



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME SIXIÈME

FLACIUS ILLYRICUS — HIZLER



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME SIXIÈME

FLACIUS ILLYRICUS — HIZLER



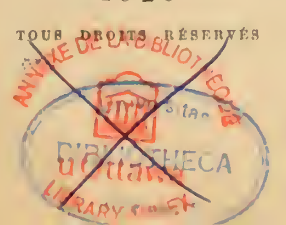
PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

L. LETOUZEY, Successeur

87, Boulevard Raspail — Rue de Vaugirard, 82

1920



Imprimatur :

Parisiis, die 3ª mensis Maii 1920.

† Leo Adolphus, card. AMETTE,

Arch. Paris.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

F (*Suite*)

FLACIUS ILLYRICUS. — I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — 1° *Sa jeunesse.* — Flacius Illyricus s'appelait Francowitz (Mathias) du nom de son père. Il naquit à Albona, au sud de l'Istrie, dans l'Illyrie vénitienne, en 1520, de parents pauvres. Tout jeune il manifesta les meilleures dispositions pour l'étude. Il eut pour premiers maîtres son père, qu'il perdit à l'âge de douze ans, puis le Milanais Ascérius et plus tard, à Venise, le célèbre Jean Egnatius. Se sentant quelques velléités de vocation religieuse, il voulut entrer dans l'ordre fransciscain, où son oncle maternel, Baldo Lupetino, exerçait alors la charge de provincial. Mais Baldo, déjà luthérien de cœur, l'engagea à poursuivre ses études théologiques en Allemagne, où Luther faisait revivre l'Évangile. Quoique dénué de ressources, Flacius partit pour l'Allemagne. Installé d'abord à Bâle chez Grynæus, puis à Tubingue chez son compatriote Garbitus, il se perfectionna dans la connaissance du grec et de l'hébreu. Et après un court séjour à Ratisbonne, il se rendit à Wittenberg, le foyer principal de la lutte antiromaine.

2° *A Wittenberg* (*1541-1549*). — Flacius avait vingt-et un ans; telle était son avidité de savoir, son application à l'étude, sa trempe de caractère qu'il fut reçu à bras ouverts par Luther et Mélanchthon comme une précieuse recrue pour le succès de leur œuvre. Il passa d'abord par une crise de mélancolie atroce, dont il put enfin se rendre maître, et prit ses grades de docteur. Grâce à l'appui de ses chefs, il obtint, en 1544, la chaire d'hébreu et fut ainsi à l'abri du besoin. L'année suivante, il se maria. Réfugié à Brunswick pendant les troubles de la guerre de Smalcalde, il rentra à Wittenberg en 1547, et dès lors commença pour lui une carrière d'incessante activité et de discussions continuelles, non seulement contre le papisme, mais aussi, car il était d'une intransigeance et d'une intolérance peu ordinaires, contre quiconque, parmi les protestants, semblait menacer la pure doctrine de Luther.

Luther étant mort, Flacius prit en mains sa cause. Il en fut le docteur rigide et ombrageux. Par l'étendue de son savoir, par la multiplicité de ses travaux, par l'ardeur de sa parole, il s'imposa non sans faire parfois de profondes blessures à quelques-uns de ses coreligionnaires, entre autres à son protecteur et ami Mélanchthon, ni surtout sans soulever de terribles tempêtes qui, pendant un quart de siècle, devaient troubler l'Allemagne protestante et le firent regarder comme un brandon de discorde

La discussion de l'*Intérim* le mit d'emblée au premier rang malgré sa jeunesse. A plusieurs reprises, en vue de calmer les esprits et d'apaiser les querelles théologiques, causes de trop de troubles, on avait essayé de faire accepter aux protestants et aux catholiques, par des concessions réciproques, un terrain d'entente provisoire, en attendant qu'un concile général eût statué sur les points en litige. Ce fut d'abord à Ratisbonne, en 1541 et 1546; mais l'*Intérim* proposé fut loin de rallier tous les suffrages, et l'accord poursuivi parut être une pure chimère. Ce fut ensuite à la diète d'Augsbourg, en 1548; le nouvel *Intérim* se heurta aux mêmes protestations et subit un semblable échec. Trop de concessions, disaient non sans raison les catholiques. Prenez garde à l'*Intérim*, criaient à leur tour les protestants, il cache un piège. Et Flacius prétendait qu'il n'avait été inventé que pour amener les chrétiens à trahir le Christ et à délivrer le « Barabbas romain. » Maurice de Saxe allégua pour sa part qu'il ne pouvait l'accepter sans blesser sa conscience et sans manquer à sa parole, car il avait promis à ses sujets de n'introduire aucun changement religieux avant d'avoir consulté ses États et ses théologiens. Une nouvelle conférence se réunit donc à Leipzig, le 22 décembre 1548. Il y avait là, entre autres, Mélanchthon et Major de Wittenberg, et Jean Pfeffinger, surintendant de Leipzig. On décida qu'en matière disciplinaire, sur les choses indifférentes, ἀδιάφορα, ou moyennes, *res mediæ*, on s'en tiendrait à l'*Intérim* d'Augsbourg, ce qui permettrait une entente avec l'ancienne Église, tandis qu'en ma-

tière doctrinale on maintiendrait l'enseignement de Luther.

Cette tentative d'accommodement jeta la discorde parmi les protestants. Flacius, en disciple ombrageux et passionné de Luther, y vit une fâcheuse concession au papisme; il reprocha amèrement à Mélanchthon, qu'il traita de « tison d'enfer transformé en papiste, » d'accepter comme choses indifférentes les vieilles cérémonies et les usages anciens de l'Église romaine. C'était, disait-il, l'alliance entre le Christ et Bélial. Tel fut le point de départ d'une guerre sans merci poursuivie par Flacius et ses partisans contre ceux qu'ils n'appelaient plus que les *philippiens*, les *adiaphoristes*. L'amitié dont l'avait honoré Mélanchthon se changea dès lors en une opposition d'autant plus blessante que Flacius ne tint aucun compte des bienfaits reçus, ce qui fit dire plus tard à Mélanchthon qu'il avait nourri un serpent dans son sein : *Multis beneficiis affectus est ab Academia nostra et a me. Verum aluimus in sinu serpentem. Dignus esset, cujus fronti stigmata inscriberentur, qualia rex Macedo inscripsit militi :* ξένος ἀχάριστος. *Corpus reformatorum*, t. VII, p. 449. Flacius ne pouvait plus décemment rester près de Philippe Mélanchthon; il donna sa démission de professeur et quitta Wittenberg pour se rendre à Magdebourg.

3° *A Magdebourg* (*1549-1557*). — La scission était faite. Magdebourg devint la chaire de Dieu, *der Kanzel Gottes*, la rivale de Wittenberg, le foyer de la lutte contre l'*Intérim* et les adiaphoristes. Maurice de Saxe dut assiéger la ville pour maîtriser la rébellion. Échappé à temps, Flacius se mit à parcourir toute l'Allemagne du Nord pour ameuter les protestants contre les *Intérim* d'Augsbourg et de Leipzig et contre l'adiaphorisme. On comptait, à Wittenberg, qu'une fois la ville prise, Amsdorf et Gallus, à défaut de Flacius, seraient pendus comme les fauteurs principaux du désordre. Il n'en fut rien; Maurice de Saxe crut plus prudent de ne pas sévir. Mélanchthon obtint du moins du prince d'Anhalt que Flacius quitterait son refuge de Köthen. Flacius rentra tout simplement à Magdebourg, malgré la présence des troupes de l'électeur. Assuré de l'impunité, il fulmina de plus belle contre Mélanchthon et les philippiens. Il publia en 1550 à Magdebourg, en langue latine, tout ce qu'il avait écrit jusque-là contre les adiaphoristes, *M. Flac. Illyrici omnia scripta latina contra adiaphoristicas fraudes edita.* « Ils veulent, disait-il, concilier le Christ et Bélial; ils retournent au papisme; ils prétendent qu'on peut prêcher sans attaquer l'Antéchrist romain ! Ne vont-ils pas ramener toutes les abominations papistes par leur adiaphore? » Ces reproches exagérés étaient peu de chose à côté de la divergence doctrinale, qui s'accusait dès lors touchant le dogme luthérien du salut par la foi seule. Flacius accusait Mélanchthon de l'avoir abandonné et d'introduire celui de la nécessité du concours humain. « Ne rêvent-ils pas une coopération de l'homme dans l'œuvre de sa conversion? Quoi ! ils nient que l'homme n'y a pas plus de part que s'il était un bloc ! Ils ont confiance dans leurs propres œuvres ! Mieux vaut cent fois envoyer les enfants dans les plus infâmes lupanars qu'à l'université de Wittenberg, où l'on enseigne des doctrines aussi diaboliques. » Cf. *Omnia scripta*, præf., p. A, A, 6, 8, D, 6, E; *Gründliche Widerlegung aller Sophisterei, so Junker Eisleb, Dr. Interim, Morus, Pfeffinger, Dr. Geiz*, etc., *das Leipsiche Interim zu beschönigen gebrauchen*, p. J, 3, K; *Die fürnehmsten Adiaphoristichen Irrthümer mitte-Vorr. etlicher treuen Lehre*, p. G, 2; *Klaerliche Beweisung, dass alle diejenigen, welche die Schriften wider das Interim und Mitteldinge feil zu haben und zu lesen verbieten*, etc., Magdebourg, 1550, p. A, 5, 8. On trouve encore un écho de cette controverse dans l'épître dédicatoire de la Ve centurie, Bâle, 1562, p. a, 4.

Quiconque avait trempé dans l'*Intérim*, quiconque surtout s'écartait de la pure orthodoxie luthérienne, tombait sous les coups de Flacius. Major fut de ce nombre. Non seulement il avait accepté les décisions de Leipzig, mais il se permettait d'enseigner que l'homme n'est pas inerte comme un bloc dans l'œuvre de sa conversion et que les œuvres sont nécessaires pour le salut. Flacius qualifia de trahison son passage à l'adiaphorisme et son enseignement sur la justification; en 1552, il lui décochait un libelle, où il l'appelait le *Docteur Avarice* pour lui reprocher son amour de l'argent : *Wieder den Evangelisten des Heiliger Chorrocks, Dr Geiz Major.* Naturellement les professeurs de Wittenberg, indignés qu'un homme aussi jeune se permît de telles diatribes à l'égard des anciens, répliquèrent. Ce n'est point, disaient-ils, par zèle religieux, mais par dépit, que Flacius agit et parle de la sorte. Et ils l'appelaient, à leur tour, le plus endiablé de tous les diables, un monstre d'orgueil et d'ambition. Discourtoise et acerbe, la lutte devait se prolonger longtemps encore.

Entre temps, Flacius s'en prenait aux *osiandristes*. A Nuremberg d'abord, à Kœnigsberg ensuite, entre 1548 et 1552, Osiander avait osé enseigner que le salut de l'homme ne s'opère point e égard aux seuls mérites du Christ, que Dieu ne couvre pas seulement les péchés de l'âme, comme le soutenait Luther, mais qu'il sanctifie aussi son cœur; la justification consiste, disait-il, en ce que Dieu demeure dans l'âme, et la rend sainte, et non pas simplement en ce qu'il ne demande pas compte au pécheur de ses fautes. Une telle dérogation aux principes de Luther parut monstrueuse, blasphématoire et impie au porte-drapeau du pur luthéranisme : Flacius réfuta Osiander, exposant avec clarté le dogme luthérien et en en montrant les conséquences logiques. *Confessionis And. Osiandri de justificatione refutatio*, Francfort-sur-le-Mein, 1552.

Tous ces coups de langue et de plume, tous ces opuscules et traités, où trop souvent l'ironie de la forme, la violence du ton, les écarts de la colère se mêlaient à la discussion des plus graves problèmes théologiques, ne pouvaient qu'irriter les âmes, ulcérer les cœurs, attiser les haines et accentuer les divisions, au plus grand détriment de la réforme. C'était à la fois déplorable et dangereux. Mieux valait à coup sûr faire taire toutes ces rancunes et mettre un terme à ces discussions passionnées; l'avenir de l'œuvre commune en dépendait. L'ayant compris, Flacius essaya de réconcilier les partis à l'assemblée de Coswick, en 1556, mais n'y réussit pas, tant les blessures étaient profondes. C'était donc la guerre à outrance, et, pour sa part, Flacius la mena avec plus de virulence que jamais contre tous ceux qu'il considérait comme des luthériens dégénérés.

L'entente du moins pouvait se faire contre l'ennemi commun. Dans un but apologétique, Flacius voulut prouver que l'Église luthérienne seule, et non l'Église romaine, a le droit de se dire apostolique, en montrant par l'histoire qu'elle est pleinement d'accord avec l'Église primitive : de là le gigantesque projet de relever, siècle par siècle, tout ce qui, dans le passé, pouvait apporter un témoignage à cette thèse. Mais pour mener à bien une telle œuvre, des coopérateurs habiles et laborieux, des secours pécuniaires, des livres et des manuscrits étaient indispensables. L'entreprise était d'un intérêt trop important pour ne pas être acceptée de tous. Aussi rien ne fit défaut; et quoique de Wittenberg fût partie l'accusation qu'on avait recouru à des soustractions frauduleuses et à

des vols manifestes pour réunir les sommes et les manuscrits nécessaires, Flacius trouva près de ses amis la collaboration et dans sa volonté l'énergie de commencer et de poursuivre inlassablement les fameuses Centuries de Magdebourg. En attendant que pût paraître la première, il fit imprimer à Bâle, en 1556, le *Catalogus testium veritatis.*

4° *A Iéna* (*1557-1561*). — En 1557, Flacius fut nommé professeur et surintendant à Iéna. Les ducs de Saxe avaient voulu faire de cette ville un centre universitaire, destiné à devenir la citadelle du pur luthéranisme, par opposition aux universités de Wittenberg et de Leipzig, devenues trop suspectes. En même temps que lui furent nommés ses amis Judex, Wigand et Musæus. Il ne pouvait que se réjouir de cette bonne fortune qui lui assurait un théâtre nouveau pour son action incessante. Mais, là comme ailleurs, son humeur batailleuse, sa susceptibilité et son intransigeance doctrinales devaient soulever des luttes vives et passionnées.

Il y avait à Iéna, depuis 1548, le professeur Strigel, qui avait sans doute mené le bon combat contre les intérimistes, les adiaphoristes, les majoristes, les osiandristes et les zwingliens, à Eisenach et à Worms par exemple, mais qui n'en était pas moins le disciple et l'ami de Mélanchthon. Plus libre que son maître pour faire connaître le fond de sa pensée, il avait soutenu la nécessité d'une coopération active de la part de la volonté humaine dans l'œuvre de la conversion. Tel n'était pas l'enseignement de Luther ni celui de Flacius. C'était la dispute du synergisme qui allait se joindre à celle de l'adiaphorisme. Un éclat ne pouvait manquer de se produire.

Déjà un professeur de Leipzig, Jean Pfeffinger, un autre mélanchthonien, traité de renégat par Flacius pour avoir collaboré à la rédaction de l'*Intérim*, soutenait, depuis 1550, que la volonté de l'homme doit nécessairement coopérer à sa conversion. Le principe du salut par la foi seule était ainsi battu en brèche. Dans son enseignement à Iéna, Flacius reprit la question. Comparant la volonté à un bloc de marbre ou à un morceau de bois, il la déclarait aussi morte à tout mouvement spirituel, aussi incapable de tout bon sentiment qu'une pierre ou qu'une bûche, étrangère par conséquent à la conversion, qui appartient exclusivement à l'acte souverain de la toute-puissance divine. En 1558, il avait écrit contre Pfeffinger une réfutation, *Refutatio propositorum Pfeffingerii de libero arbitrio.* Mais il rêvait de faire interdire absolument l'enseignement du synergisme.

Dans ce but, il obtint des ducs de Saxe qu'ils demanderaient à Strigel la réfutation écrite de toutes les opinions nouvelles qui s'écartaient du pur luthéranisme. Strigel composa la réfutation demandée mais non telle que la désirait Flacius, car il n'admettait nullement la théorie flacienne du bloc et de la bûche, *Block und Klotzlehre*, pas plus que celle d'après laquelle, selon Flacius, le péché originel est la substance même de l'homme. Aussi fut-il accusé de synergisme et par suite d'hétérodoxie luthérienne. Dans le *Confutationsbuch*, qu'ils publièrent à Weimar, en 1558, les amis de Flacius, Stoessel, Musæus et Merlin, montraient que le synergisme est une opinion impie des adiaphoristes. Ce livre, que Jean-Frédéric de Saxe voulut imposer sous des peines sévères comme le formulaire définitif de la foi, condamnait comme hérétiques tous ceux qui ne pensaient pas comme Flacius; c'était un nouveau motif de discordes. Strigel l'attaqua aussitôt et ameuta les étudiants; il fut alors jeté en prison, mais il fut relâché quelques mois après, grâce au chancelier Brück, et put reprendre sa chaire. Ce n'était pas le compte de Flacius, qui réclama et obtint une discussion publique entre Strigel et lui; cette discussion eut lieu à Weimar, en août 1560, et dura huit jours. Flacius se vanta bien plus tard d'y avoir eu gain de cause; mais pressé par Strigel, il fut obligé de déclarer que le péché originel est la substance même de l'homme; ce qui lui valut d'être accusé à son tour de manichéisme. Dès lors son étoile pâlit à Iéna. L'autorité civile n'hésita pas à déposer tout pasteur ou prédicateur qui soutenait l'opinion de Flacius. Ce fut une nouvelle occasion de troubles et de discordes. Flacius soutint alors la liberté et l'indépendance du ministère ecclésiastique vis-à-vis du pouvoir temporel. Mais l'électeur de Saxe brisa dans son germe cette tentative de théocratie, en revendiquant l'autorité supérieure dans les affaires ecclésiastiques, et signifia qu'il repoussait toute espèce d'inquisition. Il fit juger Flacius, à la fin de 1560, dans un consistoire, dont faisait partie précisément Pfeffinger. Finalement il le destitua ainsi que ses amis. A cette nouvelle, Wittenberg se réjouit, des enfants y parcoururent les rues en chantant des couplets satiriques contre Flacius.

5° *En exil* (*1562-1567*). — Flacius commença alors une vie errante, mais nullement inoccupée. Il se retira à Ratisbonne chez son ami Gallus, un chaud partisan de la bûche et du bloc. Il vit une vengeance du ciel dans le fait que, parmi ses ennemis, l'un, l'électeur de Saxe, avait été mis au ban de l'empire, et que l'autre, le chancelier Brück, était mort sur l'échafaud. Il n'en continua pas moins à travailler. Il visita les protestants de l'Alsace autrichienne. En 1566, il fut appelé à Anvers avec quelques-uns de ses amis pour y organiser le culte réformé; la même année, il publiait le *De translatione imperii romani ad Germanos*; en 1567, la *Confessio ministrorum Jesu Christi in ecclesia Antwerpensi*, la *Clavis Scripturæ sacræ*, *De peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia.* La liberté du culte ayant été retirée aux protestants des Pays-Bas, force lui fut de quitter Anvers.

Mais où aller? Sa polémique virulente lui avait aliéné les deux princes du parti les plus puissants, les électeurs de Saxe et du Palatinat, qui lui firent interdire l'accès de la plus grande partie de l'Allemagne protestante. Il se retira à Francfort-sur-le-Mein. Mais sa *Clavis Scripturæ sacræ* suscita de nouvelles polémiques et accentua encore les divisions, non pas simplement à cause des nombreux plagiats qu'il y avait faits, mais à cause de son opinion sur le péché originel. S'appuyant sur Luther, qui avait dit : Tout est péché dans l'homme, sa naissance, sa nature, tout son être, il prétendit une fois de plus que le péché originel avait radicalement changé et perverti la substance de l'homme : d'où le nom de *substantialistes* donné à ses partisans, à Gallus et Musæus entre autres, par opposition à ceux qui faisaient porter les conséquences du péché originel non sur la substance de l'homme, mais sur les accidents, d'où leur nom d'*accidentalistes* (Wigand, Andreæ, etc.). C'était de nouveau souffler le vent et déchaîner la tempête; mais c'était aussi s'attirer des déboires. Cause de tant de bruits et d'agitations, Flacius parut un hôte compromettant; les autorités de Francfort le prièrent de quitter la ville.

6° *A Strasbourg* (*1567-1571*). — Il trouva un asile à Strasbourg, mais à la condition de s'y tenir coi et de ne point susciter de nouveaux troubles. Il tint parole pendant quatre ans; mais il n'en fit pas moins imprimer à Bâle, en 1569, le *De essentia imaginis Dei et diaboli*, et le *De occasionibus vitandi errores in essentia justitiæ originalis*, et, en 1570, la *Defensio doctrinæ de originali justitia et injustitia*, ainsi que la *Glossa compendiaria in Novum Testamentum.* Mais en 1571, il fut relancé par Andreæ qui vint soutenir

avec lui une discussion publique devant les prédicateurs de la ville. Poussé dans ses derniers retranchements, il promit de renoncer au mot substance, mais il refusa d'admettre celui d'accident. L'accusation de manichéisme reparut aussitôt, et les pasteurs rompirent avec lui. Pour toute réponse, il leur adressa son *Engel der Finsterniss,* pour qu'ils pussent se convaincre que la doctrine de ses contradicteurs n'était rien moins qu'une abomination papiste. Il eut beau ensuite en appeler à la diète de Spire, les Strasbourgeois l'accusèrent d'avoir rompu le pacte promis, et le conseil, à la demande de l'électeur de Saxe, le fit bannir.

7° *Ses dernières années* (*1572-1575*). — Flacius était désormais condamné à errer comme un vagabond dans cette Allemagne protestante qu'il avait remplie de ses œuvres, de ses querelles théologiques et de sa puissante personnalité. Réfugié à Bâle, il fut obligé d'en partir encore, à la demande de l'électeur de Saxe. « Les calvinistes, dit Döllinger, *La Réforme,* trad. franç., Paris, 1849, t. II, p. 245, poussèrent des cris de joie en voyant que l'Achille du luthéranisme était dans son propre parti évité comme un pestiféré et repoussé comme un galeux. » A Francfort on ne voulut pas le recevoir; il se rendit secrètement à Mansfeld, puis à Berlin, parcourut la Silésie et la Hesse, à la faveur d'un déguisement, et retourna finalement à Francfort, d'où on allait encore l'expulser, lorsqu'il mourut, relativement jeune, le 11 mars 1575. « Ainsi succomba Flacius, après avoir été traqué par toute l'Allemagne protestante comme une bête fauve. Si la fin malheureuse de cet homme qui, par l'étendue de ses connaissances dans la théologie et l'histoire, l'emportait sur tous ses contemporains protestants, fit si peu de sensation, on le peut expliquer parce que, sous cette Réforme qui dévorait ses propres enfants comme un autre Saturne, rien n'était alors plus commun que de voir des réformateurs et des pasteurs mourir de la même mort; et sans doute aussi, parce qu'on ne pouvait guère le plaindre d'avoir à endurer un traitement qu'il avait fait lui-même subir à Mélanchthon, son bienfaiteur. » Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 246. Il finit comme le bouc émissaire de tout son parti. Une telle fin, si elle s'explique jusqu'à un certain point par les défauts de l'homme et l'intransigeance trop altière du docteur, n'est pas à l'éloge de ses coreligionnaires. Flacius, semble-t-il, méritait mieux, car il fut le plus grand théologien luthérien de son temps et le disciple le plus obstinément fidèle à la doctrine de Luther.

II. Écrits. — 1° *Activité littéraire de Flacius : sentiments qui l'inspirèrent.* — Toujours sur la brèche, Flacius ne cessa pas de combattre par la plume. Écrits en allemand ou plus souvent en latin, ses lettres, ses opuscules, ses petits traités et ses ouvrages de longue haleine témoignent de la plus grande activité littéraire. Deux sentiments surtout l'excitèrent : la haine contre l'Église romaine et le désir d'assurer le triomphe à la cause de la Réforme par le maintien intégral de la doctrine de Luther.

La haine rend d'ordinaire excessif et injuste : ce fut le cas pour Flacius. Sans parler de la grossièreté des termes ou de la virulence des propos, il eut recours à la satire, au pamphlet, à la calomnie. C'était sans doute à ses yeux de bonne guerre, car il estimait qu'on ne devait avoir ni trêve ni repos contre l'Antéchrist et la cour de Rome, et que tout était bon pour combattre la cause de tant de maux. Aussi, chaque fois qu'en vue d'apaiser les esprits et de faire cesser les discordes religieuses, on essaya de s'entendre, tout au moins sur des points secondaires qui laissaient de côté la doctrine, s'empressa-t-il de pousser le cri d'alarme et de mettre le holà. Ces tentatives d'accommodement, qu'il qualifiait d'alliance entre le Christ et Bélial, il les regardait comme un retour en arrière, comme une abdication.

Il ne traita pas avec moins de sévérité et d'emportement ceux de ses coreligionnaires qui se permettaient d'interpréter dans un sens mitigé la doctrine luthérienne ou d'introduire dans les questions du péché originel, du salut et de la justification quelques nouveautés jugées inacceptables. Gardien inflexible de la pure orthodoxie, il estimait que l'enseignement de Luther devait rester le dernier mot, absolument intangible et sacré : de là le rôle qu'il joua d'Aristarque ou plutôt de pape luthérien intransigeant. Il avait pour lui la logique, mais elle était basée sur un faux point de départ; au nom du libre examen, chacun pouvait lui répondre qu'il avait le droit d'exprimer sa pensée et de faire valoir ses convictions. Lorsque Flacius constata l'insuccès partiel de ses efforts, lorsque par surcroît il se vit en butte aux suspicions et à la persécution, il ne manqua pas de déplorer la triste situation religieuse de l'Allemagne, de récriminer contre les uns et les autres; et finalement il en appelait au jugement dernier, qu'il croyait imminent.

C'est dans les épîtres dédicatoires placées en tête de chaque centurie qu'il manifeste ces sentiments; celle qu'il adressait à Éric, roi de Suède, en publiant la Ve centurie, *Ecclesiastica historia,* Bâle, 1562, p. a, 4, 5, 6, est particulièrement intéressante à ce sujet. C'était après son expulsion d'Iéna. Il y rappelle d'abord les magnifiques élans de la prédication évangélique à ses débuts; mais quels changements depuis! *Sed quali, proh dolor! et quam horrenda ingratitudine nos homines ista ingentia omnipotentis Dei beneficia excipimus! Quam enim tetra peccata, scelera, flagitia in orbe christiano nunc simul inundant!* Sans doute, ajoute-t-il, faisant allusion à lui-même et à ses amis, il est encore des docteurs, dispersés çà et là, qui maintiennent la pureté de la parole divine et dénoncent courageusement les multiples erreurs, mais ils sont vilipendés et persécutés, non seulement par les enfants du siècle, de la part desquels cela n'a pas lieu de surprendre, mais aussi par des confrères qui les traitent de rigoristes, d'hérétiques, de brandons de discorde, jusqu'au point de faire agir le bras séculier, *donec desperantes de suæ causæ bonitate et gladio spiritus, sollicitant et instigant potentiores, ut ejusmodi voces sua auctoritate, quin et cruentis gladiis, compescant.* Suit une allusion aux troubles regrettables de l'*Intérim,* et l'énumération des concessions fâcheuses et des erreurs nouvelles : *Cessio facta est in articulo de libero arbitrio, in gratiam papistarum, quasi homo non regeneratus possit in conversione ad Deum cooperari. — Cessio..., quod principaliter fide justificamur; quod de particula sola in ista propositione :* sola fide justificamur, *non sit pugnandum coram Antichristi sociis. — Cessio..., quod bona opera sunt ad salutem seu justitiam necessaria, et quod impossibile sit absque bonis operibus salvus seu justus fieri. — Cessio..., quod in cæremoniis viva Antichristi larva sit recipienda.* C'est, disait-il, le triomphe de la philosophie et du papisme. Et faisant allusion à Mélanchthon, il se moque de ces amateurs de conciliation, de ces hommes d'autorité et de doctrine, qu'on en est venu à vénérer comme des demi-dieux ou des idoles, *non aliter quam semidei et quædam idola.* Il déplore enfin l'intrusion du pouvoir civil dans les affaires religieuses, ce qui va donner autant de papes que de princes, de magistrats ou de grands seigneurs; et quels papes, quand la plupart d'entre eux ne savent même pas se servir du glaive temporel! *Et plane sicut olim pontificii proceres in Ecclesia scelerata regna hujusmodi invaserunt, ita nunc vicissim politici, illotis quasi manibus, in gubernationem*

illam spiritualem irrumpunt, seque utroque gladio instar Antichristi accingunt, cum nec unum quidem suum recte administrare norint. De tels sentiments, exprimés en 1562, ne purent que se renforcer et s'aigrir jusqu'à sa mort; mais Flacius tint bon malgré tout et poursuivit son rôle ingrat.

2° *Écrits divers.* — Parmi les nombreux écrits de Flacius, quelques-uns ne sont que des recueils, dont il suffira d'indiquer le titre : 1. *Carmina vetusta quæ deplorant inscitiam Evangelii cum præfatione Flacii Illyrici,* Wittenberg, 1548; 2. *Sylvula carminum de religione,* 1553; 3. *Sylva carminum in nostri ævi corruptelas,* 1553; 4. *Varia doctorum piorumque virorum de corrupto Ecclesiæ statu,* 1556.

3° *Contre le pape et l'Église.* — 1. A une date inconnue, Flacius publia un fascicule de huit feuilles, *Erklerung der schendlichen Sünde derjenigen, die durch der Concilium, Interim und Adiaphora vom Christo zum Antichrist fallen, aus diesen prophetischen Gemelde des dritten Eliäseliger Gedechtniss D. M. Lutheri genomen,* au sujet de l'ignoble caricature où le pape était représenté à cheval sur un pourceau et bénissant des excréments. On y lit ce passage : « Cette estampe n'est pas, comme on voudrait trop le faire croire, l'œuvre et la fantaisie d'un vieux fou plein de malice; elle a été inspirée par une sagesse toute divine et spirituelle. Car aucune ordure ne fait monter au nez une odeur plus nauséabonde que le papisme; c'est la plus effroyable ordure du diable; il empeste Dieu et les saints anges. Aussi le sarcasme amer de cette image et de mon discours sont-ils incapables d'exprimer, comme il le faudrait, l'horrible impiété, l'ordure spirituelle de ces mameluks qui, tandis que j'écris ces lignes, avec leur papauté, leur concile, leur *Intérim,* leurs compromis et tout ce qui émane de cette race empestée, nous entraînent loin de Notre-Seigneur Jésus-Christ et nous mènent droit à l'Antéchrist et au diable. » Cf. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme,* trad. franç., Paris, 1877-1899, t. III, p. 690. C'est là trop souvent le ton des diatribes de Flacius. 2. En 1545, il débutait par l'un des plus violents pamphlets, *Contra papatum romanum,* dont la préface commence par ces mots : *Satanacissimus papa*; 3. *Notæ de falsa papistarum religione,* Magdebourg, 1519; 4. *Historia certaminum de primatu papæ,* Bâle, 1554; 5. une satire, *Antilogia papæ,* Bâle, 1555; 6. *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram ætatem pontificii romano ejusque erroribus reclamarunt,* Bâle, 1556. C'est un recueil, accompagné de réflexions et d'observations, de tout ce que l'histoire pouvait offrir de plus défavorable à l'Église romaine, et comme la préface des Centuries. Flacius s'efforçait d'y prouver qu'en dépit des ténèbres qui avaient si longtemps obscurci la vérité chrétienne pendant le règne du « papisme impie », il s'était trouvé dans tous les siècles des témoins fidèles qui avaient pris la défense de l'orthodoxie, jusqu'au jour où, grâce au nouvel Évangile, la vérité avait de nouveau resplendi dans le monde. Ce livre est entre toutes les mains, le peuple même le lit avidement, observait Eisengrein dans la dédicace de la réfutation qu'il en fit. *Catalogus testium veritatis,* Dillingen, 1565. 7. *Protestatio concionatorum aliquot Aug. confessionis adversus conventum Tridentinum,* 1563; 8. *De sectis, dissentionibus et confusionibus doctrinæ... pontificiorum,* Bâle, 1565; 9. *Missa latina, quæ olim ante Romanam in usu fuit,* Strasbourg, 1557. Flacius avait publié cette *Missa,* tirée d'un vieux manuscrit, pour en accabler l'Église romaine; elle fut exploitée pendant quelque temps comme contraire à la croyance et à la pratique des catholiques; mais on ne devait pas tarder à se convaincre qu'elle était loin de favoriser le nouvel Évangile, puisqu'elle témoignait plutôt en faveur de la présence réelle et de la confession auriculaire; aussi chercha-t-on à en supprimer tous les exemplaires, mais sans y parvenir; le cardinal Bona l'a réimprimée dans ses œuvres liturgiques. 10. Sous ce titre : *Ethnica jesuitarum doctrina,* sur les deux principaux articles de la foi chrétienne, la rémission et l'absolution des péchés et le mystère de la prédestination, Flacius écrivit un pamphlet contre le catéchisme de Canisius, sans indication du lieu d'impression, mais daté, à la fin, de l'an 1564; il y prête aux jésuites en général et à Canisius en particulier une doctrine qu'il peut bien qualifier de païenne, mais qui n'était nullement la leur, car il l'inventa avec la mauvaise foi la plus évidente. Cf. Preger, *Flacius Illyricus,* Erlangen, 1859-1861, t. II, p. 563, 564; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme,* trad. franç., t. IV, p. 446. Fond et forme, ces ouvrages de Flacius alimentèrent les diatribes protestantes contre « l'Antéchrist de Rome, la prostituée de Babylone et toute l'engeance idolâtre du papisme. » La vérité est que le fond est aussi détestable que la forme.

4° *Contre les protestants.* — Sous le nom de zwingliens, d'intérimistes, d'adiaphoristes, de synergistes, etc., il n'est guère de personnage protestant dont Flacius n'ait passionnément combattu les opinions, chaque fois qu'il les jugeait opposées à ses vues ou à la pure doctrine de Luther; il s'en est pris aux calvinistes comme aux luthériens. Il a notamment réprouvé la cène calviniste et le *Katechismus Heidelberger* des calvinistes Olevian et Ursinus, paru à Heidelberg, en 1563, avec l'approbation de l'électeur palatin, Frédéric III, qui l'imposa d'autorité dans ses États. Cf. Wolten, *Der Heidelberger Catechismus in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst der Geschichte seines Textes im Iahre 1563,* Bonn, 1864; Niepmann, *Der Heidelberger Catechismus von 1563,* Elberfeld, 1866. Nous avons déjà signalé quelques-unes de ses œuvres polémiques. 1. *Flacii Illyrici omnia scripta latina contra adiaphoristicas fraudes edita,* Magdebourg, 1550; 2. *Wieder den Evangelisten der Heiliger Chorrocks, Dr. Geiz Major,* 1552; 3. *Confessionis Andreæ Osiandri de justificatione refutatio,* Francfort-sur-le-Mein, 1552; 4. *Refutatio propositorum Pfeffingerii de libero arbitrio,* 1558.

5° *Œuvres doctrinales.* — Relativement à la doctrine luthérienne, telle qu'il la comprenait et qu'il l'expliqua à l'encontre de tous ceux qui proposèrent des points de vue nouveaux, Flacius a écrit : 1. *De voce et re fidei,* 1547; dans le *Corpus reformatorum,* t. VII; 2. *De manducatione corporis Christi,* 1554; 3. *De non scrutando generationis Filii Dei modo,* 1560; 4. *De peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia,* 1567; 5. *De essentia imaginis Dei et diaboli,* Bâle, 1569; 6. *De occasionibus vitandi errores in essentia justitiæ originalis,* Bâle, 1569; 7. *Defensio doctrinæ de originali justitia et injustitia,* 1570. Il y défend les principes de Luther sur la justification par la foi seule sans les œuvres, et y formule, d'après la doctrine de son maître, ce qu'il croit être la vraie nature du péché originel. D'autre part, il a laissé deux ouvrages sur l'Écriture sainte : 8. *Clavis Scripturæ sacræ, seu de sermone sacrarum litterarum,* Bâle, 1567; 9. *Glossa compendiaria in Novum Testamentum,* Bâle, 1570. La *Clavis* comprend deux volumes, dont le premier, sous forme de dictionnaire, est une explication des principales façons de parler de la Bible, et dont le second contient plusieurs traités sur les règles à observer dans l'explication du texte sacré. Flacius, cela va sans dire, repousse les principes de l'Église catholique, d'après lesquels l'Écriture n'est pas la règle unique de la foi et doit être entendue d'après l'interprétation qu'en ont donnée les Pères ou qu'elle en donne elle-même. Il

est pourtant bien obligé de reconnaître qu'elle offre des obscurités, puisqu'il en signale minutieusement plus de cinquante raisons; d'où la nécessité de quelques règles d'interprétation. Parmi ces règles, il en donne quelques-unes d'excellentes; d'autres sont moins sûres; et puis il y a le vice radical du libre examen qui laisse la porte ouverte à toutes les opinions. Il approuve l'interprétation allégorique, quand l'interprétation purement littérale est inacceptable. Mais faute d'une autorité qui soit à même de décider en dernier ressort, c'est livrer le sens de l'Écriture aux caprices de quiconque l'examine et poser un vrai principe d'anarchie intellectuelle et religieuse.

6° *Œuvres historiques.* — A plusieurs reprises, dans la plupart des ouvrages déjà indiqués, Flacius a fait appel à l'histoire; il y fait encore appel dans le *De translatione imperii romani ad Germanos*, Bâle, 1566, pour prouver que la translation de l'empire romain aux Allemands n'a pas été faite par les papes, mais surtout dans les fameuses *Centuries*. Cet ouvrage, qui devait exercer tant d'influence chez les protestants et devenir le répertoire favori de toutes les polémiques contre l'Église catholique, fut entrepris dans le but de révéler au monde chrétien les origines, les progrès, les complots impies de l'Antéchrist de Rome, de donner les preuves manifestes de tous les forfaits et trafics honteux de l'Église, de montrer qu'aux débuts du christianisme ce n'était pas la doctrine papiste qui avait été enseignée, mais bien la doctrine évangélique. Flacius l'avait divisé en trois périodes : l'Antéchrist caché, l'Antéchrist public, l'Antéchrist dévoilé; mais il le publia siècle par siècle, d'où le nom de Centuries. Le titre très long est : *Ecclesiastica historia... secundum singulas Centurias... per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica.* Pas de nom d'auteur; mais chaque centurie est précédée d'une épître dédicatoire à quelque illustre personnage, duc, prince ou roi, au bas de laquelle se lisent les noms de Flacius Illyricus, Wigand, Judex et Faber pour les quatre premières centuries, ceux de Flacius, Wigand et Judex pour les cinq suivantes, ceux de Flacius, Wigand et Corvinus pour les autres, et ceux de Wigand, Corvinus et Holthuter pour la treizième. Les quatre premières furent composées à Magdebourg; la cinquième *partim in urbe Magdeburgica, partim in Academia Ienensi*, comme porte le sous-titre; mais la sixième est dite *in exsilio per auctores contexta*; et toutes les autres, à partir de la septième, *in ducatu Megalopolensium, in civitate Wismaria*, dans le duché de Mecklembourg, à Wismar. Mais toutes ont été imprimées à Bâle, de 1559 à 1574.

Cet ouvrage fut essentiellement une œuvre de parti où la vérité historique n'est pas respectée, où les accusations les plus injustes et les plus ignobles sont portées contre les papes, notamment Grégoire VII et Alexandre III, où les fables les plus grossières sont enregistrées telles que celle de la papesse Jeanne sur laquelle on revient jusqu'à trois fois. *Cent.*, IX p. 333, 337, 501. S'il put réjouir les protestants, il ne déconcerta pas les catholiques qui relevèrent le gant aussitôt. Un chanoine d'Augsbourg, mort en 1563, Conrad Brun, fut le premier à faire paraître un *Liber adversus centurias magdeburgenses*, Dillingen, 1561; un autre chanoine, Einsengrein de Spire († 1570), voulut répliquer par *Centenarii XVI continentes descriptionem rerum mirabilium in orthodoxa et apostolica Ecclesia gestarum, adversus novam historiam ecclesiasticam, quam Mathias Flacius Illyricus et ejus collegæ Magdeburgici contra verum Dei cultum... nuper ediderunt*; mais il n'eut le temps que de publier le *Centenarius I*, Ingolstadt, 1566, et le *Centenarius II*, Munich, 1568. A son tour Canisius résolut de rétablir la vérité méconnue et travestie dans son *Commentariorum de verbi Dei corruptelis liber primus, in quo de sanctissimi præcursoris Domini Joannis Baptistæ historia evangelica, cum adversus alios hujus temporis sectarios, tum contra novos ecclesiasticæ historiæ consarcinatores sive Centuriatores pertractatur*, Dillingen, 1572; et dans son *Commentariorum de verbi Dei corruptelis secundus liber, de Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta*, Ingolstadt, 1579; un troisième *liber*, resté manuscrit et conservé aux archives de la province d'Allemagne, traite *De Jesu Christi mundi redemptore* et *De Petro apostolorum principe*. Voir t. II, col. 1526, 1527. Mais ce fut à la prière de saint Philippe de Néri, son supérieur, que Baronius assuma la tâche laborieuse d'écrire l'histoire de l'Église, année par année; il y consacra trente ans de sa vie et la poussa jusqu'à l'an 1198; ses *Annales*, Rome, 1588-1607, restent, malgré leurs défauts et de l'avis même de certains protestants, tels que Casaubon, une œuvre bien supérieure à celle de Flacius. *Quis nescit*, écrivait Casaubon, *Proleg. ad exercit. ad Baronii Annales*, en parlant de Baronius, *ut omnibus sua diligentia palmam præripuerit?*

Sur les accusations provoquées par l'entreprise de Flacius, et qui partirent tout d'abord de Wittenberg, comme nous l'avons déjà dit, voir Salig, *Vollstandige Historie der Augsburgischen Confession und derselben zugethanen Kirchen*, Halle, 1730-1735, t. III, p. 279, 387; Preger, *Mat. Flacius Illyricus und seine Zeit*, Erlangen, 1859-1861, t. II, p. 431 sq.; Nurnberger, *Die Bonifatius Literatur der Magdeburger Centuriatoren*, Hanovre, 1885, t. XI, p. 29 sq.; Niemöller, *Mat. Flacius und der Flacianische Geist in den älteren protestantischen Kirchenhistorien*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1888, t. XII, p. 75-115; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., Paris, 1887-1899, t. V, p. 349-350.

Menius, *Verantwortung auf Matthei Flacii Illyrici gifftige und unwahrhafftige Verleumdung und Lästerung*, Wittenberg, 1558; Ulenberg, *Vitæ hæresiarcharum Lutheri, Melanchtonis, Majoris, Illyrici, Osiandri aliorumque complectentes ortum, progressum et incrementa*, Cologne, 1622; Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'Église romaine du XVIe et XVIIe siècle*, Paris, 1718, t. II, p. 477-489; Ritter, *Math. Flacius Illyricus Leben und Tod*, 2e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1725; Twesten, *Math. Flacius Illyricus*, Berlin, 1844; Döllinger, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des luterischen Bekenntnisses*, Ratisbonne, 1846-1848; trad. franç., Paris, 1848-1850, t. II, p. 224 sq.; t. III, p. 437 sq.; Preger, *Math. Flacius Illyricus und seine Zeit*, Erlangen, 1859-1861; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, Paris, 1887-1899, t. III, V, *passim*; *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 1527-1532; la *Realencyclopädie für protestantische Theologie* signale comme sources les manuscrits de Wolfenbuttel, Munich, Vienne et Francfort, les t. VIII et IX du *Corpus reformatorum*, Halle, 1841, 1842, et *Geschichte des Protestantismus in Osterreich*, t. XVII, XIX.

G. Bareille.

FLAGELLANTS, sectaires qui, du XIIIe au XVe siècle, exagérèrent la mortification corporelle en lui attribuant une vertu souveraine, et tombèrent dans plusieurs erreurs de doctrine.

1° La flagellation avait été inscrite par la loi mosaïque, Deut., XXV, 3, au nombre des châtiments corporels, avec défense toutefois de donner plus de quarante coups de verge ou de fouet. Elle l'était aussi dans la loi romaine, mais sans limitation dans le nombre des coups. Le Sauveur la subit la nuit de sa passion; saint Paul reçut cinq fois les trente-neuf coups de verge; de nombreux martyrs furent flagellés avant d'être mis à mort. Sous une forme plus adoucie, ce genre de pénalité fut introduit dans la vie monastique pour punir certaines transgressions de la règle. Puis, l'esprit de pénitence aidant, dans un but de mortification, pour réprimer les assauts de la chair

ou éteindre les feux de la concupiscence, quelques chrétiens eurent l'idée de se faire fouetter ou de se flageller eux-mêmes, en s'appuyant sur le mot bien connu de saint Paul : « Je traite durement mon corps et je le tiens en servitude. » I Cor., IX, 27. Le verbe employé par l'apôtre, ὑποπιάζω, signifie littéralement *meurtrir d'un coup de poing*; à sa place, quelques manuscrits, suivis par la Vulgate, portent ὑπωπιάζω, *castigo, je châtie, j'afflige*. On pourrait donc à la rigueur comprendre la flagellation comme l'une des manières de châtier son corps, auxquelles avait fait allusion saint Paul. Toujours est-il que ce qui ne fut, parmi quelques ascètes mortifiés, qu'un usage d'initiative privée devint une pratique régulière à Font-Avellane, au XIe siècle, grâce à saint Pierre Damien, alors abbé de ce monastère; celui-ci, en effet, avait prescrit à ses moines de se donner la discipline avec le fouet chaque vendredi. Quand on l'apprit, il se trouva quelques esprits chagrins parmi les clercs et les laïques pour blâmer cet usage comme une innovation contraire à la tradition et aux règles monastiques. Mais Pierre Damien justifia sa mesure, en observant que, « si nous devons attendre la mortification les uns des autres, nous sommes dispensés de porter notre croix, puisqu'il n'y a plus de persécuteurs pour nous crucifier. » Et il ajoutait : « On ne condamne pas celui qui jeûne sans l'ordre du prêtre; pourquoi condamner dès lors celui qui se donne la discipline de ses propres mains? » *Epist.*, l. IV, epist. VIII, *P. L.*, t. CXLIV, col. 350. Sans désapprouver absolument la discipline nouvelle, le moine Cerebrosus en blâma l'excès et la longueur. Pierre Damien répliqua de nouveau : « S'il est permis de se donner cinquante coups de discipline, pourquoi pas soixante, cent, ou plus encore, ce qui est bon ne pouvant pas être poussé assez loin? » *Epist.*, l. VI, epist. XXVII, *ibid.*, col. 417. Il fit même adopter ce genre nouveau de pénitence par les moines du Mont-Cassin. *Opusc.*, XLIII. Et peu à peu l'usage pénétra dans d'autres ordres religieux.

Loin de rester confinée dans l'ombre des cloîtres, la flagellation volontaire et personnelle trouva des partisans parmi les simples fidèles. Il arriva même, à la suite des prédications de saint Antoine de Padoue († 1231), que des auditeurs convertis se mirent à la pratiquer publiquement. Cet exemple ne devait pas être perdu, et quelques années plus tard, en 1360, il fut suivi par de nombreux imitateurs.

2° *Au XIIIe siècle.* — C'était l'époque où les guerres entre les guelfes et les gibelins avaient plongé l'Italie dans l'anarchie, les crimes et la misère. Tout à coup, à Pérouse d'abord, à Rome ensuite, et finalement dans presque toute la péninsule italique, on vit des fidèles de tout rang et de tout âge, des nobles et des roturiers, des vieillards et des jeunes gens, jusqu'à des enfants de cinq ans, parcourir les campagnes et les cités par centaines, par milliers, par dizaines de mille. Poussés par un motif religieux de foi et de repentir en vue d'apaiser la colère divine pour tant de ruines accumulées et de se bien préparer au jugement dernier qu'ils croyaient imminent, ils s'en allaient processionnellement, deux par deux, précédés de croix et de bannières, un prêtre à leur tête, chantant des cantiques de pénitence, demandant publiquement pardon de leurs péchés. Armés d'un fouet à triple ou quadruple lanière de cuir, le haut du corps nu jusqu'à la ceinture, ils se frappaient les épaules jusqu'au sang, en poussant des soupirs et des plaintes et en versant des larmes comme s'ils avaient eu sous les yeux la passion du Sauveur. Tel fut l'effet produit, disent les chroniques anciennes, *Monachi Paduani libri III*, publiées à Bâle, en 1585, par Urstisius, passage reproduit dans Baronius, *Annales*, an. 1360, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1864 sq., t. XXII, p. 52-51, et dans Boileau, *Histoire des flagellants*, Amsterdam, 1701, p. 255-261, qu'on n'entendit plus de quelque temps dans le pays ni les instruments joyeux de fête, ni les chansons d'amour; les inimitiés cessèrent d'homme à homme, de famille à famille, de cité à cité; de nombreuses restitutions eurent lieu, les prisons s'ouvrirent, les esclaves furent émancipés et les exilés rappelés.

On s'en étonna d'autant plus que cette manifestation extraordinaire de pénitence publique paraissait spontanée, sans initiateur connu, et se développa rapidement en dehors de toute autorité religieuse ou civile. Mais si ce mouvement produisit tout d'abord de si merveilleux effets au point de vue de la concorde des citoyens et de la paix publique, il parut bientôt un danger pour la foi, grâce aux agissements de l'hérésie, et pour la société elle-même, à cause des revendications populaires qu'il pouvait déchaîner. Les flagellants, en effet, prétendaient qu'on ne saurait être pardonné si on ne passait un mois dans leurs rangs; sans tenir compte du sacrement de pénitence, ils s'absolvaient les uns les autres; par leurs flagellations ils croyaient être utiles à l'âme de leurs parents et de leurs amis, en les délivrant du purgatoire ou même en soulageant leurs peines dans l'enfer. Ils prêtaient ainsi le flanc aux sectes vaudoises, cathares ou autres, qui, quoique condamnées, n'en poursuivaient pas moins leur action ténébreuse et malfaisante. D'autre part, ces troupes de flagellants pouvaient devenir un danger pour les princes italiens qui, n'étant pas sans reproches à cette époque de discordes civiles, auraient pu être menacés et combattus dans leurs situations acquises. Aussi quelques-uns de ces princes s'opposèrent-ils par la force à l'extension des flagellants dans leurs principautés ou États.

Parti de Pérouse, ce mouvement franchit les Alpes et gagna de proche en proche, en 1261, la Bavière, l'Autriche, la Hongrie, la Bohême, la Pologne, l'Allemagne et les pays du Rhin. Des plaintes se firent entendre, des accusations d'hétérodoxie furent formulées, une croisade de prédications fut organisée, et de sévères mesures de répression furent prises en maints endroits. Finalement, devant les moqueries des uns, les menaces et les représailles des autres, les flagellants cessèrent leurs processions et leurs exercices publics de flagellation. Ils disparurent : mais l'état d'esprit créé par eux subsista. On ne les trouve plus dans la suite qu'à l'état isolé et sporadique, par exemple, à Strasbourg en 1296, à Bergame en 1334, et à Crémone en 1340, jusqu'à l'explosion générale de l'année 1349.

3° *Au XIVe siècle.* — En 1347, la peste noire avait éclaté en Asie; passée bientôt en Afrique, elle contaminait dès 1348 les ports méditerranéens de l'Italie et de la France, et de là se répandit dans toute l'Europe, gagnant les pays scandinaves, l'Angleterre, l'Irlande et le Groenland, et exerçant partout ses ravages. En même temps, sur terre et dans les cieux, se produisirent de multiples phénomènes, des orages, des cyclones, des tremblements de terre, des inondations, qui ajoutèrent aux horreurs de la peste de nouvelles horreurs et multiplièrent les victimes. Pour faire cesser la mortalité et appeler sur les hommes la clémence du ciel, des bandes de flagellants se montrèrent au printemps de 1349 dans la Haute-Allemagne; on en vit bientôt dans toute l'Allemagne, en Suisse et en Suède, le long du Rhin, à Strasbourg, à Rome, à Spire, dans le Hainaut, la Flandre, l'Angleterre. Cf. la Chronique du moine de Padoue, Boileau, *Histoire des flagellants*, p. 264-293; Baronius, *Annales*, an. 1349, édit. Theiner, t. XXV, p. 471, la Chronique du Strasbourgeois Fr. Closener († 1381);

celle de Mucidus, abbé de Saint-Martin de Tournay, éditée par de Smet dans le *Recueil des chroniques de Flandre*, Bruxelles, 1841, t. II, p. 95-207. Ils essayèrent de pénétrer en France; mais l'accès leur en fut interdit par le roi, sur l'avis conforme de l'université de Paris qui déclara que cette secte était *contra Deum, contra formam sanctæ matris Ecclesiæ et contra salutem animarum. Continuatio altera Chronici Guillelmi de Nangis*, dans d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1723, t. III, p. 111.

Cette fois, les flagellants étaient organisés en troupes plus ou moins nombreuses, en véritables confréries de pénitents. Quiconque voulait en faire partie devait faire une confession générale, pardonner à ses ennemis, obtenir l'autorisation de sa femme s'il était marié et de son confesseur, avoir juste de quoi vivre pendant les trente-trois ou trente-quatre jours que duraient les exercices en l'honneur du nombre d'années passées par le Sauveur sur la terre. Il devait en outre s'engager à obéir au chef de la confrérie et à se conformer aux règlements en vigueur. Une fois admis, le flagellant portait comme signes distinctifs un chapeau et un manteau marqués de deux croix rouges, l'une devant, l'autre derrière. Comme prières il devait réciter le *Pater* et l'*Ave*, cinq fois en sortant de sa demeure et en y rentrant, quinze fois le matin, cinq fois avant et après le repas, cinq fois pendant la nuit. A table, le silence était absolu; on ne mangeait que des aliments maigres, on jeûnait le vendredi; et chaque jour on changeait de résidence.

Au moment de pénétrer dans un village ou une ville, les flagellants se mettaient en procession; en tête la croix, des drapeaux et des bannières, des cierges allumés; puis deux par deux, le fouet à la main, ils avançaient au chant de cantiques fréquemment entrecoupés de *Kyrie eleison*, et au son des cloches se rendaient d'abord à l'église. Là, après quelques invocations pour demander pardon, ils se prosternaient à terre, les bras étendus en forme de croix, et reprenaient trois fois en chœur le solo chanté par le chef. Puis, sortant de l'église, ils se rendaient selon la disposition des lieux, soit sur la place publique ou au marché, soit dans quelque cour spacieuse ou sur une prairie. Là, toujours au chant des cantiques de pénitence, ils formaient un grand cercle, au milieu duquel ils déposaient les vêtements qui leur couvraient la partie supérieure du corps, et se jetaient à terre sans se préoccuper de la poussière, de la boue ou de la neige. Puis se relevant, ils procédaient à une flagellation pendant que le chef entonnait un cantique de circonstance qu'ils reprenaient en chœur. A un signal donné, ils se prosternaient encore à terre, les bras étendus en forme de croix, et récitaient cinq *Pater* et *Ave*; puis se tenant sur les genoux, ils se frappaient la poitrine en signe de contrition, et se mettant debout ils se flagellaient de nouveau jusqu'au sang; après quoi ils remettaient leurs vêtements. L'un d'entre eux lisait alors à haute voix une lettre apportée du ciel, prétendaient-ils, par un ange, le 25 décembre 1348, où il était dit que la sainte Vierge avait obtenu du Sauveur que tous ceux qui se flagelleraient de la sorte auraient tous leurs péchés pardonnés; après quoi, on retournait processionnellement à l'église pour y renouveler les mêmes exercices religieux qu'à l'arrivée; puis chacun se retirait dans l'auberge ou la maison où l'on voulait bien l'accueillir.

Cette flagellation avait lieu deux fois le jour, le matin et le soir, et une fois la nuit. Mais quand un confrère venait à mourir, une flagellation supplémentaire était pratiquée en son honneur pendant la récitation de quinze *Pater* et *Ave*. Enfin, au terme des trente-trois ou trente-quatre jours d'une pareille pénitence, on rentrait chez soi et l'on devait s'interdire rigoureusement pendant le reste de l'année tout rapport conjugal.

Les plaintes, qui s'étaient déjà fait entendre le siècle précédent, reprirent de nouveau. Ces apparences de piété, cet appareil d'austérité, ces prétentions au pardon sans recourir au sacrement de pénitence, cette organisation religieuse en dehors de l'autorité des évêques et du pape, éveillèrent de légitimes soupçons. Cela n'allait pas sans quelque superstition, comme le prouvait la fameuse lettre apportée du ciel, et n'était pas sans danger sérieux pour la foi et pour les mœurs. Le pape Clément VI intervint alors. Sans blâmer le moins du monde la flagellation ou la discipline en général, car prise avec modération et en secret, dans des conditions sagement déterminées par l'autorité compétente, elle a son utilité et offre des avantages d'ordre moral, sans même faire allusion à quelque acte d'immoralité, qui peut-être ne s'était pas encore produit, il écrit à l'archevêque de Magdebourg, le 20 octobre 1349, que c'est là une religion vaine et une invention superstitieuse, qui méprise le pouvoir des clefs, l'autorité de l'Église et la discipline ecclésiastique; il se plaint que des moines mendiants s'y soient trop facilement prêtés, et il ordonne d'arrêter et d'emprisonner les flagellants, surtout si ce sont des moines, se réservant de statuer lui-même définitivement sur leur sort. Cette lettre se trouve dans Baronius, *Annales*, édit. Theiner, t. XXV, p. 471, et Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 361-368. Clément VI écrivit également à Philippe, roi de France, et à Édouard, roi d'Angleterre, pour les prier d'interdire toute manifestation du genre de celles des flagellants. Déjà, du reste, en plusieurs endroits, on avait eu recours à de sévères mesures de répression, à l'amende, à la prison et au feu. Au bout de trois ans, la secte avait complètement disparu.

Mais, dans l'intervalle, elle avait donné lieu à des luttes sanglantes. Sous prétexte de punir les juifs qu'ils accusaient d'avoir provoqué la peste en empoisonnant les puits, les flagellants les avaient durement molestés et en avaient fait périr un grand nombre. Les juifs usant de représailles attaquèrent à leur tour les flagellants et en massacrèrent plusieurs. *Continuatio altera Chronici Guillelmi de Nangis*, dans d'Achéry, *Spicilegium*, t. III, p. 110. C'était là un état de guerre religieuse et civile qu'il importait de faire cesser à tout prix; l'Église et l'État ne pouvaient donc que profiter à la suppression de la secte des flagellants. Elle devait pourtant reparaître et reparut, en effet, au XVe siècle.

4° *Au XVe siècle.* — Au commencement du XVe siècle, on vit se reproduire en Aragon, à la suite de saint Vincent Ferrier, des manifestations semblables à celles qui s'étaient produites lors des prédications de saint Antoine de Padoue : des auditeurs convertis par la parole de l'éloquent prédicateur se donnaient publiquement la discipline. Le bruit de ces rigoureux exercices de pénitence était parvenu jusqu'aux oreilles des Pères du concile de Constance. Ceux-ci craignirent que le mouvement ne dégénérât en scandale et ne fût une occasion de troubles civils et moraux. Gerson crut devoir en écrire à saint Vincent Ferrier pour qu'il y mît un terme et lui conseiller de ne point paraître l'approuver par sa présence, en le priant de se rendre au concile. *Epist. Mag. Vincentio contra flagellantes*, *Opera*, Anvers, 1706, t. II, col. 658, 659. Pierre d'Ailly lui écrivit dans le même sens. *Ad eumdem de eadem re, ibid.*, col. 659. Gerson, en effet, craignait de voir se répandre l'esprit sectaire qui animait ailleurs les flagellants. Il parle de ceux-ci en ces termes : *Sub hoc velamine ac prætextu pænitentiæ fiunt innumera mala, sicut experti testantur.*

Insurgunt hæreses, vilipenduntur proprii sacerdotes, contemnuntur confessores et pænitentia sacramentalis, extorquentur dolosis modis pecuniæ, otia quæ pigros occidunt nutriuntur. Silemus de furtis, de stupris et adulteriis. Contra sectam flagellantium, Opera, t. II, col. 660-664. De telles accusations ne concernaient nullement les pénitents de l'Aragon, mais s'appliquaient trop bien aux flagellants de l'Allemagne pour que le concile n'en tînt pas compte.

Quelques indices prouvaient, en effet, que la secte n'était pas morte; elle avait reparu un instant en 1372, Baronius, *Annales*, an. 1372, n. 33, et en 1400 dans les Pays-Bas. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. II, p. 403. Mais ce fut surtout dans la Thuringe et dans la Basse-Saxe qu'elle exerça sa funeste influence peu avant le concile, en 1414. Sans doute, ces nouveaux sectaires ne se manifestaient pas en public à la manière de leurs prédécesseurs du XIIIe et du XIVe siècle; mais ils étaient infectés de quelques-unes des pernicieuses erreurs de Wiclef. Baronius, *Annales*, an. 1414, n. 14, édit. Theiner, t. XXVII, p. 369. S'autorisant, eux aussi, de la fameuse lettre qu'ils croyaient avoir été apportée du ciel sur l'autel de saint Pierre à Jérusalem le 25 décembre 1348, ils soutenaient qu'une nouvelle économie religieuse, symboliquement figurée dans l'Évangile par le changement miraculeux de l'eau en vin aux noces de Cana, avait remplacé l'ancienne. Le baptême de sang, disaient-ils — et c'est ainsi qu'ils appelaient la flagellation qu'ils se donnaient volontairement — est beaucoup plus agréable à Dieu que le baptême d'eau. La flagellation est la vraie robe nuptiale qui rend digne de s'asseoir au banquet céleste; le sang ainsi répandu est plus précieux que celui des martyrs versé par les païens. Jointe à quelques prières et au jeûne rigoureux du vendredi, la flagellation remplace toute espèce de pénitence et tous les sacrements de l'Église; elle abolit le sacerdoce de la loi évangélique tout comme celui-ci avait remplacé celui de la loi mosaïque lorsque le Christ chassa du temple à coups de fouet les vendeurs et les acheteurs. Le clergé catholique, cause de tous les malheurs, ressemble au prêtre et au lévite qui descendirent de Jérusalem à Jéricho sans porter le moindre secours au voyageur maltraité par les brigands, tandis que les flagellants remplissent l'office du bon Samaritain en portant Jésus-Christ sur leurs épaules et en l'honorant par leur obéissance et leur piété.

Comme tant d'autres sectaires du moyen âge, ces flagellants de la Thuringe et de la Basse-Saxe témoignèrent un mépris absolu contre l'Église et le clergé; ils rejetaient les indulgences, la sépulture ecclésiastique, la prière pour les morts, toutes choses qui ne servaient qu'aux vivants pour remplir leur bourse; ils n'admettaient ni le purgatoire ni le culte des saints qu'ils traitaient d'idolâtres; ils s'opposèrent à la multiplication des fêtes, ne consentant à célébrer que celles de Noël et de l'Assomption: en fait de jeûne, ils n'acceptaient que celui du vendredi, qu'ils pratiquaient scrupuleusement même quand la fête de Noël tombait ce jour-là. Par ailleurs, afin de se soustraire aux poursuites et aux mesures répressives de l'inquisition, ils conservaient tous les dehors des catholiques et n'hésitaient pas, le cas échéant, à mentir et à se parjurer, sauf à expier ensuite ces péchés par une flagellation volontaire. Ils racontaient volontiers que les prophètes Hénoch et Élie avaient reparu dans le monde, l'un dans la personne d'un béghard qui avait péri sur le bûcher quelques années auparavant à Erfurt, l'autre dans la personne de leur maître Conrad Schmid, qui allait bientôt juger les vivants et les morts, car le jugement dernier était proche. Ils mêlaient ainsi les rêves du mysticisme aux erreurs doctrinales et à l'indiscipline ecclésiastique; ils étaient un danger pour la foi et pour l'Église. A Sangerhausen, en Thuringe, l'inquisiteur Henri Schonfeld, de l'ordre des frères prêcheurs, en convainquit plusieurs d'erreurs doctrinales, et dut, sur leur refus de se convertir, les livrer au bras séculier. Leur exécution par le feu ne réussit pas à supprimer radicalement le mal; car une trentaine d'années plus tard, en 1454, malgré les condamnations du concile de Constance et l'action des inquisiteurs, des flagellants reparurent dans les mêmes parages. On en arrêta plusieurs à Sangerhausen et à Aschersleben, qui se réclamaient encore de Conrad Schmid; beaucoup purent se sauver par la fuite; vingt-deux furent condamnés au bûcher; quant à ceux qui abjurèrent, ils durent désormais porter un vêtement spécial qui permît de les reconnaître. On en arrêta encore d'autres à Anhalt, en 1481. Cf. Lea, *A history of the Inquisition*, t. II, p. 408. Finalement ils disparurent de l'Allemagne comme ils avaient déjà disparu dans le reste de l'Europe. Ceux qui avaient paru un moment en Prusse, en 1445, ne semblent pas avoir partagé les erreurs des flagellants de la Thuringe et de la Saxe; car, loin d'être inquiétés et poursuivis, ils furent entourés de l'estime publique. Ceux qui parurent en Allemagne en 1501 n'étaient que des troupes de pénitents italiens, qui allaient de paroisse en paroisse, restant peu de temps dans chacune et menant une vie qui rappelait bien celle des flagellants pour certaines pratiques, mais qui ne comportait pas la flagellation; ils n'admettaient pas de femmes parmi eux, ne donnèrent lieu à aucun trouble et disparurent au bout de cinq ans.

I. SOURCES. — Elles se trouvent éparses dans des Chroniques, Annales ou Vies, dont nous ne signalerons que quelques-unes : Amalric Auger, *Actus romanorum pontificum*, dans Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, Rome, 1724, t. III, p. 475 sq.; Jean de Saint-Victor, *Vitæ Clementis V et Joannis XXII*, dans Bosquet, *Pontificum romanorum qui e Gallia oriundi, in ea sederunt, historia ab anno Christi 1305 ad annum 1394*, Paris, 1632, et dans Muratori, *Script. rer. ital.*, t. III, p. 500 sq.; Albert de Strasbourg, *Chronicon* (1273-1378), dans Urstisius, *Germaniæ historici illustres*, Francfort, 1585; Cornel. Zantfliet, *Chronicon*, dans Martène, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, Paris, 1724, t. V; Pierre de Herentals, *Vita Joannis XXII, Benedicti XII et Clementis VI*, dans Bosquet, *Pontif. rom... historia*; dans Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1693, t. I, et dans Muratori, *Script. rer. ital.*; *Chronicon Magdeburgense*, dans Meibom, *Res Germaniæ*, Helmstadt, 1688, et dans Mencken, *Scriptores rerum Germanicarum*, Leipzig, 1728, t. III; *Continuatio Guillelmi de Nangis*, dans d'Achéry, *Spicilegium*, Paris, 1655, t. III; *Qui gesta pontificum Tungrensium, Trajectensium et Leodiensium scripserunt, auctores præcipui*, dans Martène, *Vet. script. amplissima collectio*, t. IV; Trithème, *Chronicon insigne monasterii Hirsaugiensis* (830-1370), Bâle, 1559; *Annales Hirsaugienses* (1371-1514), édit. de Mabillon, Saint-Gall, 1680.

Parmi ces documents, ceux qui regardent les Pays-Bas et la Flandre ont été réunis par Smet, *Dits die excellente cronike van Vlaenderen*; *Die alder excellente cronycke van Brabant, Hollant, Seelant, Vlaenderen int general* (jusqu'en 1486), cf. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, Berlin, 1866; 2e édit., 1696; et ceux qui regardent l'Allemagne par Pertz, dans *Monumenta Germaniæ historica inde ab anno Christi 500 usque ad annum 1500*, Hanovre, 1826; Berlin, 1866, t. XVI

II. TRAVAUX. — Gerson, *Contra sectam flagellantium Opera*, Anvers, 1706, t. II, col. 660-661; Baronius, *Annales* édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1864 sq., t. XXII, p. 52-54; t. XXV, p. 171; t. XXVII, p. 369; d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 361-368; Boileau, *Histoire des flagellants*, Amsterdam, 1701; Thiers, *Critique de l'histoire des flagellants*, Paris, 1703; Förstemann, *Die christlichen Geisslergesselschaften*, Halle, 1828; Frusta, *Der Flagellantismus und die Jesuitenbeichte, historisch-psychologische Geschichte der Geisselungsintitute, Klosterzüchtigung*

und Beichtstuhlverrirungen, nach dem Italianischen, Stuttgart, 1834; Stumpf, *Historia flagellantium præcipue in Thuringia*, dans *Mittheil. histor. antiq. Thuring. Sächs.*, 1836; Schneegans, *Die grosse Geisselfahrt nach Strassburg im Jah. 1349*, Leipzig, 1840; Döllinger, *Der Weissagungsglaube in der christl. Zeit*, dans *Raumershistor. Taschenbuch*, 1871; Lechner, *Die grosse Geisselfahrt des Iahres 1349*, dans *Görres Ges. Histor. Iahrb.*, 1884; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I; Ersch et Gruber, *Encyklopädie*; *Kirchenlexikon*, t. IV; *Realencyklopädie*; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Topo-bibliographie*, col. 1104-1105.

G. Bareille.

FLAMARE, calviniste français, converti vers la fin du XVIIe siècle. Préoccupé de bonne heure par l'étude des antiquités chrétiennes, dans l'intention de défendre le calvinisme, il fut confié par ses parents à Matthieu de Larroque, pasteur de Rouen (✝ 1684). Ce ministre était de tendance irénique, et ses enfants se convertirent dans la suite. Les motifs qui décidèrent Flamare à abjurer le protestantisme furent les suivants : l'impossibilité de fixer une date précise où l'Église catholique aurait fait défection de l'Église primitive; l'inexactitude historique de cette défection; la réalité d'une séparation hérétique à l'origine de la Réforme. Voir *Conformité de la créance de l'Église catholique avec la créance de l'Église primitive; et différence de la créance de l'Église protestante d'avec l'une et l'autre, par M. de Flamare, prêtre*, 2 in-12, Rouen, 1701.

Mémoires de Trévoux, mai 1701, p. 35; Räss, *Die Convertiten*, t. IX, p. 1-6; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 745-746.

J. Dutilleul.

FLANDINO Ambroise, appelé Fiandino par Tiraboschi, et Ambroise de Naples par Toppi, célèbre prédicateur, théologien et controversiste de l'ordre de Saint-Augustin, naquit à Naples; il mourut le 24 septembre 1531. En 1514, il était provincial. En 1517, il fut nommé évêque suffragant de Mantoue, avec le titre d'*episcopus Lamoscnsis*. On a de lui : 1° *De immortalitate animæ contra Petrum Pomponatium, assertorem mortalitatis*, Mantoue, 1519; 2° *Conciones quadragesimales*, Venise, 1523. Il a laissé plusieurs ouvrages inédits, qui le placent parmi les premiers adversaires de Luther : 1° *Apologia pro Alexandro Aphrodisæo de fato contra Petrum Pomponatium*, écrit en 1519; 2° *Sermones per adventum usque ad Epiphaniam*; 3° *Conciones super salutationem angelicam et canticum Mariæ*; 4° *De tribus Magdalenis et unica Magdalena*; 5° *Apologia adversus Martinum Lutherum, quod non sit abroganda missa secundum consuetudinem romanæ Ecclesiæ ordinata, et quod verum sacerdotium a Christo sit translatum in Petrum et successores ejus, ac denique quod missa sit sacrificium*, écrit en 1520; 6° *Conflictationes de vera et catholica fide, quibus artes primo, et doli aspidis surdæ et lutheranorum deteguntur; demum quasi æneis tormentis infaustum, ac infame monstrum novem artubus compactum expugnatur*, écrit en 1531 avant sa mort qui arriva le 24 septembre de cette année; 7° *Examen vanitatis duodecim articulorum Martini Lutheri*. Ces ouvrages se conservent dans les bibliothèques de Vintimille, de Mantoue et de Parme.

Panfilo, *Chronica ordinis eremitarum sancti Augustini*, Rome, 1581, p. 109; Tafuri, *Istoria degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1750, t. III, p. 251-255; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 341-343; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milan, 1833, t. III, p. 413, 470; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentin, 1859, t. II, p. 23, 24; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1271, 1283 sq.

A. Palmieri.

FLATTERIE. La flatterie est une louange exagérée ou déraisonnable. Considérée au point de vue de sa moralité, elle est une faute contraire à la vertu que saint Thomas désigne sous le nom d'affabilité. *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. CXV. Cette vertu qui se rattache à la justice a pour objet de régler correctement nos relations avec nos semblables et pour but de les ordonner en les rendant faciles et agréables aux autres, sans néanmoins porter atteinte ni aux convenances ni aux lois morales. La flatterie lui est contraire, comme la superstition l'est à la religion, par excès en ce qu'elle exagère le devoir de plaire et le préfère aux obligations plus importantes imposées par la justice, la religion ou la charité.

La flatterie n'est que vénielle *ex genere suo*; flatter uniquement pour faire plaisir ou pour un but qui n'a rien de mauvais, n'est pas de soi contraire à la charité, donc n'est pas mortel. S. Thomas, *loc. cit.*, q. CXV, a. 2. Accidentellement, elle peut devenir grave : 1° par son objet, c'est-à-dire par suite du caractère moral de l'acte dont on fait compliment : louer un acte coupable est évidemment contraire à la charité que nous devons à Dieu, puisque c'est outrager sa justice qui toujours condamne le péché, comme il est contraire à la charité qui est due au prochain puisqu'elle le porte au péché en le louant de ses fautes; 2° par son but : quand on flatte le prochain afin de nuire à quelqu'un dans ses biens spirituels ou autres; la faute commise peut devenir mortelle quand le préjudice causé est sérieux; 3° par ses conséquences : quand la flatterie a pour résultat de porter au péché, même si ce résultat n'est pas expressément cherché. Elle constitue un scandale grave quand réellement elle est cause d'un péché mortel. Si le flatteur a prévu ce résultat et l'a provoqué sans raison suffisante, il en est moralement responsable. Cette influence malfaisante des flatteurs dont les paroles perfides poussent ou retiennent si souvent les hommes dans le péché leur a valu les anathèmes de l'Écriture, Prov., XXVI, 25, 28; XXVIII, 23; XXIX, 5, et le blâme énergique des moralistes. C'est aussi à cause d'elle que le flatteur (*palpo*) peut avoir comme tous les coopérateurs sa part de responsabilité dans les injustices qu'il fait commettre aux autres. Son influence étant de tout point semblable à celle du conseiller dont les avis poussent au péché, sa responsabilité est la même, variable selon qu'elle est certaine ou douteuse, variable aussi selon que le flatteur est cause principale du dommage ou seulement coopérateur du principal auteur.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. CXV; Jaugey, *Prælectiones theologiæ moralis, Tr. de quatuor virtutibus cardinalibus*, sect. II, part. III, c. IV.

V. Oblet.

FLAVIUS Melchior, cordelier de l'observance, appartenait à une famille noble d'Albi, les Flavy, suivant Goussaincourt; pour lui, il inscrivait sur le frontispice de ses ouvrages en français le nom de Melchior de Flavin. On a peu de détails précis sur sa vie : les auteurs rapportent, à la suite l'un de l'autre, qu'il avait entrepris plusieurs fois le pèlerinage de Terre Sainte et que le général Jean Calvi (1541-1547) l'envoya commissaire dans la province de l'Allemagne du Nord. Ses livres nous apprennent qu'il fut gardien du grand couvent de son ordre à Toulouse, pénitencier et prédicateur apostolique sous saint Pie V, prédicateur du roi Henri II. A l'époque de l'avènement au trône de Charles IX, il lui dédiait un *Discours sur la vraie religion*, dans lequel il promettait de lui offrir un travail plus important, qui parut sous le titre de *Liber de regno Dei, de quo Christus loquutus est per dies quadraginta, ...complectitur Epitome omnium mysteriorum Christi et Summam totius sacræ Scripturæ*, in-8°, Paris, 1566. Le P. Melchior publia encore : *Enarratio catholica cantici graduum per demegorias seu sectiones*, in-8°, Paris, 1568; *De*

l'estat des âmes après le trespas et comment elles vivent estans du corps séparées et des purgatoires qu'elles souffrent en ce monde, et en l'autre après icelle séparation, in-8°, Paris, 1570, 1584; Douai, 1606. Le protestant Dithmar Bleffkenus publia contre ce livre : *Refrigerium ex fontibus Israelis desumptum adversus purgatorium Melchioris Flavini monachi*, in-8°, Arnhem, 1610. On a encore du P. de Flavin un opuscule : *De la préparation à la mort en trois traictez...*, Paris, 1581. C'est une réédition, car à cette date l'auteur était mort, et déjà un de ses disciples avait publié les *Resolutiones in IV libros Sententiarum Joannis Duns sive Scoti, sub R. P. Melchiore Flavio, ordinis minorum gardiano magni conventus Tholosani... per Joannem Forsanum ejusdem ordinis*, in-8°, Paris, 1579; elles furent encore rééditées par le conventuel Salvator Bartolucci, à la fin de chaque volume des *Quæstiones scripti Oxoniensis super Sententiarum libros* de Scot, 4 in-8°, Venise, 1580. Dans ses *Resolutiones*, le P. Flavin fait mention d'un ouvrage *De orbis terræ concordia*, qu'il publia à Bâle en 1570, et qui parut aussi traduit en italien. Le second livre de cet ouvrage était consacré à la réfutation de l'Alcoran qu'il avait traduit de l'arabe. On vantait en effet sa connaissance des langues, pour laquelle il était fort estimé, ainsi que pour sa science et la sainteté de sa vie. Aussi quand le P. Melchior mourut au couvent de Sainte-Marie-des-Anges, dans les environs de Toulouse, on l'ensevelit près du fameux Olivier Maillard et la cour du parlement assista à ses obsèques. Ses contemporains lui attribuaient le don de prophétie pendant sa vie et celui des miracles après sa mort.

Gonzague, *De origine seraphicæ religionis*, Rome, 1587, p. 725; Goussaincourt, *Martyrologe des chevaliers de S. Jean de Jérusalem*, Paris, 1648, p. 339; Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650; Arthur du Moustier, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, au 17 mars; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1805.

P. Édouard d'Alençon.

FLEURY Claude, historien ecclésiastique, né à Paris en 1640, mort dans la même ville, en 1723.

Fils d'un avocat au conseil, Claude Fleury, qui avait fait ses études au collège de Clermont, entra d'abord au barreau et exerça une dizaine d'années. Durant cette période de sa vie, il étudia non seulement le droit français et le droit canonique, mais encore l'histoire religieuse et profane, les belles-lettres et les institutions de l'antiquité; il se lia aussi avec Bossuet qu'il rencontrait chez le premier président Guillaume de Lamoignon, dans la société que les contemporains appelaient l'Académie de M. de Lamoignon; enfin il commença à écrire : c'est alors qu'il écrivit l'*Histoire du droit français* et l'*Institution au droit ecclésiastique*, qu'il publiera seulement quelques années plus tard, et un *Discours sur Platon* qu'il lut à l'Académie de M. de Lamoignon, où il établissait les rapports de la morale socratique et de la morale évangélique.

Vers 1672, en des circonstances mal connues, il reçut la prêtrise et cette année même Bossuet le faisait entrer à la cour. Fleury devait y demeurer presque jusqu'à sa mort, sauf deux interruptions, l'une très brève de 1684 à 1689, l'autre de 1706 à 1715. En 1672, Bossuet l'avait fait accepter de Louis XIV comme précepteur des jeunes princes de Conti, dont l'éducation se mêlait fort à celle du Grand Dauphin, pour l'émulation de celui-ci; Fleury remplaçait le janséniste Lancelot qui avait démissionné afin de n'avoir pas à conduire ses élèves à la comédie. En 1680, cette tâche terminée, il devenait, toujours sur la recommandation de Bossuet, précepteur du comte de Vermandois, fils légitimé de Mlle de la Vallière. Ce jeune prince mourait trois ans après et Louis XIV nommait Fleury abbé de Loc-Dieu au diocèse de Rodez. De 1684 à 1689, il aida Bossuet dans l'administration de son diocèse, et c'est alors qu'il se lia avec Fénelon; puis après la révocation de l'édit de Nantes, il fut un des missionnaires qui évangélisèrent à la suite de Fénelon la Saintonge et le Poitou. En 1689, Fénelon, devenu précepteur du duc de Bourgogne, fit nommer Fleury sous-précepteur. Il exerça ces fonctions auprès des trois enfants de France, les ducs de Bourgogne, d'Anjou et du Berry, jusqu'en 1706; les deux derniers lui avaient été successivement confiés, ainsi qu'à Fénelon, en octobre 1690 et en août 1693. En 1698, il avait failli être compris dans la même disgrâce que Fénelon; il fallut l'intervention de Bossuet pour le sauver; Bossuet répondit de lui. Voir une *Lettre* de Bossuet à son neveu du 30 juin 1698. En 1706, l'instruction des princes terminée, Louis XIV donna le prieuré de Notre-Dame d'Argenteuil à Fleury qui l'accepta, mais résigna son abbaye de Loc-Dieu, pour ne pas cumuler. Le régent le rappela à la cour en 1715 comme confesseur de Louis XV; « il eut peine à consentir, » si l'on en croit Saint-Simon. *Mémoires*, édit. Chéruel, t. xiv, p. 107. Deux années plus tard, il mourait. Depuis 1696, il était de l'Académie; il avait remplacé La Bruyère; ce fut lui qui reçut Massillon en 1719.

Fleury a laissé de nombreux ouvrages. Son *Histoire du droit français* parut sans nom d'auteur en 1674, in-12, Paris. Dupin en donna une nouvelle édition, et la continua jusqu'en 1789 dans son *Précis historique du droit français*, in-12, Paris, 1826. En 1677, Fleury donna son *Institution au droit ecclésiastique*, sous ce titre : *Institution ...par feu M. Charles Bonel, docteur en droit canon à Langres, revue avec soin par M. de Massac, ancien avocat au Parlement*, in-12, Paris. Il en publia, sous son nom cette fois, une édition augmentée en 1687. Il y eut deux traductions espagnoles au début du xviiie siècle. Puis parurent les ouvrages composés par Fleury pour l'instruction de ses élèves, mais qui restèrent jusqu'au milieu du xixe siècle entre les mains de tous : *Les mœurs des Israélites*, in-12, Paris, 1681, dont M. Chérel a publié des extraits, in-12, Paris, 1912, en faisant à Fleury le mérite d'avoir eu le premier une conception profondément originale et d'avoir, avant Voltaire, traité, non des faits, mais des mœurs; *Les mœurs des chrétiens*, in-12, 1682, tableaux des traits édifiants répandus dans la Bible, dans l'Évangile et dans l'histoire des origines chrétiennes; ces deux ouvrages ont été réunis sous ce titre : *Les mœurs des Israélites et des chrétiens*, 3 in-12, an XI; enfin le *Grand catéchisme historique*, in-12, 1683, qui raconte la suite de la religion, de la création à la paix de l'Église. Il en parut une traduction latine en 1705 et une traduction espagnole en 1722. Enfin, en 1675, il exposait « par l'ordre d'une personne à laquelle il devait l'obéissance, » Bossuet probablement, ses vues sur l'enseignement et des critiques assez hardies sur les programmes et les procédés de son temps dans un *Traité du choix et de la méthode des études*, in-12, mais il ne le publia qu'en 1686. Ce livre fut bientôt traduit en italien et en espagnol. Dans la même période Fleury traduisit en latin, sous la direction de Bossuet, l'*Exposition de la foi catholique*; cette traduction parut en 1678, in-12, Anvers; elle fut réimprimée en 1680, avec un *Avertissement* de Bossuet, également en latin. Il composa encore un traité intitulé : *Devoirs des maîtres et des domestiques*, in-12, qui ne parut qu'en 1688 et où se trouve le règlement que le père de ses premiers élèves, le prince de Conti, janséniste zélé, avait donné aux gens de sa maison. Après sa première retraite, il écrivit une *Vie de Marguerite d'Arbouze, abbesse et réformatrice de l'abbaye du Val de Grâce*, in-8°, Paris, 1685, livre très utile, au jugement de Bossuet.

pour la direction des religieuses. Enfin, on a publié de lui un certain nombre d'ouvrages posthumes plus ou moins étendus. On les trouve, ainsi que les précédents dans les *Opuscules de l'abbé Fleury*, publiés par Rondet, 5 in-8°, Nîmes, 1780, dans les *Œuvres de l'abbé Fleury*, publiées par A. Martin, gr. in-8°, Paris, 1837 : ce sont des *Extraits de Platon*, des *Réflexions sur Machiavel*, des lettres, des discours académiques, des vers latins et des ouvrages également publiés à part : *Discours sur la prédication*, in-12, 1783; *Le soldat chrétien*, in-12, 1772; *Traité du droit public en France*, 4 in-12, 1769; un *Portrait de Louis de France, duc de Bourgogne* et des *Avis au duc de Bourgogne*, in-12, 1714. En 1807, l'abbé Émery publia encore sous ce titre : *Nouveaux opuscules de l'abbé Fleury*, in-12, Paris, des œuvres de Fleury, inédites ou inexactement publiées, entre autres, un *Discours sur les libertés de l'Église gallicane*, que Fleury avait écrit en 1690, mais qu'il n'avait pas publié. Une première édition en avait été donnée en 1724, mais avec des notes d'une telle violence contre les papes qu'elles ne sauraient guère être de Fleury. Plusieurs éditions avaient suivi plus ou moins modifiées. Émery donna l'édition authentique, d'après le manuscrit autographe. Le jurisconsulte Boucher d'Argis a donné également une ou deux éditions de plusieurs œuvres de Fleury.

Mais Fleury est connu surtout par son *Histoire ecclésiastique*, 20 in-4°, Paris, dont le Ier volume parut en 1691 et dont les autres se succédèrent jusqu'en 1723. Rondet en a donné une 2e édition en 1740, en y ajoutant une *Table générale*, in-4°. Le P. Fabre de l'Oratoire continua le travail de Fleury qui s'arrêtait à 1414 et le conduisit jusqu'en 1594, y ajoutant, à partir de 1726, 16 in-4°. Voir t. v, col. 2051. Dans la première partie du XIXe siècle, l'abbé Vidal découvrit à la Bibliothèque royale le manuscrit de trois livres inédits de l'*Histoire* de Fleury, publia, en 1836, une *Histoire du christianisme connue sous le nom d'ecclésiastique, par l'abbé Fleury, augmentée de quatre livres, comprenant l'histoire du XVe siècle publiée pour la première fois d'après le manuscrit de Fleury, appartenant à la Bibliothèque royale et continuée jusqu'au XVIIIe siècle par une société d'ecclésiastiques*, 6 gr. in-8°, Paris. Voir *Revue des questions historiques*, t. IV, p. 566. Les *Discours préliminaires*, mis par Fleury à son *Histoire*, ont été publiés à part, dès 1702.

L'*Histoire* de Fleury fut, jusqu'à Rohrbacher, consultée par tous. Pendant la Révolution, constitutionnels et réfractaires ne cessèrent de lui demander des arguments. Une traduction allemande en parut à Gœttingue, 17 in-4°, 1746 sq. Sainte-Beuve, qui le compare à Tillemont, son contemporain, *Port-Royal*, t. IV, p. 34, proclame Fleury « supérieur par la composition, par l'étendue du point de vue qu'il embrasse dans ses discours généraux, par l'honorable indépendance du jugement..., par le mélange de solidité et de douceur... » Mais la critique de Fleury n'est pas exempte d'erreurs; de plus, il est gallican et plus près du gallicanisme parlementaire que son protecteur Bossuet; son *Histoire*, son *Institution au droit ecclésiastique*, son *Discours sur les libertés de l'Église gallicane* sont à l'index. Au XVIIIe siècle, le jésuite Lanteaume faisait paraître des *Observations théologiques, historiques, critiques,... sur l'Histoire ecclésiastique de feu M. l'abbé Fleury*, 2 in-4°, Avignon, 1756, 1757; en 1802, l'ex-jésuite Rossignol publiait des *Réflexions sur l'Histoire*, etc., in-8°, Paris, 1802, etc.; mais Rohrbacher dépasse tous ces critiques par la violence de ses attaques; pour lui, Fleury ne comprend rien aux origines chrétiennes, au moyen âge, sollicite les textes, en un mot, apporte de l'inintelligence et met de la mauvaise foi. *Histoire universelle*, nouvelle édition revue par Mgr Fèvre, Paris, 1880, *Considérations générales*, t. I, p. 186. Jäger a également fait une critique de l'*Histoire ecclésiastique*, dans sa *Notice sur Claude Fleury, considéré comme historien de l'Église*, in-8°, Strasbourg, 1847.

Saint-Simon, *Mémoires*, t. XX, p. 2, fait de Fleury, le plus bel éloge : « Il était respectable, dit-il, par sa modestie, par sa piété sincère, éclairée, toujours soutenue, une douceur et une conversation charmantes et un désintéressement peu commun. »

En dehors des *Mémoires* du temps, des *Mémoires* de Saint-Simon, par exemple, qui renseignent surtout sur les séjours de Fleury à la cour, de la *Correspondance* de Bossuet, des ouvrages déjà cités, Moréri, *Dictionnaire*, t. V; Rondet, *Notice sur l'abbé Fleury*, en tête de son édition des *Opuscules*; A. Martini, *Essai sur la vie et les œuvres de Fleury*, en tête de son édition des *Œuvres*; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, *passim*; Druon, *Histoire de l'éducation des princes dans la maison des Bourbons de France*, 2 in-8°, Paris, 1897; Vanel, *L'abbé Fleury à l'index et la diplomatie du cardinal de Tencin*, dans le *Bulletin du diocèse de Lyon*, 1902, t. III, p. 143-149; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1173-1179.

C. CONSTANTIN.

FLORENCE (CONCILE DE). Le concile de Florence, suite et continuation régulière de celui de Bâle, voir t. I, col. 113 sq., compte comme XVIe ou XVIIe concile œcuménique, suivant que l'on admet ou pas l'œcuménicité du concile de Constance. Il se divise en trois périodes dont chacune porte le nom de la ville où successivement il se trouva transporté : Ferrare, Florence, Rome (Latran). Officiellement ouvert le 8 janvier 1438, il ne se termina que le 4 août 1445. Ces trois phases du concile de l'*Union*, comme on l'appelle souvent, forment aussi tout naturellement les trois grandes parties de cet article. — I. Ferrare. II. Florence. III. Rome.

I. FERRARE (8 janvier 1438 au 10 janvier 1439). — 1° *Causes du concile.* — Tandis qu'à Bâle, le concile, d'une part entravé par les légitimes difficultés que ne cessait de lui créer le pape et de l'autre poussé par l'esprit des docteurs parisiens, se jetait de plus en plus dans des voies schismatiques et révolutionnaires, se laissait envahir par l'élément démocratique qui l'entraînait à commettre fautes sur fautes et, de ce fait, depuis sa pénible ouverture, le 23 juillet 1431, semblait comme frappé de stérilité, Eugène IV, lui, malgré les innombrables difficultés politiques et religieuses contre lesquelles il se débattait, n'était pas sans agir. Les Pères de Bâle avaient surtout comme objectifs de leurs tumultueuses séances la réforme de l'Église et l'hérésie hussite. Sans, certes, fermer l'oreille aux ouvertures que les grecs leur faisaient en vue de l'union des Églises, ils ne suivaient pas, cependant, avec une attention particulière, cette affaire, oubliaient d'envoyer des instructions à leurs ambassadeurs à Constantinople, puis, par trop visiblement, cherchaient à attirer les grecs à eux, moins pour trouver un terrain d'entente en faveur de l'union désirée que pour être par là plus forts dans leur lutte contre le pape. Ce fut, au contraire, le grand mérite d'Eugène IV de saisir avec clarté la situation du moment et de chercher, avant même le sien propre, l'intérêt de l'Église. Ce fut aussi la cause de son succès religieux qui fut, par surcroît, celle de son triomphe personnel.

Il avait, en effet, surgi entre 1431 et 1437, à côté de la question qui passionnait toujours les esprits : la réforme de l'Église, une nouvelle question non moins importante, celle des grecs. Sous la menace des Turcs qui campaient déjà aux portes de la capitale, les Byzantins comprirent qu'ils n'avaient plus chance de vaincre que s'ils se tournaient une fois encore vers Rome et lui demandaient secours et argent. L'union

de leur Église à l'Église latine était la seule condition d'une entente durable et féconde. Et c'est pourquoi, dans les classes élevées, il existait, à cette date, chez les grecs, tout un courant favorable à un rapprochement. Si pour les empereurs c'était pure affaire politique, si, incontestablement, beaucoup, dans l'Église et dans l'État, étaient franchement hostiles à tout projet d'union avec les latins, et, au fond de leur cœur, n'étaient pas loin de préférer le « turban à la tiare, » il y avait cependant des esprits élevés, des patriotes sincères qui trouvaient assez insignifiantes les raisons qui séparaient les deux Églises et souverainement fortes les raisons qui militaient en faveur de l'union. Jusque dans les couvents de l'Athos, on comptait des partisans déterminés de cette orientation nouvelle qui applaudissaient aux efforts tentés pour sauver par cette politique l'empire et sa civilisation. En 1433, les négociations qui traînaient depuis 1417 furent activement reprises et ne contribuèrent pas peu à jeter au sein du concile de Bâle la désunion la plus complète. Chacun se mit à envoyer et à recevoir des ambassadeurs : les Pères, le pape et l'empereur. Isidore de Kiev arriva à Bâle en juillet 1434, tandis qu'Eugène IV expédiait à Constantinople Christophe Garatoni. Très habilement, le souverain pontife offrit de tenir le concile à Sainte-Sophie même et demanda qu'on invitât à ces solennelles assises l'empereur de Trébizonde. Cette ambassade, admirablement reçue, fit sur l'empereur une excellente impression et revint à Florence où le pape avait été forcé par les événements romains de se réfugier, accompagnée de Georges et d'Emmanuel Dishypatos.

Les pourparlers auraient sans doute abouti sans les Pères de Bâle qui, à aucun prix, ne voulaient de Constantinople comme lieu de réunion et intriguaient en faveur de Bâle, d'Avignon ou d'une ville quelconque de Savoie comme siège du futur concile. Sur cette question, les intérêts d'Eugène IV et de Jean Paléologue étaient identiques. Ni l'un ni l'autre ne voulaient de ces pays excentriques. Ils réclamaient au moins une ville maritime et en Italie. Pendant ce temps, à Bâle, au cours des XXIVe et XXVe sessions, des luttes ardentes se livraient sur la question de savoir où aurait lieu le concile des grecs. La majorité tint ferme et maintint ses décisions antérieures; mais une minorité, bientôt soutenue et approuvée par le pape, se détacha et se rallia au désir exprimé par Eugène IV et par Jean. Ces luttes, naturellement, ne firent que rapprocher de plus en plus le pape et l'empereur. Finalement Ferrare fut la ville désignée par Eugène IV et acceptée par les grecs. C'est alors que, devant les menaces du concile qui osa citer à sa barre le souverain pontife, celui-ci, se sentant de plus en plus fort, assuré d'une minorité à Bâle et de l'appui bienveillant du marquis de Ferrare, publia le 18 septembre 1437 la bulle *Doctoris gentium* dans laquelle il mettait en garde le concile contre ses audacieuses doctrines et menaçait de transférer l'assemblée à Ferrare. Ce n'était là, du reste, de la part du pape, qu'une mesure de déférence et une manifestation platonique à l'égard du concile, car déjà l'accord était fait à cette date entre Eugène IV et l'empereur, et les navires pontificaux faisaient voile vers Byzance depuis le mois de juillet 1437 pour aller chercher les grecs, leur apportant en même temps des soldats, de l'argent et des assurances positives.

Dès que la bulle du 18 septembre fut connue à Bâle, les fureurs contre Eugène IV redoublèrent naturellement. La bulle fut déclarée nulle et le pape fut menacé de suspense et de déposition. Seulement les Pères voyaient plusieurs des leurs, et des plus grands, les abandonner. Cesarini, Nicolas de Cuse, les légats s'abstinrent, dès le 1er octobre 1437, d'assister au concile et, peu après, le 20 décembre, quittèrent la ville. Pendant ce temps, après avoir signé avec les ambassadeurs du pape un traité réglant tous les points du voyage et du séjour en Europe, les grecs s'embarquèrent au mois de novembre pour Venise. C'est alors que, le 1er janvier 1438, Eugène IV prononça définitivement la translation du concile à Ferrare et désigna comme jour d'ouverture le 8 janvier, par la bulle *Pridem ex justis*.

2° *Personnages présents*. — Lorsque, le 1er janvier 1438, le pape lança les lettres de convocation pour le concile de Ferrare, il était à Bologne. Dès le lendemain, 2 janvier, il envoya à Ferrare Nicolas Albergati, évêque de Bologne, cardinal de Sainte-Croix de Jérusalem, comme légat, pour y ouvrir et présider le synode en attendant sa venue et celle des grecs. Lui-même, du reste, ne tarda pas à arriver. Le 24 janvier, il était à Ferrare et tout de suite se mit à l'œuvre pour préparer les séances. Bientôt, de divers points, surtout d'Italie — car la France et l'Allemagne s'abstinrent — évêques, abbés, moines, prêtres et laïcs affluèrent. Le 9 janvier, le cardinal Cesarini partit de Bâle et peu de temps après fit, à son tour, son entrée au concile, venant directement de Bâle d'où il apportait, avec les nouvelles les plus déplorables sur les Pères révoltés, l'appui de sa haute autorité scientifique et morale. Enfin, le 8 février, les grecs mettaient pieds à Venise et bientôt, après la solennelle réception du doge, se dirigèrent sur Ferrare où l'empereur arriva le 4 mars et le patriarche le 7.

Jamais le monde n'avait vu pareille et plus magnifique assemblée dans une ville d'Occident. Il faut avoir contemplé les merveilleuses fresques de Benozzo Gozzoli au palais Ricardi à Florence pour se rendre compte de l'impression que firent sur les contemporains ces assises de la chrétienté latine et grecque. Les latins étaient représentés par le pape Eugène IV, entouré d'une foule d'évêques, de prêtres et de laïcs parmi lesquels il en était de célèbres et qui prirent une part active au concile. C'était tout d'abord le cardinal Julien Cesarini dont la situation était hors de pair à cause de son passé, de son savoir et des situations qu'il avait occupées. Agé seulement de quarante-neuf ans environ, il était cardinal depuis 1426. Tour à tour, en attendant qu'il allât mourir à Varna, le 10 novembre 1444, il avait été envoyé par Martin V prêcher la croisade en Pologne, en Hongrie et en Bohême, puis par Eugène IV comme légat en Allemagne pour lutter contre les hussites. Après le douloureux et retentissant échec des troupes pontificales à la bataille de Taus, il s'en était allé présider le concile de Bâle et avait fait les plus nobles efforts pour amener entre le souverain pontife et les Pères un rapprochement nécessaire. De toutes ses forces, avec toute sa science et tout son cœur, il avait travaillé à éviter le schisme quand il fut obligé de quitter Bâle pour Ferrare. Là comme à Florence il fut constamment à la peine et ne ménagea ni son temps, ni sa science, ni son argent pour faire œuvre utile, pacifique et féconde.

A ses côtés, Albergati, cardinal de Sainte-Croix, n'avait guère une situation moindre. Ce chartreux était déjà un vieillard de soixante-trois ans dont le passé n'était pas sans gloire et dont la sainteté était si réputée qu'il fut béatifié. Il avait autrefois rempli plusieurs missions diplomatiques en France, en Angleterre, en Italie et, en 1433, avait été nommé légat-président du concile de Bâle. Quand Eugène IV le choisit comme président du concile, il venait de remporter un important triomphe diplomatique en réconciliant Charles VII et le duc de Bourgogne. Voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 1396. Les autres cardinaux latins ne prirent

aucune part active aux délibérations. Ils ne firent qu'assister le pape et signer les protocoles. C'étaient le vieux Branda Castiglione, cardinal de Plaisance, âgé de quatre-vingt-huit ans; le neveu d'Eugène IV, François Condolmario, cardinal de Saint-Clément, d'abord vice-camérier, puis cardinal, camerlingue de la sainte Église; Angelotto de' Foschi, évêque d'Anagni, puis de Cava, cardinal de Saint-Marc; Giordano Orsini, cardinal-évêque de Sabine; Prosper Colonna, cardinal de Saint-Georges *in Velabro*, neveu de Martin V; Antoine Correr, cardinal de Bologne, puis de Porto et enfin d'Ostie, ami de jeunesse du pape.

Mais, à côté d'eux, quelques personnages de second ordre ont joué un rôle important. Ce fut Ambroise Traversari, ami d'Eugène IV, général des camaldules, qui alla, au nom du pape, saluer les grecs à Venise; Jean de Raguse ou de Monténégro, provincial des dominicains de Lombardie; Jean Caffarelli, évêque de Forli; Nicolas Sagundino, de Négrepont, secrétaire ducal à Venise, célèbre polyglotte qui fut l'interprète habituel des délibérations; enfin et surtout, André de Constantinople, archevêque de Rhodes, et Jean de Torquemada. Le premier, un dominicain, maître du sacré palais, tout nouvellement fait archevêque, avait été un des nonces envoyés par Eugène IV, au lendemain de l'affichage des placards à Rome, le 6 juin 1432, pour porter au concile de Bâle les propositions du pape. Dès cette époque, il s'était montré ardent partisan de l'union grecque et tout dévoué à la réforme de l'Église. Théologien de grand renom, versé dans la connaissance des Pères grecs et latins, il allait être une des lumières du concile et un des ardents défenseurs des latins. Quant au dominicain espagnol Jean de Torquemada, il est assez connu pour que nous n'ayons pas à insister sur sa personne. Né à Valladolid en 1388, il avait été ambassadeur du roi de Castille au concile de Bâle. Devenu maître du sacré palais, il fut, lors de la translation du concile à Ferrare, accrédité auprès du même roi. Dès 1439 il allait devenir cardinal. Parmi les laïcs, le nom d'André de Santa Croce, avocat du consistoire apostolique, est demeuré connu grâce à l'histoire du concile, auquel il assista personnellement, qu'il a racontée sous la forme d'un dialogue avec un sien ami.

Du côté des grecs, l'assemblée était plus magnifique encore. Tandis qu'aucun souverain européen ne siégeait à côté d'Eugène IV, l'empereur était là avec son fils Démétrius. Malheureusement, entre tous ces représentants de l'Église byzantine, les dissensions étaient profondes. Les uns voulaient l'union, les autres la rejetaient avant toute discussion; les uns venaient en Italie pour des motifs purement politiques, quelques-uns par conviction, les autres forcés par le pouvoir suprême et attirés seulement par l'espérance d'un profit pécuniaire. Jean VIII Paléologue, qui régnait depuis 1423, était tout dévoué à l'union pourvu que l'Occident lui offrît les secours dont il avait besoin. Sachant par expérience que les discussions théologiques n'amèneraient aucun résultat, il chercha longtemps à esquiver la lutte. Il aurait voulu que l'union fût votée en bloc, sans examen théologique préalable, et repartir ensuite au plus vite pour Byzance. Son fils Démétrius, au contraire, était violemment antiunioniste; du reste, par ailleurs, assez peu intelligent et très ambitieux; sa conduite n'alla pas sans encourager les partisans de l'opposition à l'union et, certainement, sa politique religieuse eut, à l'encontre de celle de son père, les plus fâcheux résultats. A Ferrare comme à Florence il se tint par calcul en dehors de toutes les discussions religieuses et ce ne fut qu'à son retour à Constantinople qu'il se déclara chef d'un parti politique et religieux au fond tout dévoué au Turc. C'était une belle figure que celle du vieux patriarche Joseph II. Depuis 1416 sur le trône de Byzance, il avait toujours désiré l'union et avait travaillé constamment à la réaliser. Sans doute, il y avait peut-être chez lui une arrière-pensée politique, et cette pensée, c'était l'espoir que l'union libérerait un peu l'Église grecque de la contrainte impériale; mais ce n'était là pour lui qu'un argument secondaire. Il semble bien qu'il voulut l'union pour des motifs avant tout religieux. Quand il se mit en route, Joseph était déjà très malade. Il put pressentir qu'il ne reviendrait pas mourir à Byzance. Le voyage l'acheva en effet. Il mourut à Florence en 1439.

Les deux grandes figures grecques du concile sont assurément du côté unioniste Bessarion, du côté antiunioniste Marc d'Éphèse. Né vers 1395, archevêque de Nicée, ami personnel de l'empereur, l'un des plus savants théologiens de son temps, Bessarion fut, durant tout le concile, le grand défenseur de l'union comme le grand docteur de son Église. Chez cet intellectuel, l'union était avant tout affaire religieuse et conviction raisonnée. Aussi, quand il eut signé l'acte d'union, y conforma-t-il pratiquement sa conduite. Obligé pour sa foi d'abandonner l'Orient, il vint résider en Italie et mourut cardinal. Voir t. II, col. 801. Marc Eugenikos, métropolitain d'Éphèse, moine comme Bessarion, ne semble pas avoir eu la grande âme de son illustre contradicteur. Dès avant le concile il s'était toujours montré très hostile aux latins. Aussi ne vint-il en Italie que par contrainte et très décidé à lutter de tout son pouvoir contre l'union. Avec une fougue et une activité extraordinaires, il prit la tête du mouvement d'opposition et fut le seul évêque qui refusa de signer le décret d'union. Lui aussi était grand théologien et excellent canoniste. L'historien Ducas l'appelle « une règle et une coupe inamovible dans la science et les décrets du concile. » Très populaire à Byzance, il devint, après le concile, le centre de toute l'agitation anticonciliaire, fut enfermé en prison par ordre de l'empereur et mourut vers 1443 en anathématisant les unionistes, « transgresseurs des lois des ancêtres, gens très scélérats, dignes de la mort éternelle. »

Parmi les autres membres de l'Église grecque qui prirent une part active au concile, il faut citer, après Bessarion et Marc d'Éphèse, un prêtre de talent, secrétaire de l'empereur et grand-custode de Sainte-Sophie, Théodore Xanthopulos; Balsamon; Dorothée, archevêque de Mytilène, qui nous a laissé une histoire du concile écrite dans le sens unioniste; Antoine, archevêque d'Héraclée, antiunioniste; Dosithée, évêque de Monembasie; Georges Scholarios, alors simple laïc, mais déjà l'ami et le disciple de Marc d'Éphèse dont plus tard il sera l'héritier et le continuateur. A Florence, il signa le décret d'union, mais il faut lire les deux discours qu'il prononça, chef-d'œuvre d'opportunisme, pour se rendre compte que l'acceptation par Scholarios du fait accompli n'était, pour lui comme pour beaucoup d'autres, qu'affaire d'un moment, simple concession au pouvoir pour avoir de l'argent et rentrer chez soi. Enfin deux unionistes de grand mérite ont droit à une mention spéciale : c'est le futur patriarche de Constantinople, alors protosyncelle de Joseph, Grégoire Mammas, et le fameux Isidore de Kiev. Grégoire était bien placé pour connaître les deux mondes auxquels il s'adressait. Né en Calabre, il avait appris de bonne heure sur cette terre gréco-latine à comprendre l'Église romaine et les bienfaits de l'union, et il est bien probable que, durant les longues années qu'il passa dans son monastère, c'est en vue de l'union rêvée qu'il étudia les Pères grecs et latins. En tout cas, il suivit le parti de Bessarion et d'Isidore de Russie et mourut dans la foi romaine, à Rome, en 1459, patriarche de Constantinople depuis 1443. Quant à

Isidore de Russie ou de Kiev, il fut élevé par l'empereur sur le siège de Kiev pour attirer au concile et à l'union la Russie. Déjà Jean VIII l'avait envoyé comme ambassadeur à Bâle et c'est à même fin qu'il l'envoya à Moscou. Comme Bessarion, c'était un lettré, un humaniste; c'était, en outre, un homme d'action. Pendant tout le concile, il fut l'intermédiaire constant entre le pape et l'empereur; il fut aussi, parmi les grecs, un des ouvriers les plus habiles de la réconciliation. Après le retour de ceux-ci à Byzance, il devint conseiller habituel de l'empereur, le chef du parti opposé à Marc d'Éphèse et le grand promoteur de l'union qui, grâce à lui et par lui, fut enfin solennellement proclamée à Sainte-Sophie en 1452. Il alla mourir à Rome après avoir héroïquement défendu, le 30 mai 1453, la pointe du Séraï.

3° *Questions traitées.* — Par la bulle du 2 janvier 1438, Eugène IV ordonnait au cardinal Albergati d'aller à Ferrare pour présider le concile, qui aurait à s'occuper de trois choses : l'union, la réforme de l'Église et le rétablissement de la paix parmi les peuples chrétiens. C'étaient les trois points déjà soumis au concile de Bâle. En réalité, à Ferrare, on ne s'occupa que du premier. Comme le pape l'avait ordonné, le concile s'ouvrit, le 8 janvier 1438, par une cérémonie religieuse et la 1re session eut lieu le 10 du même mois. La période de Ferrare devait compter seize sessions. Malgré cette première ouverture solennelle, on peut dire cependant que le concile ne commença véritablement qu'à l'arrivée des grecs et aux cérémonies qui eurent lieu à cette occasion, le 9 avril 1438. Durant les trois premiers mois de l'année, les Pères ne s'occupèrent que de préparer le travail du concile et de régler certaines affaires de procédure. Le 10 janvier, on lut le décret de translation du synode de Bâle à Ferrare, on déclara nul tout ce que pourraient faire les Pères, sauf dans la question hussite, enfin on déclara que toutes les peines fulminées contre les Pères de Ferrare par ceux de Bâle étaient et seraient déclarées nulles, sans valeur légale. C'est sur ces entrefaites que, le 24 janvier, en même temps qu'il entrait à Ferrare, Eugène IV fut suspendu par la faction de Bâle dans la XXXIe session. Le gant était ainsi jeté par les évêques schismatiques; c'était, à cette heure, sans conséquence aucune. Les 8 et 10 janvier, le pape put, sans trop s'occuper de ce qui se passait à Bâle, tenir deux congrégations pour régler les questions de préséance et le mode de délibération. On décida de partager tous les membres du synode en trois classes (*status*) : les cardinaux, les archevêques et évêques; les abbés et prélats; les docteurs et autres théologiens. Pour qu'une décision fût valable, elle devait recueillir les deux tiers des voix de chaque classe. Enfin, le 15 février, eut lieu, sous la présidence même du pape, la IIe session officielle, qui compta soixante-douze évêques. Les Pères de Bâle furent excommuniés, privés de leurs bénéfices et inhabiles à en acquérir d'autres. Les magistrats de la ville étaient menacés de la même peine et Bâle serait mise en interdit si, dans les trente jours, ils n'avaient pas dissous le concile et renvoyé les Pères chez eux. Défense était faite à qui que ce fût d'aller à Bâle ou d'envoyer des secours aux révoltés. Ceux-ci, en se soumettant, pourraient obtenir leur pardon.

C'est alors que les grecs arrivèrent à Venise. Au dire de Syropulos, grand dignitaire de l'Église grecque tout gagné à Marc d'Éphèse, dès ce moment il y aurait eu, parmi les Orientaux, de graves dissensions, non seulement au sujet de l'opportunité de l'union projetée, mais même pour le choix de la ville où se tenait le concile. Sur ce dernier point, le renseignement de Syropulos ne paraît pas exact, s'il dit vrai sur le premier. La question de Ferrare avait été tranchée dès avant le départ des grecs de Byzance et acceptée d'un commun accord. Malheureusement, les discussions portaient sur le projet même qu'on venait sensément réaliser et là était la grave difficulté. On peut dire qu'avant d'avoir ouvert la discussion, chacun avait pris position dans un sens ou dans l'autre et toute la tactique des antiunionistes va désormais consister à faire de l'obstruction.

Cette manœuvre se fit jour d'abord sur la question protocolaire. Si l'arrivée de l'empereur, le 4 mars, se passa sans incident, il n'en alla pas de même de celle du patriarche, le 7. Tout unioniste qu'était Joseph, il ne voulait pas se prêter pour lui et le haut clergé au baisement de la mule. Il fut donc décidé qu'il baiserait la joue du pape, les autres évêques la main et que le reste des ecclésiastiques le saluerait de loin. C'était probablement de la part du patriarche une concession à son entourage. Ce point réglé, d'autres difficultés surgirent. Et d'abord, l'argent. Le pape avait envoyé des sommes importantes à Venise. Il en fallut de nouvelles pour satisfaire les grecs. Non seulement ils furent logés et nourris, mais ils exigèrent de l'argent. Finalement on leur en donna. Après quoi, l'empereur demanda que les princes d'Occident assistassent au concile. C'était, dans la situation politique du moment, pure impossibilité. Cependant, pour le contenter, Eugène IV convoqua, par lettres et par l'envoi de légats, les princes temporels. Enfin, il fallut trancher la question cérémonielle et le rang des préséances, ce qui ne fut pas chose aisée. Après de longs pourparlers, on décida que le concile se tiendrait dans la cathédrale Saint-Georges. Les latins auraient le côté de l'évangile, les grecs le côté de l'épître. L'empereur aurait voulu avoir le pas sur le pape, ce qui lui fut refusé; mais on lui établit un siège un peu plus bas que celui du pape, du côté des grecs. Au-dessous de son trône on plaça celui du despote Démétrius, puis le siège du patriarche en tout semblable à celui d'Eugène IV, mais un peu moins élevé; enfin plus loin, les sièges des métropolitains, des évêques, etc. Du côté latin, la disposition était en tout semblable. Le pape, primitivement, aurait voulu siéger seul et au milieu des deux groupes. Par conciliation, il laissa transporter son trône du côté des latins, mais exigea qu'il fût plus haut que tous les autres. Au-dessous du trône pontifical, à égale hauteur de celui de Jean VIII, on plaça le siège de l'empereur d'Occident qui resta vide, Sigismond étant mort le 9 décembre précédent; puis, plus bas et par ordre, les sièges des cardinaux, des archevêques, des évêques. Après ces laborieux pourparlers, le concile s'ouvrit le 9 avril, sous la présidence du pape et en présence de tout le clergé grec et latin. Seul manquait à cette cérémonie le patriarche Joseph déjà très malade. Mais il fit lire une déclaration par laquelle il reconnaissait le concile. Le pape, de son côté, fit donner lecture de la bulle en grec et en latin annonçant l'arrivée des grecs et la célébration du concile.

Après cette pompeuse cérémonie, les choses en restèrent là jusqu'au 8 octobre. Les grecs ne voulaient rien commencer avant l'arrivée des princes temporels qui ne donnaient aucun signe de vie, avant aussi l'arrivée des Pères de Bâle. Autant dire qu'on cherchait tous les moyens de temporiser. Tandis que l'empereur passait son temps à la chasse, le cardinal Cesarini essayait de rapprocher grecs et latins en leur offrant des dîners. Eugène IV s'impatientait. Finalement, après de longs délais on s'entendit pour nommer une commission mi-grecque mi-latine, où l'on s'occuperait à discuter les points controversés, à savoir : la procession du Saint-Esprit, les azymes, le purgatoire, la primauté du pape. Deux seuls commissaires de chaque côté devaient prendre la parole en ces réunions; les autres devaient simplement assister

aux discussions. Les grecs choisirent pour les représenter Bessarion et Marc d'Éphèse; les latins, le cardinal Julien Cesarini et Torquemada. Ces réunions-là eurent lieu dans l'église des fransciscains. Elles furent inaugurées par un discours de Cesarini sur l'union. Seulement, elles ne pouvaient aboutir à aucun résultat pratique. L'empereur avait fait défense aux grecs de traiter les points controversés. Il fallut quatre réunions préliminaires avant que Jean VIII se décidât à laisser discuter la question du purgatoire. On était au 4 juin. En vérité, la question était assez secondaire. D'abord, grecs et latins admettaient ce point de foi; ils ne différaient que sur le mode des peines, les uns affirmant qu'il y avait au purgatoire un feu semblable à celui de l'enfer; les autres, au contraire, qu'il n'y avait que des souffrances expiatrices. Voir FEU DU PURGATOIRE. Puis, même sur cette question, les grecs n'étaient pas d'accord entre eux. Bessarion, Marc d'Éphèse, Grégoire Mammas ne s'entendaient pas et changeaient d'avis d'un jour à l'autre. Tous, au surplus, refusaient de faire connaître nettement la doctrine de leur Église à ce sujet et sur le point de savoir si, oui ou non, le châtiment et le bonheur des damnés et des élus était complet avant la résurrection. C'est alors que l'empereur, pour donner un semblant de satisfaction aux latins, fit publier, le 17 juillet 1438, une déclaration composée par Bessarion et Marc d'Éphèse et revue par lui, qui était ainsi conçue : « Les justes jouissent dans leurs âmes, dès la mort, de toute la félicité dont les âmes sont capables; mais, après la résurrection il s'ajoute encore quelque chose à cette félicité, à savoir, la glorification du corps qui brillera comme le soleil. » Ces vaines discussions n'avaient aucune utilité en l'espèce et ne faisaient que permettre de traîner les choses en longueur. Les esprits s'aigrissaient dans l'attente, et, par surcroît, la peste avait fait son apparition à Ferrare. Il y eut de nombreux morts. Isidore de Kiev, qui était arrivé le 15 août, perdit beaucoup de monde de sa suite; Denys de Sarde, représentant du patriarche de Jérusalem, mourut. C'était le désarroi. Les antiunionistes, dont Marc d'Éphèse et l'archevêque d'Héraclée, espéraient que la maladie mettrait fin aux débats et, dans cette espérance, quittèrent même subrepticement Ferrare. Il fallut aller à leur recherche et les ramener de vive force. L'empereur dut s'interposer et interdire aux grecs de sortir de la ville.

Incontestablement, il fallait en finir. Aussi décidat-on d'un commun accord que la véritable Ire session du concile aurait lieu le 8 octobre. Entre temps, on prépara un programme. Une double commission fut nommée, composée du côté des grecs de six membres qui auraient charge d'attaquer les croyances et les coutumes latines controversées : c'étaient Bessarion, Marc d'Éphèse, Isidore de Kiev, Balsamon, Théodore Xanthopulos et Georges Gémiste; six membres aussi du côté des latins furent choisis : Julien Cesarini, Albergati, André de Rhodes, Jean de Forli, Pierre Perquerii, Jean de Saint-Thomas. Quant au programme, les grecs, contre l'avis de Bessarion, décidèrent de poser, avant toute discussion, cette question qu'ils jugeaient essentielle et qui n'était en réalité qu'accessoire : « Est-il permis d'insérer un seul mot nouveau au symbole? » Bessarion, plus logique, aurait, au contraire, voulu qu'on discutât tout simplement si, oui ou non, l'addition du *Filioque* était dogmatiquement exacte. Néanmoins, ce fut l'avis de Marc d'Éphèse qui l'emporta. En secret, il espérait bien qu'en répondant négativement à la première question, on arrêterait du coup tous les pourparlers et on éviterait ainsi toute autre discussion.

La session du 8 octobre se tint dans la chapelle du pape alors malade et fut uniquement occupée par un grand discours de Bessarion dans lequel, sans toucher à aucun des points controversés, il fit l'éloge de l'union, la montra possible et infiniment désirable. Adroitement, il sut adresser à chacun un compliment et tâcha de gagner tous ses auditeurs à sa conviction personnelle. Dans la IIe session, le 10 octobre, André de Rhodes répondit à Bessarion et fit à son tour l'éloge des grecs.

Ce fut dans la IIIe session du concile, le 14 octobre, que la question préjudicielle fut introduite. Elle visait la doctrine du *Filioque*. Marc d'Éphèse attaqua violemment l'Église latine, lui imputa le schisme et demanda la suppression de l'adjonction, qu'elle fût exacte ou non. André de Rhodes répondit et, durant toute la session ainsi que le lendemain, la discussion continua sur ce seul sujet.

Le 16 octobre, après une dispute assez vive entre grecs et latins, eut lieu la Ve session. Marc d'Éphèse apporta les preuves de toutes les affirmations qu'il avait émises contre la licéité du *Filioque*. André de Rhodes lui répondit dans les VIe et VIIe sessions, les 20 et 25 octobre, et prouva que l'addition contestée était moins une addition qu'une explication, un éclaircissement, contenu dans les mots *ex Patre*; qu'un éclaircissement de la sorte ne pouvait et n'avait pas été interdit par les conciles et qu'enfin l'Église romaine avait le droit d'ajouter de pareils éclaircissements au symbole, qu'à cela il y avait des précédents et que, du reste, Photius lui-même n'avait jamais attaqué les latins à ce sujet.

A la VIIIe session, le 1er novembre, Bessarion entra en lice. Lui non plus n'était pas partisan de l'addition et ne voulut pas admettre la distinction d'André entre addition et explication. Pour lui, au surplus, il y avait véritable addition parce que l'explication était prise en dehors du texte même. Mais, pas plus que Marc d'Éphèse, il ne contestait l'exactitude dogmatique de la formule discutée. Dans la IXe session, le 4 novembre, Bessarion continua son argumentation, favorable aux grecs et très vive contre André de Rhodes qui voulut répondre et s'embrouilla pas mal en se lançant dans les preuves de la procession du Saint-Esprit par le Fils, ce qui n'était pas le sujet. Ce fut Jean, évêque de Forli, qui vint au secours d'André de Rhodes, le 8 novembre, à la Xe session; puis le cardinal Cesarini lui-même, le 11 novembre, à la session suivante. Évidemment on piétinait sur place. Jean reprit la thèse d'André de Rhodes, prétendant qu'il n'y avait pas addition, mais explication, que ce qu'avaient fait les trois premiers conciles d'autres pouvaient le faire, que l'essentiel était qu'on gardât le dogme intact. Quant à Cesarini, il s'efforça de prouver de son mieux que la défense de rien ajouter au symbole portée par le concile d'Éphèse visait évidemment la foi elle-même et non la lettre. Ces discussions éternelles, toujours les mêmes, avec les mêmes textes et les mêmes arguments, remplirent encore les XIe et XIIe sessions durant lesquelles Marc d'Éphèse réfuta Jean de Forli et Cesarini.

Au cours de la XIIIe session, le 27 novembre, arrivèrent les ambassadeurs du duc de Bourgogne, les évêques de Cambrai, de Chalon-sur-Saône et de Nevers et l'abbé de Cîteaux. Ils se présentèrent au synode, mais refusèrent de saluer l'empereur. D'où nouvelles discussions, nouvelles menaces, nouvelles plaintes de la part des grecs. Il fallut arranger l'affaire et dans la XIVe session, le 4 décembre, les ambassadeurs rendirent leurs devoirs à l'empereur et l'abbé de Cîteaux prononça un grand discours demandant au pape de faire ses efforts pour arriver à la double réconciliation du souverain pontife avec les grecs et avec les Pères de Bâle. Puis Marc d'Éphèse et Cesarini reprirent leur discussion qui dura trois jours et

se poursuivit le 8 décembre dans la XVe session. Comme l'avait prévu, dès le début, Marc d'Éphèse, on bataillait au fond d'une impasse sans issue, les uns, les latins, affirmant qu'une addition au symbole était permise et ne pouvait pas ne pas l'être; les autres, les grecs, maintenant qu'en aucun cas, pour le plus grand bien de l'Église, même pour combattre une hérésie, il n'était permis d'ajouter quoi que ce soit au crédo, fût-ce la vérité la plus universellement acceptée. Déjà beaucoup de grecs, voyant l'inutilité de tout effort sérieux, parlaient ostensiblement de retourner à Constantinople. Ils étaient très probablement poussés par Marc d'Éphèse. Mais l'empereur, lui, n'entendait pas les choses de la sorte. Il voulait aboutir à un résultat quelconque et c'est pourquoi il se décida à faire droit à la demande et des latins et des unionistes et à laisser discuter la première question vraiment importante, celle de la procession du Saint-Esprit, celle par laquelle on aurait dû tout de suite débuter.

Mais, au moment où l'on pouvait espérer que les choses allaient prendre une meilleure tournure, de nouvelles difficultés surgirent. D'une part, la peste sévissait à Ferrare; de l'autre, le pape ne pouvait plus payer les frais du concile. Les biens pontificaux étaient la proie de bandes d'aventuriers conduits par Niccolo Piccinino qui venaient rôder jusque sous les murs de Ferrare. Les grecs réclamaient cinq mois d'arriéré pour leur pension. Tout allait au plus mal. C'est alors que les Florentins firent à Eugène IV de magnifiques propositions pour qu'il transportât le concile dans leur ville. C'était bien aussi le désir du pape qui aimait Florence; mais les grecs s'y opposaient. Ils ne se souciaient point d'être retenus longtemps en Italie et d'aller habiter une ville aussi, éloignée de la mer. Seulement ils étaient dans la misère. Aussi, quand Eugène IV leur eut dit que, grâce à Florence, ils pourraient toucher, l'union votée, 12 000 écus d'or et tout de suite leur arriéré, ils se laissèrent faire. Le 2 janvier 1439, ils acceptèrent, après de longues discussions, d'accéder à la volonté du pape et de l'empereur, à condition qu'on leur donnerait de l'argent et que les négociations ne dureraient pas plus de quatre mois. C'est ce qui fut promis. Dans la XVIe et dernière session qui eut lieu à Ferrare, le 10 janvier 1439, l'archevêque de Grado pour les latins, Dorothée de Mitylène pour les grecs lurent chacun en leur langue le décret de translation; on paya les grecs et on envoya de fortes sommes — 19 000 florins — à Constantinople. Puis le concile de Ferrare fut déclaré clos. Ce premier et considérable effort avait été sans aucun résultat.

II. FLORENCE (26 février 1439-26 avril 1442). — Le concile de Florence se divise tout naturellement en deux grandes périodes. La première s'étend de l'ouverture du concile à la proclamation de l'union et au départ des grecs, du 26 février 1439 au 26 août de la même année; la seconde va jusqu'au moment où Eugène IV peut rentrer à Rome et y transporter le concile, c'est-à-dire jusqu'en 1442.

1° *Le concile de Florence du 26 février au 26 août 1439.* — Eugène IV, après avoir gagné les grecs à l'idée de la translation du concile à Florence et, avec l'argent de la république, payé la pension des Pères, quitta solennellement Ferrare le 16 janvier. Quelques jours plus tard, Jean Dishypathos, le 22 janvier, arriva à Florence examiner les logements réservés aux grecs. Le pape fit son entrée dans la ville, le 27 janvier, bientôt suivi du patriarche, le 13 février, et de l'empereur, le 16. Une fois de plus, mais toujours en vain, Eugène IV annonça aux princes d'Occident le transfert du concile et les engagea à y envoyer ambassadeurs et évêques.

Il semble qu'à Florence les grecs arrivèrent avec de meilleures dispositions qu'ils n'étaient arrivés à Ferrare. Au fond cependant, la situation était toujours la même. Seulement chacun se rendait compte qu'il était impossible de reculer, impossible même de repartir sans les secours du pape. Il n'y avait dès lors qu'une solution pratique, en finir au plus vite, signer tout ce que l'on voudrait et retourner chez soi. Après quoi, on aurait tout loisir pour renier sa signature en recouvrant la liberté. Ce fut, par ailleurs, une profonde désillusion pour l'empereur, cheville ouvrière de toute cette politique religieuse, de voir qu'aucun souverain ne voulait venir au concile. Il avait compté intéresser l'Occident à sa détresse, obtenir un appui et, en fait, au lieu de discuter une affaire d'État, il se trouvait uniquement en présence de prêtres occupés à discuter affaire de théologie. C'est cette situation de l'empereur et du clergé grec qui explique d'une part la rapidité avec laquelle on se mit à l'œuvre pour trouver un terrain d'entente, et de l'autre l'influence croissante des unionistes au sein des délibérations. Désormais l'autorité de Marc d'Éphèse va décliner jusqu'au jour où l'empereur lui interdira la parole; désormais aussi, par un coup d'autorité, l'empereur suspend le droit de vote de quelques-uns des plus irréductibles antiunionistes jusqu'au moment où il faudra signer l'acte d'union. Alors, de nouveau, l'empereur interviendra pour obliger ce même parti à signer. Du reste, comme nous le verrons, on adopta à Florence, après quelques séances publiques, une nouvelle méthode de discussion infiniment plus expéditive : celle des commissions. Plus de longs discours et d'interminables controverses, dans ces réunions privées chez l'empereur et le pape. Des délégués, savamment choisis parmi les plus favorables à l'union, font un travail précis, discutent entre eux, étudient, puis rapportent et votent.

La Ire session du concile de Florence, la XVIIe du concile général, eut lieu dès le 26 février dans le palais du pape. Quatre-vingts personnes y furent convoquées. Le cardinal Cesarini prononça le discours d'ouverture, après quoi, on décida que les séances publiques auraient lieu trois fois par semaine et dureraient en tous cas trois heures. Les autres jours, les commissions travailleraient. Enfin, l'empereur déclara qu'il fallait aborder tout de suite la question dogmatique et qu'on devait laisser de côté, en public, l'irritante et insoluble question de l'addition du *Filioque*. Ceci décidé, et c'était un premier pas de fait, les grecs nommèrent une commission composée d'Antoine d'Héraclée, Grégoire Mammas, Isidore de Russie, Marc d'Éphèse, Dosithée de Monembasie, Bessarion et Dorothée de Mitylène, pour préparer l'union sur la question du Saint-Esprit. La composition de cette commission était déjà un indice de la tournure qu'allaient prendre les débats. Il n'y avait qu'un irréductible opposant d'élu, Marc d'Éphèse, et deux évêques antiunionistes, Antoine et Dosithée.

La XVIIIe session se tint en présence du pape, le 2 mars, et tout de suite on aborda la question dogmatique de la procession du Saint-Esprit. Les deux orateurs désignés furent Marc d'Éphèse et Jean de Raguse, provincial des dominicains de Lombardie. On sait quel était le fond de ce second débat. Pour les latins, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; pour les grecs, il ne procède que du Père. Voir t. v, col. 762. Pendant trois mois, c'est-à-dire jusqu'au début de juin, cette question fut la seule discutée, d'abord dans les sept séances publiques qui se tinrent jusqu'au 21 mars (XVIIIe-XXIVe sessions, tenues les 2, 5, 7, 10, 14, 21 mars); puis dans les commissions qui firent place aux séances publiques à partir du 30 mars, jusqu'au 8 juin, date où, solennellement, les grecs adhérèrent à la formule d'union sur ce premier point.

Jean de Raguse, tout d'abord, chercha à prouver que le Saint-Esprit procède bien du Fils, car il tire son être de lui. Trois grands théologiens furent particulièrement appelés à déposer pour ou contre la doctrine latine et grecque : saint Épiphane, saint Basile et saint Cyrille d'Alexandrie. C'est par le premier que commença le combat. Saint Épiphane, dès 374, dans son 'Αγκυρωτός, avait écrit : *Filium illum dico qui ex ipso est; Spiritum vero Sanctum qui solus ex ambobus est; ex hoc igitur dicto si Spiritus ex ambobus est, ergo esse etiam accipit ex ambobus?* Puis ceci : *Et quemadmodum nemo vidit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater; ita dicere audeo, neque Spiritum Sanctum novit quisquam nisi Pater et Filius a quo accipit et procedit; nec Filium et Patrem nisi Spiritus Sanctus qui vere clarificat, qui docet omnia, qui est a Patre et Filio.* Ces textes étaient embarrassants pour Marc d'Éphèse. Il s'en tira en discutant les termes de saint Épiphane. Jean de Raguse avait, en effet, cité son auteur d'après la traduction de saint Ambroise. Marc ergota donc sur le sens des mots παρ'οὗ ἐκπορεύεται καὶ παρ'οὗ λαμβάνει et prétendit que le premier verbe ne se rapporte qu'au Père, que le second se rapporte exclusivement au Saint-Esprit. Afin de fortifier sa preuve, l'archevêque d'Éphèse cita un texte de saint Basile prouvant, d'après lui, que le Saint-Esprit ne procède que de la substance du Père. En réalité, le théologien grec était acculé. Pour sortir de l'impasse où saint Épiphane l'enfermait, force lui fut de trouver une distinction et c'est cette distinction que lui fournissait saint Basile. Dans le texte discuté, l'évêque de Salamine, au dire de Marc, n'avait pas en vue les personnes divines comme origine du Saint-Esprit, mais bien la substance divine commune à l'une et à l'autre personne. C'est alors que les textes de saint Basile entrèrent en discussion et devinrent le pivot de toutes les argumentations postérieures. La preuve qu'il fallait, en saint Épiphane, faire la distinction proposée était, affirmait Marc d'Éphèse, ce texte de saint Basile tiré du l. Ve *Contre Eunomius*, c. XIII : γενᾷ ὁ Θεός, οὐχ ὡς ἄνθρωπος, γενᾷ δὲ ἀληθῶς· καὶ τὸ γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ ἐκπέμπει πνεῦμα διὰ στόματος, οὐχ οἷον τὸ ἀνθρώπινον, ἐπεὶ μηδὲ στόμα Θεοῦ σωματικῶς ἐννοοῦμεν· ἐξ αὐτοῦ δὲ τὸ πνεῦμα, καὶ οὐχ ἑτέρωθεν. La discussion porta tout de suite sur ce dernier membre de phrase : *L'esprit est de lui et non d'ailleurs.* Avec beaucoup de présence d'esprit Jean de Raguse fit remarquer que ce passage visait les ariens et qu'il signifiait simplement que le Saint-Esprit procède de la substance divine et non d'une substance créée, qu'il n'est pas une créature. Le texte était donc non avenu pour prouver que saint Basile avait enseigné que le Saint-Esprit ne procède que du Père. Mais il y avait plus. Dans un autre passage du même ouvrage, au l. III, saint Basile écrit ceci : Τίς γὰρ ἀνάγκη, εἰ τῷ ἀξιώματι καὶ τῇ τάξει τρίτον ὑπάρχει τὸ πνεῦμα, τρίτον εἶναι αὐτὸ καὶ τῇ φύσει; ἀξιώματι μὲν γὰρ δεύτερον τοῦ υἱοῦ, παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον, καὶ παρ'αὐτοῦ λαμβάνον, καὶ ἀναγγέλλον ἡμῖν.

Ce texte fameux, qui joua un rôle considérable dans toutes les discussions et sur lequel on revint sans cesse, était sans réplique dans sa clarté même. C'est pourquoi Marc d'Éphèse se rejeta sur un tout nouvel et très curieux argument : l'argument critique. Il attaqua la tradition manuscrite et prétendit que le texte allégué n'était pas authentique, qu'il était interpolé. D'une discussion infiniment subtile, roulant sur le sens précis des mots et leurs rapports grammaticaux ou logiques dans la phrase et avec le contexte, on abordait, dans la XXe session, une question de pure critique, une question de faits. Le procédé était habile. Les manuscrits étaient nombreux, venaient de diverses sources, avaient été écrits sans préoccupations scientifiques. Marc d'Éphèse comptait sur un grand succès. Dans la XXe session, l'archevêque d'Éphèse affirma donc tout à coup que le texte de saint Basile contre Eunomius avait été interpolé pour défendre le *Filioque*. Jean de Raguse n'eut pas de peine à lui faire remarquer que tout d'abord, s'il y avait des textes altérés, c'étaient les grecs qui étaient coutumiers de semblables faits, mais qu'en l'espèce, il ne pouvait y avoir d'interpolation, car le codex rapporté de Constantinople par Nicolas de Cuse, et qui datait d'une époque antérieure aux discussions, contenait le texte incriminé, celqui était probant. Mais il y eut mieux. A ce moment, tandis que Marc continuait à soutenir la non-authenticité de la phrase de saint Basile, le cardinal Cesarini demanda à voir le manuscrit que Dorothée de Mitylène avait en mains. Il le trouva semblable au manuscrit discuté, portant le texte en question, tout différent au surplus du texte cité par Marc d'Éphèse, et toujours allégué par lui. Cette découverte fut l'occasion d'un indescriptible tumulte. Évidemment, la bonne foi grecque n'était pas entière et si l'histoire que raconte Bessarion est authentique, comme cela est très probable, elle illustre la façon dont Marc et ses adhérents comprenaient la discussion. « On trouva dans ce concile, dit Bessarion, d'abord cinq exemplaires, puis six. Quatre étaient écrits sur parchemin et fort anciens, deux autres sur soie. Des quatre, trois appartenaient à l'archevêque de Mitylène, le quatrième aux latins. Des deux écrits sur soie, l'un était la propriété de notre puissant empereur, l'autre du patriarche sacré. De ces six exemplaires cinq avaient le texte tel que je l'ai cité, c'est-à-dire qu'ils affirmaient que l'Esprit tient l'être du Fils et qu'il dépend de cette même cause, c'est-à-dire du Fils. Mais un seul, l'exemplaire du patriarche, était autre : quelqu'un avait coupé le texte et avait ensuite ajouté et retranché certaines choses. Plus tard, après le concile, m'étant proposé d'examiner presque tous les livres de ces monastères, j'ai trouvé que dans les plus récents, c'est-à-dire dans ceux qui ont été écrits après cette grande querelle, ce passage était coupé. Tous ceux, au contraire, qui étaient d'une main plus ancienne et qui ont été composés avant la querelle des grecs entre eux, tous ceux-là sont restés sains et entiers et ils sont cependant en aussi grand nombre que les textes corrompus... Sur ces entrefaites, j'ai trouvé entre autres livres, au monastère du Christ-Sauveur de Pantepoptos, deux exemplaires de saint Basile, l'un, sur parchemin très ancien, à en juger par la vue..., l'autre, sur papier, qui datait d'au moins trois cents ans, car la date était inscrite à la fin. Ces deux exemplaires ont le passage de saint Basile; seulement ces hommes audacieux, et d'une main plus audacieuse encore, ont coupé le passage. Mais la place est restée vide et la moitié des syllabes subsiste, ce qui ne fait que trahir la supercherie et démontrer encore mieux la vérité. Dans un autre livre, une rature a été placée sur la phrase : « recevant l'être de lui et dépendant « uniquement de lui comme de sa cause. » Lettre de Bessarion à Alexis Lascaris, *P. G.*, t. CLXI, col. 319 sq., citée par Vast, p. 81-82.

Ces discussions de critique externe n'empêchèrent pas Marc d'Éphèse et Jean de Raguse de continuer leur tournoi dialectique en apportant de nouveaux textes de saint Basile, de saint Athanase et de saint Cyrille. La XXIe session, tenue le 10 mars, et la XXIIe, tenue le 14, furent consacrées entièrement à reprendre les textes allégués pour en tirer une synthèse de l'enseignement patristique. Mais, visiblement, chacun était fatigué de ces débats. L'empereur se plaignait de la longueur des discours; Jean le fit de son côté et certes il le pouvait. Mais incontestablement, le succès final

allait aux latins. Cependant personne ne pouvait entrevoir comment on arriverait à mettre un terme à ces fastidieuses polémiques, quand, dans la XXIIIe session, le 17 mars, tandis que chacun ressassait les mêmes textes et les mêmes interprétations, et s'accusait réciproquement de ne pas répondre aux objections scripturaires et patristiques, Jean de Raguse fit, une fois de plus, la déclaration que l'Église romaine ne reconnaissait qu'un seul principe et qu'une seule cause de la procession du Saint-Esprit, le Père, et non deux causes, comme l'affirmaient les grecs. Il n'y a dans la divinité qu'un principe, qu'une cause, le Père. Celui-ci produit de lui éternellement le Fils et le Saint-Esprit. Ainsi le Fils reçoit du Père deux choses, son être et son pouvoir de produire le Saint-Esprit et *producit Spiritum non ex se ipso, sed ex illo, a quo et ipse suum esse habet.* Les partisans de l'union, voyant que bon nombre de grecs approuvaient cette déclaration, s'en emparèrent pour arriver à faire l'accord sur ce principe admis de tous et obtenir de l'empereur que les séances publiques fussent suspendues. Pour confirmer la déclaration orale de Jean de Raguse, les unionistes invoquèrent un texte très heureux, une lettre de saint Maxime disant à propos des latins : ...*Per quos demonstrarunt sese nequaquam asserere Filium esse causam Spiritus; unam quippe norunt causam Filii ac Spiritus Patrem, illius quidem secundum generationem, hujus autem secundum processionem : sed significare quod per ipsum etiam procedat eaque ratione ostendere ejusdem essentiæ nulla cum varietate communionem.* Sur ces affirmations, les grecs décidèrent de faire l'union et l'empereur demanda la suspense des sessions publiques. Mais Jean de Raguse, assez peu généreusement, et les latins, assez maladroitement, réclamèrent une nouvelle réunion pour réfuter les arguments avancés par Marc d'Éphèse. Il fallut y consentir. Les 21 et 24 mars, Jean de Raguse recommença ses discours, apportant une foule de textes grecs et latins. Mais il fut seul à parler. L'empereur avait interdit à Marc d'Éphèse de paraître aux réunions et d'y prendre la parole. L'archevêque prétendit, lui, qu'il ne put y assister, étant malade. En tout cas, le résultat était le même. Le latin seul parla, ce qui fit dire plaisamment à Isidore de Kiev : « S'il n'y a qu'un combattant, naturellement il restera vainqueur. » Ces discours de Jean de Raguse furent les derniers prononcés. De concert avec l'empereur, le pape suspendit les séances publiques et avec elles le rôle de Marc d'Éphèse était terminé.

L'union pouvait donc se faire sur un point : sur l'*unité de principe*. Ceci, du reste, n'empêcha pas plus tard Marc d'Éphèse d'écrire que les latins attribuaient l'existence du Saint-Esprit à deux principes. Cet homme intelligent, cultivé, éloquent,était malheureusement peu loyal. Si les résultats du concile ne furent pas ceux que de part et d'autre on escomptait, la faute en fut pour beaucoup à son intransigeance et à sa mauvaise foi.

La première réunion privée qui suivit la session publique du 24 mars eut lieu le 30 chez le patriarche, en présence de tous les dignitaires grecs. La décision de supprimer les séances générales fut communiquée à chacun, ainsi que l'ordre de l'empereur et du pape d'en finir. Il fallait, à Pâques (et l'on était au lundi saint), ou avoir trouvé un terrain d'entente définitif ou s'apprêter à dissoudre le concile. C'est alors que parmi les grecs se manifestèrent dans toute leur force les deux courants contraires qui les dirigeaient. Les uns, une minorité, ne voulaient à aucun prix l'union; les autres, la majorité, la désiraient pour des motifs divers : d'un côté, c'étaient Marc d'Éphèse et Dosithée de Monembasie, de l'autre, c'étaient Bessarion Isidore, Grégoire. Pour la première fois, les adversaires de l'union parlèrent de capitulation et cherchèrent à créer à ce sujet de l'agitation; mais il était trop tard. L'empereur veillait et enfin allait nettement imposer sa volonté. Bessarion fit remarquer dans cette réunion, en réponse à Marc d'Éphèse qui traitait les latins d'hérétiques, qu'à ce taux tout le monde l'était, puisque Pères grecs et Pères latins enseignaient la même doctrine. Quant aux écrits falsifiés, c'était un argument trop commode. « Si le doute est poussé jusque-là, dit Bessarion, qu'est-ce qui subsistera? Qu'est-ce qui restera dans les livres en dehors du papier blanc? » C'était l'évidence même.

Les jours qui suivirent furent employés à de nouvelles démarches et à préparer la discussion qui devait avoir lieu le samedi suivant pour en finir avec la question du *Filioque*, trouver une formule acceptable et commencer les négociations qui devaient amener l'union. Malheureusement, le patriarche Joseph tomba si gravement malade qu'on dut renoncer à cette réunion et administrer le vieillard. Certains irréductibles auraient voulu profiter de la circonstance pour arrêter tous les pourparlers et partir; mais l'empereur ne l'entendait pas de la sorte. Il fallut rester et reprendre les réunions. Le 10 avril, les grecs envoyèrent au pape une délégation pour lui demander de fixer lui-même les moyens qu'il estimait propres à amener l'union. Quatre propositions leur furent rapportées; il fallait : 1° que les grecs disent s'ils étaient d'accord avec les latins sur la procession du Père par le Fils ou, s'ils avaient des doutes, qu'ils les formulassent; 2° qu'ils apportent des textes d'Écriture sainte infirmant la croyance latine; 3° qu'ils démontrent par l'Écriture que leur enseignement est meilleur que l'autre; 4° dans le cas où ces propositions ne seraient pas acceptées, il restait un dernier moyen, se réunir en assemblée générale, déclarer sous serment et ouvertement ce que chacun croit et adopter ce que la majorité des grecs aura approuvé. Ces propositions embarrassèrent singulièrement les grecs. On les discuta néanmoins. L'empereur aurait voulu qu'on choisît tout d'abord une proposition pour la présenter; mais là non plus on ne put s'entendre. Les grecs donnèrent aux questions du pape des réponses évasives, sauf sur le dernier point qu'ils rejetèrent nettement comme une « nouveauté » et les négociations reprirent entre l'empereur et Eugène IV. C'est dans une de ces réunions privées, tenue le 13 avril et qui se continua le lendemain, que Bessarion prononça son fameux discours sur l'union, discours qu'il traduisit plus tard en latin, qui porte le titre de discours dogmatique, *P. G.*, t. CLXI, col. 543 sq., et que l'auteur a divisé en dix chapitres. Après avoir montré les bienfaits et les beautés de l'union, Bessarion cherche à prouver qu'au sujet de la procession du Saint-Esprit les Pères grecs et latins sont d'accord et enseignent la même vérité, quoique avec plus ou moins de clarté. Il faut donc non pas séparer les auteurs qui, du reste, ne peuvent se contredire sur une vérité dogmatique, mais les éclairer les uns par les autres, les rapprocher et les concilier, car une chose est hors de doute, c'est qu'aucun Père grec n'a jamais dit que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils. (En effet, pour que la thèse de Marc d'Éphèse fût vraiment solide, il aurait dû apporter des textes indiscutables montrant que l'Église grecque avait formellement enseigné que le Saint-Esprit ne procède que du Père et avait refusé toute coopération directe au Fils, au lieu de se borner à épiloguer sur des textes pouvant s'entendre dans l'un et l'autre sens.) Au fond de toute cette controverse, il y avait en réalité surtout un malentendu venant des expressions dont s'étaient servis les Pères. C'est pourquoi Bessarion s'efforça de démontrer, au

c. v, centre de tout le discours, que le vrai sens de la préposition διά, *per* en latin, indique une cause « médiante », « coopérante ». *Præpositionem igitur « per » in omnibus in quibus accipitur, causam significare nunquamque dici, nisi aliquam medianlem subostendat causam, nemo est qui ignoret. Semper enim et in omnibus quibus hoc ab hoc per hoc esse aut fieri dicitur, illud « per » tanquam communicans aut cooperans primo agenti accipitur.* D'où il résulte que *per Filium* veut dire exclusivement ceci, c'est que le Fils coopère activement à la procession du Saint-Esprit, parce qu'en Dieu il n'y a qu'une *potentia productiva* et pas de cause instrumentale. Comme il y a dans le Père et dans le Fils une seule et même puissance productive, on dit que le Saint-Esprit procède également de tous deux (ἐκ en grec, *ex* en latin). Dire donc que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils ou procède du Père et du Fils, c'est, affirme Bessarion, deux expressions synonymes. « Ce sont quatre locutions équivalentes de dire que l'Esprit est du Fils, qu'il est manifesté par le Fils, qu'il procède par le Fils ou qu'il procède du Fils. » En somme, conclut Bessarion, en s'appuyant sur les textes maintes fois allégués, on peut dire sans altérer le dogme, avec les Occidentaux, *de* et *par* le Fils. Les uns comme les autres enseignent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un unique principe, n'ayant tous deux qu'une seule et même substance. Après avoir ainsi parlé, Bessarion termina ce grand discours par une émouvante péroraison dans laquelle il montra les malheurs de la patrie et affirma qu'il s'unissait aux latins pour ne pas perdre son corps et son âme.

Tandis que Bessarion parlait théologie, un laïc de l'entourage de l'empereur, Georges Scholarios, commença le 14 avril une série de trois discours dont le dernier fut lu le 30 mai. L'orateur se contenta d'étudier la situation présente des choses en Orient et en Occident pour conclure à l'union. Chose remarquable : il semble bien que les arguments de Scholarios eurent plus de poids que tous les raisonnements scolastiques de Bessarion et de Marc d'Éphèse, car ce dernier en faisait la remarque : « Le latinisme nous envahissait peu à peu, » c'est-à-dire que, sous la pression et des événements et de l'empereur, beaucoup se détachaient de l'opposition et se rapprochaient des latins.

A la suite de ces faits, le 15 avril, en présence des cardinaux Condolmieri, Cesarini, Albergati, il fut décidé qu'on allait nommer une commission, composée de dix membres pour chacune des deux Églises, qui aurait mission de s'entendre pour arriver à la paix. Les commissaires grecs furent directement désignés par l'empereur. C'étaient dix métropolitains. Tout de suite la commission se mit au travail. Des déclarations furent péniblement élaborées, discutées, refusées sur la question du Saint-Esprit. On essaya de rédiger des professions de foi qui ne contentaient aucun des deux partis; on disputa de nouveau les textes maintes fois cités des Pères orientaux; on demanda un supplément d'explications et de précisions sur les termes de *cause*, de *par*, de *principe unique* qui ne satisfaisaient point. Bref, l'empereur lui-même, malgré sa volonté d'aboutir, son autorité et son optimisme, dut avouer au pape, le 24 mai, qu'il rencontrait dans la majorité beaucoup de mauvaise volonté. Pour gagner les récalcitrants, Eugène IV, le 27 mai, essaya d'aller à l'assemblée des grecs y prêcher l'union et y amener les irrésolus. Ce fut sans grand succès.

Et cependant, si tous ces efforts n'aboutissaient à aucun résultat, ce n'était pas la faute des latins. Sur la demande des grecs et pour couper court à toutes les insinuations répandues contre leur doctrine, le 1er mai, les latins avaient envoyé à leurs frères d'Orient une longue et précise déclaration qui, semble-t-il, aurait dû les satisfaire : *Credimus in unum Deum Patrem et in unum Filium unigenitum ex Patre natum et in unum Spiritum Sanctum, habentem quidem ex Patre suam substantiam sicut et Filius sed etiam ex Filio procedentem. Unam quippe dicimus Filii et Spiritus causam nempe Patrem; illius quidem per generationem, hujus vero per processionem. Sed ne identitatem unitatemque (substantiæ separemus et ut substantiam) ab hypostasibus non re differentem, sed ratione tantum et actu intelligendi assevcremus, et nulla suspicio sit, Spiritum Sanctum esse ex solo Patre, triumque substantia, quæ unica est, in tres partes dissecta cuipiam videatur, vocem illam ex Filio pronunciamus in symbolo; et propterea dicimus Spiritum Sanctum procedere ex Patre et Filio, ut ab unico principio.* Labbe, *Concil.*, t. XIII, col. 463. Il y avait là, ce semble, de quoi satisfaire les grecs. L'unité de principe était nettement affirmée comme expliquée la formule *ex Patre et Filio* qui choquait les adversaires. Néanmoins ils ne le furent point et, deux jours durant, discutèrent entre eux la déclaration latine, puis, à leur tour, présentèrent la formule suivante, beaucoup plus vague, qui ne satisfit point les latins et que même certains grecs, comme Marc d'Éphèse, refusèrent de souscrire : ὁμολογοῦμεν πηγὴν καὶ ῥίζαν υἱοῦ τε καὶ πνεύματος τὸν πατέρα, καὶ ἄνθη θεόφυτα τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός, κατὰ τὸν ἅγιον Κύριλλον, καὶ τὴν πρώτην σύνοδον, καὶ τὸν μέγαν βασίλειον καὶ λέγομεν, ὅτι ἀναβλύζει ὁ υἱὸς τὸ πνεῦμα, πηγάζει, προχεῖ, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πρόεισι καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, καὶ ἐνίεται καὶ προχεῖται. *Ibid.* On voit la différence des deux formules. L'une précise, ne laissant — surtout après les innombrables explications données dès les débuts du concile — aucun point dans l'ombre, et l'autre vague à souhait. Que voulait-on dire par ces mots à image πρόεισι, ἐνίεται, προχεῖται ? Que de discussions ne pouvaient-ils faire naître?

Finalement, cependant, au début de juin, après un mois et demi de disputes, la commission, par l'intermédiaire de Bessarion et grâce à l'active énergie d'Isidore de Kiev, finit par trouver une formule d'entente. Il est vrai que, le 1er juin, le pape venait de faire à l'empereur les promesses suivantes pour le cas où l'union se réaliserait : il supporterait les frais de retour des grecs à Constantinople, il entretiendrait à ses frais à Constantinople trois cents soldats et deux galères; la croisade destinée à Jérusalem passerait par Constantinople; en cas de besoin, le pape enverrait à l'empereur vingt grands vaisseaux pour six mois ou dix pour un an; enfin, si l'empereur avait besoin d'une armée, le pape solliciterait des princes chrétiens l'envoi de soldats.

Cet engagement favorisa incontestablement le vote de la formule préparée par Bessarion. Sauf Marc d'Éphèse qui protesta verbalement, les grecs, le 3 juin, après s'être mis d'accord sur les termes discutés *ex Patre et Filio*; *ex Patre per Filium*, ainsi que sur le sens de la proposition *per*, διά, adhérèrent à la déclaration du patriarche Joseph : « Je ne veux rien changer aux dogmes que nous ont transmis les saints Pères..., mais comme les latins nous montrent, non par eux-mêmes, mais par les saints écrits, que la procession du Saint-Esprit s'opère aussi *par* le Fils, je me rallie à eux et je déclare que la préposition διά désigne le Fils comme cause (αἴτια) de l'Esprit et en conséquence je m'unis aux latins. » Labbe, *ibid.*, col. 489. Ils précisèrent encore qu'il était bien entendu que le « Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'une même ἀρχή et οὐσία; qu'il procède du Père par le Fils en tant que semblable en nature et en essence et qu'il procède du Père et du Fils comme d'une seule *spiratio* et *productio.* » Le 4 juin, ils signèrent enfin trois exemplaires de la formule qui

fut solennellement adoptée le 8 juin en séance publique présidée par le pape : *Consentimus vobis et quod additum sacro symbolo recitatis, e sanctis desumptum est; et approbamus illud et vobiscum unimur; dicimusque Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere, tamquam ab uno principio et causa.* Labbe, col. 487.

Par cet acte un grand pas venait d'être fait vers l'union. Néanmoins, toutes les questions en litige n'étaient point résolues. Comme le temps pressait, on décida de se remettre au travail dès le lendemain et d'examiner immédiatement les trois points : du pain azyme et des paroles de la consécration, du purgatoire et du primat de l'Église romaine. Pour hâter la discussion, Eugène IV fit remettre aux grecs des projets de déclarations (*cedulæ*), sortes de « schémas » où le pape indiquait ce qui devait être adopté.

Les négociations qui allaient être ainsi reprises furent un instant arrêtées de nouveau par la mort du patriarche, le 10 juin 1439. Cette mort aurait pu avoir de graves conséquences pour la fin du concile et facilement les Marc d'Éphèse et autres opposants auraient pu trouver motifs à attaquer en nullité tout ce qui s'allait décider si, heureusement, Joseph n'eût laissé un écrit exprimant sa foi et ses dernières volontés et daté du jour de sa mort. Voir, pour la discussion concernant la date et l'authenticité de cet écrit appelé *Extrema sententia*, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. XI, p. 445 sq. Par cet acte solennel, le patriarche reconnaissait et enseignait tout ce que reconnaît et enseigne l'Église catholique et apostolique et y adhérait. « Je reconnais également le saint Père des Pères, le plus grand pontife et représentant de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le pape de l'ancienne Rome. Je reconnais aussi le purgatoire. » Si ce testament est véritablement authentique, il est sûr qu'il dut beaucoup gêner les antiunionistes, car, quoique vague sur la question du purgatoire, quoique toute la question du Saint-Esprit fût implicitement tranchée par le fait que Joseph adhérait sans restriction à l'enseignement catholique, il y avait néanmoins dans cette déclaration un passage essentiel, c'était la reconnaissance du souverain pontife. Il est vrai que le patriarche ne disait pas si cette reconnaissance était celle d'une prééminence d'honneur ou d'un pouvoir de juridiction. Il mourut, en tout cas, assez tôt pour ne pas assister aux discussions qui s'élevèrent sur la primauté du pape et ce fut sans doute pour sa mémoire un grand bien, car il fut enterré à Santa Maria Novella avec tous les honneurs dus à son rang et sa pensée inspira plus d'une fois les négociations de l'union jusqu'à l'acte final.

La première question qui fut résolue après la mort du patriarche fut celle du purgatoire. Elle le fut assez rapidement. Les latins présentèrent un mémoire pour prouver que les âmes des fidèles qui quittent le monde avec des fautes légères doivent subir avant leur entrée au ciel une purification par l'épreuve du feu. Les théologiens appuyaient leurs affirmations sur des textes patristiques et sur les trois textes bien connus des Macchabées, de saint Marc et de saint Paul. Les grecs, eux, soutenaient que jusqu'au jugement dernier les âmes des défunts restent dans une sorte d'attente et que peines et châtiments ne seront distribués qu'à la fin des temps. Au fond, c'était la négation du purgatoire. Néanmoins les grecs cédèrent. Il fut entendu, selon les mots de la bulle d'union, que les âmes qui n'ont pas entièrement satisfait sur cette terre « sont purifiées après la mort par des peines purgatives » qu'on ne spécifia pas. Dans la cédule définitivement adoptée, on avait divisé les morts en trois classes : les saints qui vont immédiatement jouir de la vision béatifique; les pécheurs qui vont en enfer où ils souffrent des peines diverses; les pécheurs pardonnés qui vont au purgatoire. Or déjà, au début de la discussion, avant même toute officielle réunion, le pape avait dit à ce sujet : ...*medias* (*animas*) *autem esse in loco tormentorum : sed sive ignis sit, sive caligo ac turbo, sive quid aliud, non contendimus.* Labbe, col. 491. C'était là le résultat des discussions de Ferrare. On n'y revint donc pas, et sur ce point l'union fut conclue. Voir Feu du purgatoire, t. V, col. 2246 sq.

La seconde question à résoudre fut, elle aussi, assez vite vidée. C'était la question du pain azyme et des paroles de la consécration. Les 15 et 20 juin, Torquemada ou Traversari (les deux seules sources que nous ayons, André de la Santa Croce et les *Acta*, donnent l'un le nom de Torquemada, l'autre celui de Traversari) prononça à ce sujet un discours où il défendit les usages des latins. Il fut convenu presque tout de suite que le pain pourrait être azyme ou levé. Quant aux paroles de la consécration, le débat portait sur la prière qui suit les paroles de la consécration et qu'on appelle *épiclèse*. Voir t. V, col. 17-199. Pour satisfaire les grecs, il fut décidé qu'on ne dirait rien de ce dissentiment dans la bulle d'union, mais que Bessarion ferait, à ce sujet, au nom des grecs, une déclaration publique avant la lecture de la bulle. C'est ce qu'il fit le 5 juillet 1439. Voir t. V, col. 198. Il reconnaissait que la consécration est achevée par les paroles sacramentelles et que par les paroles de Jésus-Christ le pain et le vin sont transsubstantiés en son corps et en son sang. La doctrine de l'Église latine fut, par contre, expressément enseignée par Eugène IV dans sa *Lettre aux Arméniens*.

Restait la question autrement brûlante de la primauté du pape. Là allaient se retrouver aux prises les adversaires acharnés de l'union et les théologiens romains. Il faudra toute la souplesse de Bessarion et d'Isidore de Kiev pour arriver à sceller l'entente. La dispute commença aux environs du 16 juin, par un discours de Jean de Raguse dans lequel il s'efforçait de montrer que les données théologiques inscrites en la cédule sur la primauté pontificale étaient fondées sur l'antiquité, à savoir que le souverain pontife était chef de toute l'Église et de l'ordre des patriarches. Cette prétention était naturellement contraire à la tradition grecque qui ne voulait reconnaître au pape qu'une primauté d'honneur. Bessarion lui-même inclinait du côté de l'empereur. Jean, le 20 juin, dut reprendre par le détail les preuves de la primauté de juridiction et donner à Bessarion les explications qu'il réclamait. Les preuves de Jean étaient les suivantes : honneur avec lequel des conciles ont reçu les lettres des papes, entre autres, le concile de Chalcédoine, voir Chalcédoine (*Concile de*), t. II, col. 2193 sq., ces lettres ont souvent servi de base aux discussions des conciles. Elles ont donc plus de valeur et d'autorité que les canons conciliaires, *et cum essent epistolæ synodicæ erant majoris auctoritatis quam canones qui fiebant in synodis, quia Spiritus Sanctus operatur in Ecclesia romana ut in aliis conciliis.* Quant à l'expression *Romanus pontifex dicitur successor Petri et vicarius Christi et pater et doctor et magister christianorum*, elle affirme véritablement une primauté de juridiction et non seulement d'honneur, *hac præeminentia non solum denotat reverentiam, sed potestatem quamdam cujusdam obedientiæ*, et elle est prouvée par l'Écriture sainte et par les textes grecs eux-mêmes. Ces textes sont évidemment ceux qui sont toujours cités à ce sujet : *Pasce oves meas, tibi dabo claves*, etc. Mais une question plus importante pour les grecs était celle des limites de cette juridiction, car ils ne voulaient ni sacrifier les prérogatives de leur patriarche, ni placer l'empereur dans l'absolue puissance du pape. Cependant Jean de Raguse n'hésite pas. *Hæc potestas quæ est in Petro et in successoribus, vocatur potestas*

spiritualis jurisdictionis quæ est ordinata in salutem animarum omnium christianorum. Et circa hanc potestatem et clerici et laici sunt subjecti... Donc pas de doute, tous les chrétiens sont soumis au pouvoir pontifical, dans les choses qui concernent le salut. D'où les papes peuvent recevoir les recours du métropolitain contre les souverains qui les persécutent, comme ce fut le cas au sujet de saint Athanase et de saint Jean Chrysostome. Mais là Jean eut grand soin de faire remarquer que cette prétention n'entrave pas le pouvoir impérial, *quod hoc non præjudicat potestati imperatoris, quia illa ut in civitibus et temporatibus, hæc est ecclesiastica et spiritualis.* Il y a deux grands luminaires, le soleil et la lune, de même deux pouvoirs qui doivent s'unir pour le bien de tous. C'est toujours la grande doctrine romaine. Allant plus loin, et pour répondre à deux questions de Bessarion, Jean de Raguse montra que le pouvoir des papes s'étend à la convocation des conciles et que, tandis qu'un patriarche et un métropolitain n'ont qu'une autorité limitée au territoire qu'ils administrent, l'autorité du souverain pontife va bien au delà : *successor Petri habet immediate potestatem superioris in omnes, sed ita habet, ut cum ordine hæc omnia fiant.* Labbe, col. 1146. En résumé, le Christ a donné à son Église la forme d'une monarchie; mais l'Église romaine n'a nullement pour cela l'intention de détruire les droits et privilèges des autres Églises. Ce discours, comme il fallait s'y attendre, amena de grandes controverses parmi les grecs. Évidemment Jean de Raguse n'avait pas oublié qu'à l'heure où il parlait les Pères de Bâle faisaient schisme et la France préparait une pragmatique sanction. Il fallait publiquement réagir contre tous les essais d'Église nationale et c'est pourquoi, vis-à-vis des grecs, le pape ne consentit sur ce chapitre de la primauté qu'à une chose : à reconnaître le siège de Constantinople comme le premier après le sien et à confirmer l'ancienne hiérarchie des patriarcats.

Le discours du provincial des dominicains portait juste cependant. La preuve en est que, le 22 juin, les grecs répondirent qu'ils reconnaissaient la primauté du souverain pontife sauf sur deux points : un concile ne peut être œcuménique sans la présence de l'empereur et du patriarche; un recours adressé à Rome contre un patriarche doit être jugé par les légats du pape dans la province et en présence des parties. Le 23 juin, Eugène IV refusa de ratifier ces deux exceptions à la primauté et un instant tout sembla rompu. Cependant, grâce à l'énergie des unionistes grecs, une formule de conciliation fut trouvée probablement par Bessarion et présentée aux latins le 26 juin : Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ὁμολογοῦμεν αὐτὸν ἄκρον ἀρχιερέα καὶ ἐπίτροπον, καὶ τοποτηρητὴν καὶ βικάριον τοῦ Χριστοῦ, ποιμένα τε καὶ διδάσκαλον πάντων χριστιανῶν, ἰθύνειν τε καὶ κυβερνᾷν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, σωζομένων τῶν προνομίων καὶ τῶν δικαίων τῶν πατριαρχῶν τῆς ἀνατολῆς... Labbe, col. 504. Cette formule était incontestablement vague; mais comme l'avouaient les unionistes, c'était le dernier terme des concessions qu'ils pouvaient faire. Eugène IV, dont on a tant critiqué la rigueur dogmatique, accepta cependant cette formule. Avec elle l'union était faite. Il ne restait plus qu'à rédiger l'acte d'union.

Par ordre du pape, on choisit dans chaque ordre des commissaires qui eurent pour mission de fondre les cédules adoptées isolément en un seul décret qui serait écrit en deux langues. Douze commissaires furent choisis. Ils eurent à leur tête le cardinal Cesarini. Bessarion et Traversari furent spécialement chargés de la rédaction. Traversari écrivit en latin le préambule; puis on traduisit le décret en grec. Bessarion le corrigea pour lui donner sa forme définitive et, le 4 juillet, après huit jours de difficultés de rédaction soulevées par l'empereur, le décret fut enfin lu devant la commission grecque et latine et signé le 5 juillet. Les latins signèrent l'acte à Santa Maria Novella. Ils étaient au nombre de cent quinze. Les grecs signèrent chez l'empereur. Il y eut trente-trois signatures. Marc d'Éphèse refusa de signer; Ésaïe de Stavropol, Jean Eugenikos, frère de Marc d'Éphèse, et Georges, représentant des Églises de Géorgie et d'Ibérie, s'étaient enfuis de Florence avant la fin des délibérations. On sait que Denys de Sardes était mort à Ferrare. Par contre, les stavrophores de Sainte-Sophie, hostiles à l'union et auxquels le patriarche et l'empereur avaient, dès le 24 mars, retiré le droit de vote, durent signer par ordre. Enfin, le topotérète de Moldo-Valachie, deux moines représentant les couvents de l'Athos et quatre moines représentant divers couvents signèrent les derniers. Toutes ces signatures, tant grecques que latines, furent données en présence des commissaires de la partie jusque-là adverse. Ceci fait, le 6 juillet, dans la cathédrale de Florence, le décret fut lu solennellement pendant la grand'messe chantée par le pape. Cesarini lut le texte latin, Bessarion le texte grec. Après quoi, les deux ecclésiastiques s'embrassèrent et tous les grecs, empereur en tête, vinrent fléchir le genou devant le pape et lui baiser la main. Le décret d'union ou *Definitio sanctæ œcumenicæ synodi Florentinæ*, comme on l'appelle parfois, bien que ce titre ne se trouve pas dans l'acte original, commence par ces mots : *Lætentur cæli et exultet terra.* Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. XI, p. 46 sq.; Denzinger-Bannwart, n. 691. Après le préambule, vient tout de suite la question de la procession du Saint-Esprit. Les principes sont affirmés, après quoi suit la définition : « En conséquence, au nom de la sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, avec l'approbation de ce saint concile œcuménique de Florence, nous définissons que tous les chrétiens doivent croire et professer cette vérité de foi, savoir que le Saint-Esprit est éternellement du Père et du Fils, qu'il tient son essence ainsi que son être subsistant du Père et du Fils, qu'il procède éternellement de l'un et de l'autre, ainsi que d'un seul principe et d'une même *spiratio*... Nous définissons, en outre, que l'addition du *Filioque* a été licitement et raisonnablement insérée dans le symbole, dans le but de déclarer la vérité et cela étant alors nécessaire. » Voir FILIOQUE, t. V, col. 2320. Pour la question du pain avec ou sans levain, le décret définit qu'on peut indifféremment se servir de l'un ou l'autre, suivant le rite de l'Église à laquelle on appartient. Voir AZYMES, t. I, col. 2664. Pour le purgatoire, le décret ne spécifie pas les peines infligées à ceux qui s'y trouvent, mais définit que les âmes peuvent être soulagées par les suffrages des vivants. Les âmes arrivées au ciel voient Dieu intuitivement, tel qu'il est, plus ou moins parfaitement suivant leurs mérites. Les damnés descendent aux enfers où ils sont punis suivant leur degré de culpabilité. Enfin pour la primauté, le décret s'exprime ainsi : « Nous définissons que le Saint-Siège apostolique et le pontife romain ont la primauté sur l'univers entier et que ce même pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le vrai vicaire du Christ, le chef de toute l'Église, le pasteur et le docteur de tous les chrétiens, et que c'est à lui qu'a été confié en la personne du bienheureux Pierre, par le Seigneur, le plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle, ainsi qu'on peut le voir dans les actes des conciles œcuméniques et dans les sacrés canons. » Ce membre de phrase, en latin *quemadmodum etiam...*, a été attaqué au XIX[e] siècle par Döllinger lors des discussions relatives à l'infaillibilité. Il a

voulu voir là, bien à tort, une falsification de la cour romaine. Voir, à ce sujet, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. XI, p. 473 sq.; Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, t. II, p. 377. La bulle se termine par la confirmation du rang et des privilèges des patriarches.

Après la proclamation de l'acte d'union, les grecs ne songèrent plus qu'à quitter Florence le plus rapidement possible. L'empereur et sa suite partirent le 26 août par Venise. Beaucoup l'avaient précédé. Dans l'espace de temps qui sépara la proclamation du départ, les latins essayèrent de reprendre sur des points secondaires la discussion avec les grecs. Outre quelques questions d'ordre liturgique sans importance, ils demandèrent la raison pour laquelle les grecs acceptaient le divorce et la raison pour laquelle ils n'élisaient pas leur patriarche à Florence. Le pape aurait voulu, en réalité, obtenir un triple résultat : 1° l'abolition du divorce; 2° la punition de Marc d'Éphèse; 3° l'élection sous ses yeux du futur patriarche. Ce fut en vain. Les évêques répondirent au pape que les mariages n'étaient dissous que pour des raisons sérieuses; que Marc d'Éphèse devait uniquement se justifier; que c'était la coutume que le patriarche fût élu par tout le patriarcat et fût sacré à Sainte-Sophie. L'empereur, du reste, fit défense aux évêques de discuter ces questions, ce qui fit qu'Eugène IV et les latins ne revinrent pas à la charge. Enfin on se quitta après avoir, à l'amiable, tranché la question des évêques grecs et latins dans les diocèses grecs. Il y avait, en effet, en divers pays des diocèses de langue, de tradition, de rite grecs, qui cependant avaient, outre l'évêque grec, un évêque latin. C'était, entre autres, le cas pour Venise qui avait sous sa domination de ces évêchés-là. Les grecs auraient voulu l'abolition pure et simple de l'évêché latin, ce que le pape refusa; il fut décidé que, dans ces diocèses gréco-latins, si l'évêque latin mourait le premier, le siège passerait à Constantinople; si c'était le grec, le siège passerait à Rome. Ce fut la dernière affaire qui se discuta avant le départ des grecs.

2° *Le concile de Florence du 26 août 1439 au 26 avril 1442.* — Le concile, avec le départ des grecs, n'était pas pour cela terminé. On se rappelle que la bulle de translation du concile de Bâle à Ferrare indiquait que trois questions devaient être traitées en Italie : l'union, la réforme de l'Église, le rétablissement de la paix parmi les peuples chrétiens. Il en résultait donc, d'abord, que le concile n'avait point achevé sa tâche, la question grecque tranchée, ensuite que, même après le départ de l'empereur, le concile de Florence représentait toujours la continuation de celui de Bâle et de Ferrare, tous n'en faisant qu'un. C'est pourquoi, aussi, il faut maintenir à la seconde partie du concile de Florence son caractère d'œcuménicité, malgré l'avis contraire de quelques théologiens. Deux affaires importantes occupèrent le concile durant les deux ans et demi qu'il résida sur les bords de l'Arno : le schisme de Bâle et l'union avec les autres Églises orientales.

1. *Le schisme de Bâle.* — Depuis l'ouverture du concile de Florence, le concile de Bâle avait rapidement marché dans la voie du schisme. Le 25 juin 1439, il avait déposé Eugène IV et l'avait déclaré hérétique obstiné. Voir BALE (*Concile de*), t. II, col. 123 sq. Le 5 novembre, il allait faire un pas de plus en élisant Amédée de Savoie, qui fut reconnu le 17 novembre dans la XXXIX[e] session. Débarrassé du souci grec, Eugène IV se décida alors à agir énergiquement. Le 23 août 1439, il annula toutes les décisions prises à Bâle depuis la publication de la bulle *Doctoris gentium* et le 4 septembre, dans la première réunion conciliaire qui se tint à Florence après le départ des grecs, le pape publia la constitution *Moyses* pour flétrir « l'impiété bâloise » et réfuter les trois prétendues *veritates fidei catholicæ* votées le 16 mai. Nettement il condamnait la théorie du concile supérieur au pape et s'élevait avec vigueur contre la « violence diabolique qui avait poussé quelques évêques à déposer le souverain pontife. » Tous les participants au « nouveau brigandage d'Éphèse » étaient déclarés hérétiques et excommuniés. Malgré tout, cependant, et jusqu'à Florence en la personne du cardinal Cesarini, la théorie de la suprématie du concile sur le pape avait des adhérents. Aussi Eugène IV, avant de condamner formellement la phrase : « La supériorité du concile sur le pape, déclarée à Constance et à Bâle, est une vérité de foi, » phrase que contenait le décret de Bâle du 16 mai 1439, voulut-il instituer à ce sujet une conférence contradictoire. Cette conférence eut lieu en septembre ou octobre. Cesarini représenta et défendit la thèse théologique qui lui était chère. Comme les Bâlois, il affirma que la proposition discutée et le décret de Constance de 1415 étaient connexes, que condamner l'un, c'était condamner l'autre. Le coup allait directement contre la bulle *Moyses* qui avait expliqué que ces fameux décrets du 30 mars et du 6 avril 1415, postérieurs à l'évasion de Jean XXIII, œuvre au surplus d'une seule des trois obédiences, n'ayant pas de sanction pontificale, étaient de valeur contestable. Voir CONSTANCE (*Concile de*), t. III, col. 1205, 1220. Torquemada, dans sa réponse, se borna à développer cet argument que la constitution *Moyses* lui fournissait pour en arriver à cette conclusion : la théorie conciliaire formulée dans les décrets de Constance peut être vraie dans les cas de schisme, lorsqu'il y a plusieurs papes et qu'ils sont douteux; la théorie de Bâle, au contraire, est fausse et impie dans sa forme générale comme « vérité de foi ». Le pape régulièrement élu et regardé comme pape indubitable est au-dessus du concile. Quelques mois après cette dispute, le 20 avril 1441, Eugène IV adressait aux universités, aux rois et aux princes sa fameuse bulle *Etsi non dubitemus*, dans laquelle il défendait la primauté du pape sur les conciles et expliquait que les décrets de 1415 étaient l'œuvre des partisans de Jean XXIII, qu'ils avaient soulevé de violentes récriminations même dans le parti et qu'ils avaient été votés quand le synode n'était point encore œcuménique. N. Valois, *Le pape et le concile*, t. II, p. 208-210. Cette reprise énergique et cette défense véhémente de la thèse romaine sous la plume d'Eugène IV était, à n'en pas douter, un des effets les plus certains des triomphes que le souverain pontife avait remportés par l'acte d'union des Églises. Ces triomphes, du reste, se poursuivaient et se fortifiaient par l'union qui se scellait à la même époque entre le pape et les autres Églises orientales.

2. *Les Églises orientales.* — *a*) *L'Église arménienne.* — Invité à se rendre au concile par Eugène IV dès 1434, le patriarche arménien Constantin V avait envoyé à Florence en 1438 quatre députés pour qu'il y scellassent en son nom l'union telle qu'elle avait autrefois existé. Malheureusement ils arrivèrent en Italie au moment où les grecs allaient en partir. Ce ne fut donc que le 22 novembre 1439 que les Pères purent lire et solennellement adopter en séance publique le décret spécial qui consacrait l'union des Arméniens avec Rome. Ce décret, après un préambule où le pape dit sa joie du retour des Arméniens à l'Église et comment il s'est enquis, par l'intermédiaire du concile, de la foi des Orientaux, reproduit dans ses grandes lignes un opuscule de saint Thomas arrangé à l'usage des Arméniens, le *De fidei articulis*

et septem sacramentis. Tour à tour le pape donne aux Arméniens le symbole de Nicée-Constantinople avec le *Filioque*, symbole qu'ils devront dire à la messe les dimanches et jours de fête; un enseignement fondé sur les conciles ayant pour objet les deux natures et les deux volontés en Jésus-Christ, l'explication de la conduite de Léon le Grand dans les affaires théologiques de son temps et par là la nécessité d'accepter le concile de Chalcédoine comme IVe concile œcuménique et l'obligation de recevoir avec vénération les décisions des conciles célébrés sous l'autorité du pape; la doctrine catholique sur les sacrements, Denzinger-Bannwart, n. 695-704; le symbole dit de saint Athanase; enfin le décret du concile de Florence et une liste de certaines fêtes que désormais les Arméniens devront célébrer à la façon des latins.

Ce décret, appelé *Exultate Deo*, n'eut en ses applications pratiques aucun lendemain. Quand les délégués rentrèrent chez eux, le patriarche Constantin était mort, l'Arménie livrée à ses conquérants et l'unité hiérarchique pour longtemps détruite. Voir Arménie, t. II, col. 1904. C'en était fait de l'union.

b) *Les jacobites.* — Le 26 avril 1441, Eugène IV annonça au concile qu'un nouveau succès allait s'ajouter à ceux qu'il avait remportés avec les grecs et les Arméniens. Des envoyés du roi d'Éthiopie arrivaient à Florence pour y recevoir la foi romaine. Eugène IV, en effet, avait envoyé, le 28 août 1439, Albert de Sarziano (voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 1554) à « l'empereur des Indes » Thomas et à « l'empereur d'Éthiopie » le prêtre Jean, pour les amener à l'union. Albert était chargé d'un semblable message pour les coptes. Après s'être rendu à Jérusalem, il passa en Égypte et ramena à la foi les jacobites, tandis que d'autres religieux mineurs allaient dans le même but aux Indes et en Éthiopie. Ce fut par l'intermédiaire d'Albert de Sarziano qu'André, abbé du monastère de Saint-Antoine en Égypte, accompagné du diacre Pierre, se présenta au concile de Florence, le 31 août 1441, où il lut, en séance publique, la lettre de soumission de son patriarche, Jean d'Alexandrie, qui reconnaissait sans discussion la primauté de juridiction du pape. Le 2 septembre, ce fut le tour de l'envoyé de l'abbé de Jérusalem, Nicodème, chef des jacobites de Palestine, d'être solennellement reçu. Il se présenta comme délégué de Nicodème et du roi d'Éthiopie, lut, au nom de son souverain, un discours, remit, au nom de l'abbé de Jérusalem, une lettre pour le pape et, le 4 février 1442, l'union fut solennellement conclue à Santa Maria Novella avec les jacobites. Le décret *Cantate Domino*, destiné à sceller cette union, est, lui aussi, un véritable traité de théologie auquel on a ajouté les décrets d'union avec les grecs et les Arméniens, puis un paragraphe sur les paroles de la consécration achevée avec les paroles de Jésus-Christ qu'on inséra, parce que, « dans le décret pour les Arméniens, on ne parle pas de la forme de la consécration. » Voir Épiclèse, t. v, col. 258-260. Enfin le pape déclare que les quatrièmes noces ne sont pas interdites. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 703-715. Le décret fut lu en latin et en arabe et signé d'Eugène IV et de douze cardinaux. Voir t. v, col. 941-942.

3. *Translation du concile à Rome.* — Indépendamment de ces grands événements qui l'occupèrent, le concile avait assisté, le 18 décembre 1439, à la création de dix-sept cardinaux, parmi lesquels Bessarion, Isidore de Kiev et Torquemada, et vu avec effroi l'élection de Félix V au souverain pontificat. Moins que jamais il ne pouvait être question à cette heure, en présence d'actes schismatiques aussi graves, d'une séparation. Il fallait de toute nécessité que le concile continuât à siéger. Il le fallait d'autant plus que les souverains occidentaux se montraient très froids à l'égard de l'antipape, se rapprochaient d'Eugène IV et demandaient un nouveau concile qui se tiendrait soit en Allemagne, soit en France. Or, de cela Eugène IV ne voulait pas entendre parler et le meilleur moyen d'éviter une nouvelle reprise du concile de Bâle était incontestablement de maintenir le synode de Florence. Avec raison il pensait qu'il n'y avait aucune question de droit ou de fait, aucune affaire doctrinale que le concile ne pût résoudre. Il était à même de répondre à tous les doutes, à tous les désirs de la chrétienté.

C'est probablement pour donner plus d'autorité au concile et étouffer dans l'œuf le « concile-arbitre » qu'on voulait lui imposer que, profitant des circonstances, libre de retourner à Rome et d'y jouir des revenus de l'Église, Eugène IV annonça dès le 26 avril 1441, en session générale, qu'il allait, avec le consentement des Pères, transférer le concile au Latran. Parmi les raisons qu'il alléguait, la première était la dignité du lieu. Le pape avait, en outre, l'intention de lancer un solennel appel à tous les évêques et à tous les princes de la catholicité.

III. Rome (26 avril 1443-7 août 1445). — Eugène IV quitta Florence, le 7 janvier 1443, pour Rome, suivi des Pères assemblés en concile. Nous sommes très mal renseignés sur ce qui se passa durant les deux années pendant lesquelles le concile continua à siéger. Nous ne connaissons, en effet, que deux sessions solennelles, l'une du 30 septembre 1444, l'autre du 7 août 1445; nous ignorons comment le concile fut dissous et tout ce que les documents nous apprennent c'est que les Pères reçurent encore dans l'union quelques communautés orientales qui, un peu par esprit d'imitation, beaucoup par nécessité devant l'imminence du péril turc, vinrent faire leur soumission.

1° *Les Bosniens.* — La Bosnie était depuis longtemps travaillée en tous sens par le schisme oriental et l'hérésie manichéenne des pauliciens ou bogomiles. Voir t. II, col. 1043. En 1443, le roi Étienne envoya à Rome un ambassadeur annoncer au souverain pontife qu'avec sa famille et nombre de magnats il se rangeait sous l'obédience romaine et demandait pour lui et son peuple l'union. Là, du reste, comme ailleurs, l'union fut sans durée. Les Turcs envahirent le pays et dispersèrent les chrétiens. Au surplus, nous ne savons rien des détails qui marquèrent cet événement. Le fait seul de l'arrivée d'un ambassadeur nous est attesté par une lettre datée du 1er octobre 1442 (1443), écrite à Rome par le secrétaire du roi de Chypre, le chancelier Benoît degli Ovetarii de Vicence, que Martène nous a conservée, et par la mention que fait des Bosniens Eugène en avril 1444, dans sa lettre encyclique à la chrétienté, quand il dit : *Post graves exspensas diutinosque labores a nobis perpessos, in Græcorum unione primum, et postea in Armenorum, Jacobitarum, Maronitarum, Ethiopum, Bosnensium et aliorum...*

2° *Les Mésopotamiens.* — Dans une autre lettre datée du 30 septembre 1444, Eugène IV rapporte que l'archevêque d'Édesse, Abdala, vint à Rome comme légat du patriarche syrien Ignace, pour sceller l'union au nom des peuples habitant entre le Tigre et l'Euphrate. Ces Orientaux erraient sur trois points : ils avaient la même doctrine que les grecs touchant la procession du Saint-Esprit; ils étaient, en outre, monophysites et monothélites. Abdala, en présence d'une congrégation de cardinaux et de théologiens, accepta la foi romaine et adhéra aux décrets concernant les grecs, les Arméniens et les jacobites. L'union fut ensuite proclamée solennellement en séance conciliaire. C'est à l'occasion de cette nouvelle victoire qu'Eugène IV publia la lettre *Multa et*

admirabilia dans laquelle il fixa ce que devaient croire et professer les Mésopotamiens.

3° *Les Chaldéens et les Maronites.* — Le dernier acte de ces laborieuses négociations unionistes fut la rentrée des Chaldéens et des Maronites dans le giron de l'Église romaine. La bulle *Benedictus* d'Eugène IV, datée du 7 août 1445, nous fait connaître comment l'archevêque de Rhodes, André, fut envoyé par le pape en Orient et dans l'île de Chypre pour annoncer partout l'union et expliquer aux populations les divers décrets qui en furent la suite, comme pour amener à la foi romaine les quelques Églises nestoriennes et monothélites non encore unies. Le résultat des efforts de l'archevêque ne fut pas vain. Timothée de Tarse, métropolitain des Chaldéens, et Élie, évêque maronite, tous deux en résidence à Chypre, se laissèrent gagner et proclamèrent, au nom de leur clergé et du peuple, l'union. Timothée s'en vint même à Rome, accompagné d'un représentant de l'évêque maronite Isaac, et tous deux firent leur soumission, acceptèrent la doctrine catholique et — point spécial — promirent de ne plus employer d'huile pour l'eucharistie. Le pape, par contre, fit défense dans la bulle *Benedictus* d'appeler ces Églises hérétiques et reconnut aux évêques un certain nombre de droits.

Tels furent les derniers actes du concile de Ferrare-Florence-Latran parvenus jusqu'à nous. A partir de ce moment les documents ne font plus mention du concile qui se dispersa on ne sait comment. Malgré tout ce qu'il y avait de précaire dans ces unions, signées les unes par nécessité, les autres par force ou par esprit d'imitation, une grande œuvre avait été consommée, œuvre qui rendit à la papauté une force nouvelle et un prestige considérable à l'heure où la chrétienté allait être menacée par la prise de Constantinople en 1453, à la veille du moment où, en Allemagne, allait naître Luther (1483) et la réforme protestante.

I. Sources. — Les actes mêmes ou protocoles du concile n'existent plus et c'est sans doute la raison pour laquelle nous sommes très mal renseignés sur l'histoire du concile après le départ des grecs. Nos sources actuelles, en effet, ont presque uniquement pour objet l'union grecque. A cela, du reste, rien d'étonnant puisqu'elles nous viennent d'historiens byzantins. Le plus important document concernant le concile est l'histoire du synode appelée *Acta græca*, histoire écrite en grec et qui pourrait bien être de Bessarion. D'autres l'ont attribuée à Dorothée de Mytilène. Cette histoire se trouve dans toutes les collections conciliaires : Labbe, t. XIII, que nous avons cité; Hardouin, t. IX; Mansi, t. XXXI. Une traduction latine faite au XVIIIe siècle l'accompagne. Tandis que les *Acta græca* émanent d'un théologien canoniste, l'histoire du concile, composée par Sylvestre Syropoulos et publiée avec traduction sous le titre de *Historia vera unionis non veræ inter Græcos et Latinos sive concilii Florentini exactissima narratio* par Robert Creyghton en 1660, est nettement hostile aux latins. Comme on pourra s'en apercevoir très facilement, cette œuvre est extrêmement sujette à caution. Dates, noms propres, faits sont souvent inexacts et défigurés. Néanmoins cette source ne doit pas être négligée. Du côté des latins, indépendamment des documents officiels insérés dans les collections conciliaires comme les lettres et bulles d'Eugène IV, nous n'avons à signaler que les notes d'André de Sainte-Croix, témoin oculaire, et l'histoire d'Augustino Patricio, écrite vers 1480 et publiée sous le titre de *Summa concilii Florentini*, et un recueil d'actes publié en 1638 par Justiniani. Tous ces documents se trouvent, eux aussi, dans Labbe, Hardouin et Mansi, aux mêmes tomes que les *Acta græca*, à l'exception de la publication de Justiniani qui ne se trouve pas dans Mansi.

II. Travaux. — Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1874, t. VII; Frommann, *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, Halle, 1872; *Zur Kritik des Florentiner Unionsdecrets*, Leipzig, 1870; Pastor, *Histoire des papes*, trad. franç., Paris, 1907, t. I; Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, Paris, 1896, t. I; Cecconi, *Studi storici sul concilio di Firenze*, Florence, 1869; Theiner et Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum græcæ et romanæ*, Vienne, 1872; Zhishman, *Die Unionsverhandlungen zwischen der orientalischen und der römischen Kirche*, Vienne, 1858; Vast, *Le cardinal Bessarion*, Paris, 1878; Gœthe, *Studien und Forschungen über das Leben und der Zeit des cardinals Bessarion*, s. l., 1871; Gottlob, *Aus den Rechnungsbüchern Eugens IV zur Geschichte der Florentinums*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XIV, 1893; Balzy, *Historia doctrinæ catholicæ inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia romana in concilio Florentino*, Vienne, 1878; Vannutelli, *Il concilio di Firenze*, Rome, 1899; Seppelt, *Das Papsthum und Byzanz*, dans *Kirchengeschicht. Abhandlungen*, de Sdralek, Breslau, 1904, t. II; Dräseke, *Markos Eugenikos und Kardinal Bessarion*, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1894; Rocholl, *Bessarion Studie zur Geschichte der Renaissance*, Leipzig, 1904; Milanesi, *Giornale storico degli archivi toscani*, dans *Archivio storico italiano*, Florence, 1857, t. I; Wadding, *Annales minorum*, Rome, 1734-1735, t. XI; Martène et Durand, *Veterum scriptorum... collectio*, Paris, 1724-1733, t. I et VIII; Ottenthal, *Die Bullenregister Eugens IV*, Inspruck, 1885; Noël Valois, *La crise religieuse du XVe siècle. Le pape et le concile*, 2 vol., Paris, 1909; Adamantius, N. Diamantopoulos, Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ ἡ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος, Athènes, 1899; Nicéphore, archevêque de Patras, Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ Βησσαρίων ὁ Καρδινάλις, Athènes, 1853; Dräseke, *Zu Marcus Eugenicus von Ephesus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XII; *Zu Georgios Skolarios*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, t. IV; *Zum Kircheneinigungsversuch des Jahres 1439, ibid.*, 1896, t. V; *La Moldavie au concile de Florence*, dans les *Échos d'Orient*, novembre 1904 et janvier 1905; Norden, *Das Papsthum und Byzanz*, Berlin, 1903; Sevyrev, *Nouveaux documents sur le concile de Florence*, dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, Pétersbourg, 1841, t. XXIX (en russe); P. Kalligas, Ἡ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος Μελέται καὶ λόγοι, Athènes, 1882.

A. Vogt.

FLOREZ Henri, célèbre écrivain de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, naquit à Villadiego, province de Burgos, le 21 juillet 1702. Il descendait d'une noble et ancienne famille espagnole. Son père s'appelait Pierre Joseph Florez de Setien Calderon de la Barca, et sa mère Joséphine de Huidobro y Puelles. Il étudia les humanités au couvent des dominicains de Piedrahita, près de Barco, où il sentit s'éveiller sa vocation religieuse. Il croyait d'abord être appelé à servir Dieu dans l'ordre des minimes de saint François de Paule, mais la délicatesse de sa santé et les sollicitations de ses parents l'engagèrent à entrer chez les ermites de Saint-Augustin. Il reçut l'habit monastique à Salamanque le 5 janvier 1718 et, son noviciat achevé, prononça ses vœux entre les mains du P. Jean de Velasco. Ses supérieurs l'envoyèrent étudier la philosophie au couvent de Valladolid. Il retourna ensuite à Salamanque suivre les cours de théologie, et en 1729 il reçut le diplôme de docteur à l'université d'Alcala. C'est à Alcala qu'en 1730 il commença à rédiger son cours de théologie scolastique. Cet ouvrage lui demanda huit ans de travail assidu. En même temps il apprenait le français, l'italien, s'appliquait à l'étude de l'histoire et de la numismatique et concevait le plan d'une histoire générale de l'Église catholique en Espagne. Il s'ouvrit de ce projet à son ami intime, Jean de Iriarte, qui l'engagea vivement à entreprendre cet immense travail. En 1749, ses supérieurs lui donnèrent comme secrétaire le P. Mendez, qui l'aida à compulser et analyser les nombreux documents insérés dans l'*España sagrada*. Il se consacra ensuite à des recherches archéologiques, et à partir de 1760 à l'étude des sciences naturelles. Sa piété n'était pas moins profonde que sa science, car il fut parmi ses confrères un modèle parfait de vertus religieuses. Sa mort survint le 5 mai 1773.

Voici la liste de ses écrits : 1° *Theologia scholastica juxta principia scholæ augustiniano-thomisticæ pro commodiori studentium usu præcipuis, quæ novissime*

in scholis versantur, difficultatibus brevitate et claritate possibili illustrata, t. I, *De proœmialibus theologiæ, de Deo, ejus attributis, visione, scientia et voluntate*, Madrid, 1732; t. II, *De providentia Dei, prædestinatione, reprobatione et SS. Trinitatis mysterio : accessit etiam index omnium librorum et tractatuum qui in operibus M. P. Augustini continentur*, Madrid, 1733; t. III, *De angelis, de ultimo fine hominis, de beatitudine, voluntario et involuntario, et de bonitate et malitia actuum humanorum*, Madrid, 1735; t. IV, *De virtutibus et peccatis, de gratia, justificatione et merito, ac objecto formali et materiali fidei*, Madrid, 1736; t. V, *De infallibilitate, obscuritate et libertate fidei divinæ; de spe, charitate et incarnatione*, Madrid, 1783; 2° *Medallas de las colonias, municipios, y pueblos antiguos de España*, 3 vol., Madrid, 1757, 1758, 1773; 3° *España sagrada : theatro geographico-historico de la Iglesia de España; origen, divisiones y terminos de todas sus provincias: antiguedad, traslaciones, y clado antiguo y presente de sus Sillas, en todos los dominios de España ŷ Portugal : con varias dissertaciones criticas, para ilustrar la Historia eclesiastica de España*. Le Ier vol. de cet admirable recueil parut à Madrid, en 1747; 2e édit., 1754; 3e édit. par l'Académie royale d'histoire à Madrid, 1879. Ce volume et les trois qui le suivent, Madrid, 1747, 1748, 1749, traitent de l'histoire générale de l'Église catholique en Espagne; les t. VI-VIII (1750-1752), de l'archevêché de Tolède et de sès sièges suffragants; les t. IX-XXIX (1752-1775) traitent d'un grand nombre de diocèses espagnols et portugais. L'*España sagrada*, continuée par les augustins Risco, Merino et De Canal, a été rééditée en 1754-1824; 4° *Clave geographica para aprender geographia*, Madrid, 1759 (plusieurs éditions); 5° *Clave historial con que se abre la puerta a la historia ecclesiastica y politica, descubriendo las cifras de la chronologia, y frases de la historia*, Madrid, 1743; 18 éditions; la dernière, Madrid, 1854; 6° *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey don Phelipe II à los reynos de Leon, y Galicia, y principado de Asturias, para reconocer las reliquias de santos, sepulcros reales, y libros manuscritos de las cathedrales y monasterios*, Madrid, 1765; 7° *Modo practico de tener oracion mental, añadido al libro de los suspiros de S. Augustin*, Madrid, 1754; 8° *Totius doctrinæ de generatione et corruptione, de cælo et mundo, et de anima compendiosa tractatio, juxta mentem doctoris angelici D. Thomæ Aquinatis*, Lyon, 1727; c'est un supplément à la 2e édition de la *Summa philosophica* du P. André de Sierra; 9° *Obras varias, y admirables de la Madre Maria de Ceo, religiosa francisca, y abadesa del convento de la Esperanza de Lisboa*, 2 vol., Madrid, 1744; 10° *Vindicias de la virtud y escarmiento de virtuosos, en los públicos castigos de los hypocritas, dados por el tribunal del Santo Oficio*, 2 vol., Madrid, 1742, 1754; traduction d'un ouvrage portugais du P. François de l'Annonciation, augustin; 11° *Memorias de las reynas catholicas*, Madrid, 1761; 12° *De ornando theologiæ studio, libri IV collecti ac restituti per Laurentium Villavicentio*, Madrid, 1768; le P. Florez a corrigé la 3e édition de cet ouvrage et y a ajouté une notice littéraire sur le P. Villavicencio; 13° *De sacris concionibus, seu de interpretatione Scripturarum populari*, Madrid, 1768, ouvrage du même écrivain, dont Florez n'a été que l'éditeur; 14° *Delacion de la doctrina de los intitulados jesuitas sobra el dogma y moral, hecha à los Ilmos. Señores Arzobispos y Obispos de la Francia*, Madrid, 1768; 15° *Sancti Beati presbyteri hispani Liebanensis in Apocalypsim ac plurimas utriusque fæderis paginas commentaria, ex veteribus non nullisque desideratis patribus, mille retro annis collecta, nunc primum edita*, Madrid, 1770; 16° *Trabajos de Jesus, escritos en portugues por el Ven. Padre Fr. Thomé de Jesus, del orden de S. Agustin, estando cautivo, y preso en Berberia; y en castellano por el R. P. Fray Henrique Florez, del mismo orden*, 2 vol., Madrid, 1763.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 349-354; Moral, *Catalogo de escritores augustinos, españoles, portugueses, y americanos*, dans *Ciudad de Dios*, 1903, t. LXI, p. 582-584, 651-657; t. LXII, p. 45-53, 130-148, 215-232; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 135-137; François Mendez, *Noticias de la vida y escritos del Rmo P. Fr. Henrique Florez de la orden del Gran P. S. Agustin, con una relacion individal de los viajes que hizo à las provincias y ciudades mas principales de España*, Madrid, 1780, 1860.

A. PALMIERI.

FLORIN, hérétique du IIe siècle. C'est à quelques lignes de saint Irénée échappées à l'oubli et à quelques renseignements consignés par Eusèbe, *H. E.*, V, 15, 20, *P. G.*, t. XX, col. 464, 484, 485, que nous devons de connaître un peu l'existence et le rôle de ce personnage. Tout enfant, Irénée avait connu Florin, Φλωρῖνος, en Asie, comme un brillant officier, ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ, peut-être attaché à la suite de Titus Aurelius Fulvus, le futur Antonin, qui fut proconsul d'Asie en 135; il l'avait vu fort assidu auprès de saint Polycarpe de Smyrne, dons il cherchait à gagner la bienveillance. On le retrouve ensuite à Rome où, devenu prêtre, il fut déposé du sacerdoce pour avoir trempé dans des erreurs contraires à l'enseignement de l'Église. Dans sa chute, il avait entraîné plusieurs fidèles. Eusèbe, *H. E.*, V, 15, col. 464, ne spécifie pas quelles étaient ces erreurs, mais, selon toute apparence, elles devaient être d'origine gnostique. A en juger par le titre de la lettre que saint Irénée écrivit contre Florin, et dont le texte ne nous est point parvenu, Περὶ μοναρχίας ou Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν Θεὸν ποιτὴν κακῶν, c'était ou bien l'erreur de Cerdon et de Marcion, qui admettaient deux dieux, l'un bon, auteur du bien, l'autre mauvais, auteur du mal, ou bien l'erreur plus grave encore d'un seul et même Dieu, cause du mal et du péché. Cette dernière hypothèse est suggérée par saint Augustin, *De hær.*, 66, *P. L.*, t. XLII, col. 42, d'après lequel Florin aurait enseigné que Dieu est réellement l'auteur du mal, parce qu'il a créé des natures et des substances mauvaises en soi, c'est-à-dire en tant que natures et substances; et elle est autorisée par cette remarque importante de saint Irénée, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 20, col. 485, que personne, même parmi les incroyants et les hérétiques, n'avait encore osé soutenir ce que Florin professait. D'autre part, saint Philastrius, *Hær.*, 57, *P. L.*, t. XII, col. 1172, parle des floriens comme d'une branche des carpocratiens; les erreurs qu'il leur attribue sont en effet bien dignes de cette secte infâme. Et Gennade, *De eccl. dogmatibus*, 76, *P. L.*, t. LVIII, col. 998, qui l'appelle Florianus, l'accuse d'avoir soutenu que la chair est la cause du mal; c'est bien là une opinion erronée de la plupart des gnostiques, mais qui ne s'accorde guère avec les données de saint Irénée.

Ce qu'il y a de certain, d'après le seul passage du Περὶ μοναρχίας, conservé par Eusèbe, *H. E.*, V, 20, col. 485, c'est qu'Irénée, après avoir réprouvé les erreurs de Florin comme étrangères à la sacrée doctrine, comme contraires à l'enseignement traditionnel de l'Église et ne pouvant que conduire à l'impiété, essaya de toucher son cœur, en lui rappelant, entre autres souvenirs de sa jeunesse, l'attitude que prenait son maître Polycarpe et l'indignation qu'il manifestait chaque fois qu'il entendait émettre des propositions hétérodoxes. « Je puis protester devant Dieu, lui écrivait-il, dans *H. E.*, V, 20, col. 485, que si cet homme apostolique et ce bienheureux évêque eût entendu parler de quelque erreur semblable aux vôtres, il eût aussitôt bouché ses oreilles

et se serait écrié, en disant selon sa coutume : « Dieu « bon ! Fallait-il me conserver la vie jusqu'à cette « heure pour souffrir des choses si étranges ! » Et il se fût immédiatement enfui du lieu où il aurait entendu une semblable doctrine. » Quel fut le résultat de l'intervention amicale de saint Irénée? On peut la présumer par ce qui survint dans la suite. Florin, en effet, loin de se convertir, embrassa la gnose de Valentin. Irénée n'en revint pas moins à la charge, et composa alors un Περὶ ὀγδοάδος, dont le texte est également perdu, où il devait combattre la théorie des éons de l'ogdoade valentinienne. *H. E.*, v, 20, col. 484. Théodoret prétend, *Hær. fab.*, I, 23, *P.G.*, t. LXXXIII, col. 372, que ce fut à cause de Florin que saint Irénée écrivit contre les gnostiques valentiniens. C'est fort possible, mais on ne s'explique pas alors comment l'évêque de Lyon n'a pas fait la moindre allusion à ce Florin dans son grand ouvrage contre les hérésies. La chute de Florin a bien pu être l'une des causes occasionnelles, mais ce n'a été ni la plus importante, ni la plus décisive. Florin, en effet, était loin d'égaler la personnalité et le rôle des grands gnostiques du IIe siècle, notamment de Valentin. Malgré sa défection et bien qu'il eût entraîné beaucoup de fidèles à sa suite, il n'est pas à croire qu'il ait fondé, comme tant d'autres, une secte de quelque importance. Le fait est que son nom ne se trouve ni sous la plume de saint Hippolyte dans les *Philosophoumena*, ni sous celle de Tertullien et du pseudo-Tertullien dans le *De præscriptionibus*. Et si plus tard saint Philastrius, l'auteur du *Prædestinatus*, saint Augustin, Théodoret et Gennade parlent d'une hérésie qui porte son nom, saint Épiphane la passe complètement sous silence. Il est à croire plutôt qu'une fois chassé de l'Église, Florin en fut réduit à une existence sans prestige et restée sans influence notable, puisque, à part ce que nous en a appris saint Irénée, on ignore totalement le rôle qu'il joua et la fin qu'il fit. Peut-être s'amenda-t-il, et c'est peut-être la raison pour laquelle son nom, qui est cité à côté de celui du schismatique Blastus, ne paraît pas dans le pseudo-Tertullien, qui a eu soin de signaler Blastus parmi les hérétiques de la fin du IIe siècle. *De præscript.*, 53, *P. L.*, t. II, col. 72.

Eusèbe, *H. E.*, v, 15, 20, *P. G.*, t. XX, col. 464, 484, 485; S. Philastrius, *De hær.*, 57, *P. L.*, t. XII, col. 1172; S. Augustin, *De hær.*, 66, *P. L.*, t. XLII, col. 42; *Prædestinatus*, I, 66, *P. L.*, t. LIII, col. 610; Théodoret, *Hær. fab.*, I, 23, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 372; Gennade, *De eccl. dogmatibus*, 76, *P. L.*, t. LVIII, col. 998; Massuet, *Dissertationes*, diss. II, III, n. 58, *P. G.*, t. VII; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. III, p. 61, 90; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 719; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. IV, col. 1580, 1581; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 541; H. Koch, *Tertullian und der römische Presbyter Florinus*, dans *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 1912, p. 59-84; K. Kastner, *Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus*, *ibid.*, p. 133-156; A. Baumstark, *ibid.*, p. 306-319.

G. BAREILLE.

FLORUS de Lyon, théologien et poète du IXe siècle, un des hommes célèbres nés sous le règne de Charlemagne, était originaire, selon les uns, de la Bourgogne, selon les autres, de l'Espagne. Diacre de l'Église de Lyon, il dirigea l'école attachée à la cathédrale sous quatre évêques successifs, et les talents comme le zèle du maître y attirèrent les élèves en foule de toutes parts. Professeur habile et renommé, Florus fut en même temps un écrivain fécond. Il a laissé de nombreux ouvrages théologiques, ayant la plupart un caractère polémique. Dans son premier écrit, *De electionibus episcoporum*, il réclame, à l'occasion d'une ordonnance de Louis le Débonnaire en 822, la liberté des nominations épiscopales, au nom du droit canonique et de l'histoire. On lui doit aussi une collection de canons et de décrétales, *Capitula ex lege et canone collecta*, d'Achéry, *Spicilegium*, 2e édit., t. I, p. 597, dans le but de lutter contre l'entreprise de l'évêque d'Autun, Modoin, et d'asseoir l'immunité du clergé tant sur le code théodosien que sur les décisions conciliaires. Florus avait composé dans le même esprit un commentaire sur quelques constitutions de la collection dite d'Angers; M. Maassen, *Sitzung. Berichte der Wiener Akademie*, t. XCII, p. 301, a retrouvé des fragments de ce travail dans un manuscrit de l'*Ambrosiana*. Vers 834, le diacre lyonnais publia son livre sur le canon de la messe, *De actione missarum* ou *De expositione missæ*, compilation savante de passages des Pères de l'Église, et il protesta dans trois lettres contre l'allégorisme liturgique d'Amalaire de Metz. Il obtint même que le concile de Kiersy-sur-Oise, en 838, censurât l'ouvrage d'Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*. Un peu plus tard, quand la théorie prédestinatienne du moine Gottschalk jeta le trouble et la division dans l'Église gallo-franque, Florus, à la prière de plusieurs de ses amis, écrivit, en forme de dialogue, un court opuscule sur la prédestination. Il y admet, dans le même sens que saint Prudence de Troyes, une double prédestination, *prædestinatio gemina*, l'une au salut, l'autre, non pas au péché, mais à la punition du péché. En tout cas, le libre arbitre de l'homme est hors de conteste; tantôt récompensé, tantôt puni, jamais au fond il n'est nécessité; toujours il est vrai de dire, sous la réserve du besoin indispensable de la grâce divine, que *voluntas propria remuneratur, voluntas propria damnatur*. L'intervention malencontreuse dans le débat de Jean Scot Érigène provoqua les réfutations indignées de saint Prudence et de l'Église de Lyon. Ces dernières passent en général pour être l'œuvre de Florus. *Histoire littéraire de la France*, t. V, p. 229; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV, p. 177 sq.; à l'encontre, Schrörs, *Hinkmar von Reims*, Fribourg, 1884, p. 118 sq. Avec les écrits précités, tous empreints d'un caractère polémique, Florus a laissé un long commentaire de saint Paul, dont la première partie, encore inédite, forme en douze livres une sorte de chaîne, tirée de douze Pères, mais dont la seconde partie est empruntée uniquement à saint Augustin. Cette seconde partie, où l'on avait cru d'abord reconnaître la main du Vénérable Bède, a été restituée à Florus par Mabillon. *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 488. Florus fit au martyrologe de Bède nombre d'additions, qui portent la marque d'une érudition étendue et d'une parfaite sincérité; l'auteur a le souci de l'exactitude, et les erreurs qui se sont glissées dans son travail proviennent toutes des sources où il a puisé ses renseignements. *Acta sanctorum*, *Prolegom. martii*, t. II; *Martyrologium Bedæ*, t. VI junii; *Martyrologium Usuardi*, t. XIII; dom Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1908, p. 222-408. Dom Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 8, a publié une préface de Florus au traité de saint Irénée *Contre les hérésies*, et le cardinal Maï, *Scriptorum veterum collectio*, t. III *b*, p. 251, une lettre à l'abbé Hyldrad, *De emendatione psalterii*.

Théologien, Florus s'est aussi révélé et distingué comme poète. Nous possédons de lui nombre de poésies, successivement exhumées des manuscrits, paraphrases de psaumes, hymnes religieuses, épîtres, dithyrambes en vers hexamètres à la gloire de Jésus-Christ. Citons, entre autres, une complainte énergique et parfois éloquente sur le démembrement de l'empire après Louis le Débonnaire. Partout, le style et la versification de Florus témoignent d'un vrai talent poétique et d'une éducation esthétique peu commune de son temps. Il mourut, ce semble, vers l'an 860; la date de

sa mort n'est pas plus précise que celle de sa naissance.

On trouve les œuvres de Florus imprimées dans *P. L.*, t. CXIX, col. 9 sq.; t. LXI, col. 1081 sq.; t. XCIV, col. 799 sq., et dans *P. G.*, t. VII, col. 431.

Histoire littéraire de la France, t. V, p. 213 sq.; A. Ébert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1884, t. II, p. 296-301, et *passim*; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV, p. 91-93, 177-181; F.-X. Kraus, *Histoire de l'Église*, trad. franç., Paris, 1904, t. II, p. 205-207.

P. GODET.

FLOYD Jean, célèbre controversiste anglais, né à Cambridge en 1572, il fit ses études au collège des Anglais à Rome et fut reçu dans la Compagnie de Jésus en 1572. Envoyé en Angleterre pour y défendre la foi et soutenir les catholiques, il fut arrêté, banni du royaume et vint enseigner la théologie à Louvain. Il mourut à Saint-Omer, le 15 septembre 1649. Son œuvre théologique est immense : elle comprend la la discussion serrée de toutes les grandes questions alors controversées en Angleterre : 1° *The overthrow of the protestant pulpitbabels, convincing their preachers of lying and rayling, to make the Church of Rome seeme mystical Babel*, s. l., 1612; 2° *Purgatories triumph over hell*, s. l., 1613; 3° *Censura librorum de republica ecclesiastica M. Anthonii de Dominis*, Anvers, 1620; 4° *God and the king*, Cullen, 1620; 5° *Monarchiæ ecclesiasticæ ex scriptis M. Anthonii de Dominis demonstratio*, Cologne, 1622; 6° *An answer to a pamphlet intitulated : The fisher catched in his own net. That the protestant Church was no visible in all ages as the true Church ought to be*, s. l., 1623; 7° *On the real presence*, Saint-Omer, 1624; 8° *An apology of the Holy See apostolick's proceedings for the government of the catholicks of England during the time of persecution, with a defence of a religious state*, Rouen, 1630, Cet ouvrage, qui soutenait les droits des religieux dans l'ardente controverse suscitée en Angleterre par les procédés autoritaires et les théories exclusives de l'évêque catholique Richard Smith, était une réponse au livre du docteur Kellison, recteur du collège des Anglais à Douai : *A treatise of the hierarchie*. Le traité du P. Floyd fut censuré par M. de Gondi, archevêque de Paris, le 30 janvier 1631; 9° *Ecclesiæ anglicanæ querimonia apologetica de censura aliquot episcoporum Galliæ authore Hermanno Loemelio*, Saint-Omer, 1631. C'était la réponse du P. Floyd à la censure de l'archevêque de Paris et de la Sorbonne. Le parlement de Rouen se saisit à son tour de l'affaire et ce dernier ouvrage fut condamné par arrêt de la chambre des vacations à être lacéré et brûlé dans la cour du palais le 7 octobre 1632; 10° *A paire of spectacles for sir Humphre Linde... or, an answeeare to his booke called Via tuty a Safe way*, Rouen, 1631; 11° *Defensio decreti sacræ Congregationis ab Indice pro suppressione librorum quorumcumque utriusque partis in controversia episcopi Chalcedoniensis*, Cologne, 1634; 12° *The Church conquerant over humane wit*, s. l., 1638; 13° *The total summe, or no danger of damnation unto roman catholics for any errerer in faith*, Saint-Omer, 1638.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 812-818; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 1008; Foley, *Records of the English province*, t. IV, p. 237; Dupin, *Hist. eccles. du XVIIe siècle*, t. I, p. 469 sq.; Minard, *Histoire particulière des jésuites en France*, p. 160-224.

P. BERNARD.

FOI. — I. Sens du mot dans l'Écriture et la tradition. II. Rapports de la foi avec les autres vertus; sa fermeté. III. Motif spécifique de la foi. IV. Quelle révélation la foi suppose. V. Rôle de l'Église dans la foi. VI. Préparation rationnelle de la foi; le fidéisme. VII. Rôle de la grâce dans la préparation rationnelle de la foi. VIII. Persévérance dans la foi; résolution de persévérer. IX. Rapports de la foi et de la science chez le savant catholique. X. La foi, vertu surnaturelle et théologale; sa certitude particulière. XI. Liberté et obscurité de la foi. XII. Controverses théologiques sur l'analyse de la foi. XIII. Nécessité de la foi pour le salut.

I. SENS DU MOT DANS L'ÉCRITURE ET LA TRADITION. — Dès le début, nous sommes arrêtés par une controverse fondamentale, soulevée par les protestants, sur le sens du mot « foi », πίστις, dans le Nouveau Testament. Nous montrerons que la tradition catholique, bien qu'elle ait pu préciser le langage de l'Écriture, n'a pas forgé pour le mot « foi » un sens antiscripturaire ou extra-scripturaire. Cette étude, plus poussée que dans les anciens auteurs ou dans les modernes manuels, aura l'avantage de nous familiariser dès l'abord avec les principaux textes sur la matière, et de remonter à la première source d'une théologie de la foi. Ne convient-il pas spécialement à un dictionnaire de théologie d'expliquer avec soin le sens des mots les plus importants et les plus discutés de la langue sacrée? Si une pareille discussion scripturaire, en droit, relève plutôt d'un dictionnaire biblique, en fait on ne la rencontre dans aucun dictionnaire catholique de la Bible; on la trouve dans le dictionnaire protestant de Hastings, mais avec des inexactitudes que nous serons obligés de relever.

Sans entrer encore dans les déterminations spécifiques de l'acte de foi, et pour en donner seulement une idée générique qu'il importe de fixer avant tout, la foi, d'après les documents de l'Église que nous citerons, est un assentiment intellectuel, quoique produit sous l'influence de la volonté. Tout cela, dans le langage de la philosophie contemporaine, peut s'exprimer en un seul mot : « croyance ». Voir CROYANCE, t. III, col. 2365. Nous emploierons ce mot, soit par raison de brièveté, soit parce qu'il rappelle l'influence de la partie affective, de la volonté, tandis qu'on pourrait s'imaginer que nous voulons exclure cette influence, si nous disions : la foi est un assentiment intellectuel, soit enfin parce que plusieurs contemporains, avec qui nous devrons discuter, l'emploient eux-mêmes et nient que la foi, dans le Nouveau Testament, soit une croyance, ou du moins une simple croyance. Généralement ils admettent dans la foi un certain élément intellectuel, car le bon sens et l'expérience disent assez haut qu'un tel élément, si vague soit-il, est inséparable des sentiments religieux. Mais, tout en faisant une certaine place à la « croyance », la « foi religieuse » pour eux consiste uniquement, ou du moins principalement, dans ces sentiments dont la croyance n'est que le point de départ ou l'accompagnement. En résumé, pour les catholiques, la foi, « commandée par la volonté, » comme dit saint Thomas, s'achève dans l'intelligence, sans nier, bien entendu, la nécessité pour la vie chrétienne d'autres actes de volonté ultérieurs, comme l'espérance, la charité, qui restent bien distincts de la foi. Pour les protestants, la foi s'achève dans ces actes de volonté ou sentiments ultérieurs, ou dans quelques-uns d'entre eux, et le mot « foi » a pour fonction propre de les signifier; en sorte qu'on ne distingue plus du tout la foi de l'espérance, ou de la charité, ou qu'on a bien de la peine à lui assigner une différence. Disons une fois pour toutes que, lorsque nous parlons d'intelligence, de volonté, nous ne supposons pas nécessairement un système philosophique où ces « facultés » soient réellement distinctes. Mais si les *facultés* ne le sont pas, les *actes* le sont évidemment : connaître n'est pas vouloir, si liés et si emmêlés que ces deux actes soient entre eux. Nous n'employons donc les mots

de « volonté » et d' « intelligence » que comme des expressions commodes pour désigner deux actes d'espèce différente, qui ont souvent entre eux des rapports de cause à effet.

Nous chercherons l'idée première et générique correspondant au mot « foi » : 1° dans l'Écriture; 2° chez les Pères; 3° dans les documents ecclésiastiques.

I. L'Écriture. — Nous n'étudierons que le Nouveau Testament, où la révélation est toujours plus claire et plus complète, ce qui est particulièrement vrai de la foi, dont le nom y revient souvent. Non pas que le mot πίστις y ait toujours le sens que nous avons dit, c'est-à-dire une *simple croyance*, un assentiment intellectuel dû partiellement, sans doute, à l'influence des affections et de la volonté, mais faisant abstraction de sentiments ultérieurs, s'arrêtant à l'intelligence et s'y achevant. Il n'est guère de mot dans l'Écriture, qui ne change parfois de sens. Mais ce que nous prétendons, c'est que le sens ci-dessus est le sens principal, ou du moins un des sens dominants, du mot πίστις dans le Nouveau Testament. En face de cette interprétation catholique, les protestants ont pris tour à tour deux positions qu'on ne doit ni juger ni réfuter de la même manière, l'une plus radicale, l'autre plus modérée. De là une division qui nous semble utile pour mettre de l'ordre dans un sujet très complexe et de la clarté dans le débat.

1° *Opposition radicale.* — Elle prétend que *jamais* dans l'Écriture, ou du moins dans saint Paul dont les protestants se réclament tout particulièrement, le mot « foi » n'a le sens catholique d'une *croyance*. Ainsi M. Jean Monod : « Pour un grand nombre d'hommes, dit-il, la foi consiste à admettre comme vraies certaines propositions religieuses; on a confondu avec la *foi*, qui est un fait moral et un certain état de l'âme, l'un de ses éléments, savoir la *croyance, à laquelle l'apôtre Paul ne donne jamais le nom de foi.* » Dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Lichtenberger, Paris, 1878, t. v, p. 4.

C'était la position de plusieurs des réformateurs du XVIe siècle; et pour la soutenir plus brillamment dans ce bel âge de l'humanisme, d'aucuns comme Mélanchthon prétendirent que dans la littérature classique πίστις ou *fides* ne signifie jamais une croyance. Nos apologistes durent leur rappeler que Cicéron a dit : *Insanorum visis fides non est habenda, De divinatione*, l. II, c. LIX; que Virgile a dit : *Credo equidem, nec vana fides, genus esse deorum. Énéide*, l. IV, vs. 12. Quant au grec, Aristote rapproche la foi πίστις de l'opinion ὑπόληψις, qui est un acte intellectuel, une faible croyance. *Topiques*, l. IV, c. v, Paris, Didot, 1848, t. I, p. 214. Et le dictionnaire protestant de Hastings reconnaît que πιστεύειν τοῖς θεοῖς signifie ordinairement, non pas se confier dans la bonté des dieux ou les aimer, mais « admettre leur existence », par opposition à l'athéisme, en un mot une simple croyance. Warfield, art. *Faith*, dans *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1900, t. I, p. 828.

C'en est assez pour la question, d'ailleurs très secondaire ici, des classiques païens. Montrons que dans la sainte Écriture, et même quand il s'agit du vrai Dieu, le mot en question s'emploie au moins quelquefois pour une croyance, pour une conviction intellectuelle, sans aller plus loin. Nous joindrons les mots « foi » et « croire », parce que tout le monde admet que ce substantif et ce verbe se correspondent exactement, ce qui apparaît plus sensiblement dans le grec, πίστις et πιστεύω; et dans plusieurs textes leur synonymie se fait voir par l'emploi successif de ces deux mots pour la même chose. Matth., IX, 28; I Joa., V, 4. Le verbe *croire* pourrait donc à la rigueur suppléer totalement le substantif. Ainsi en est-il dans le IVe Évangile; bien qu'il aborde très souvent la question de la foi, on n'en trouve jamais le nom, mais le verbe « croire » le remplace. Même remarque a été faite pour le substantif « espérance » dans les quatre Évangiles. Voir Espérance, t. v, col. 606. Dans l'hébreu, il y a un verbe pour signifier, à l'un de ses modes, l'idée de croyance; mais le substantif grammaticalement correspondant n'a qu'une fois ce sens, Hab., II, 4, c'est le texte plusieurs fois cité par saint Paul. Voir son interprétation dans Prat, *Théologie de S. Paul*, IIe partie, 2e édit., Paris, 1912, p. 341.

1. *Exemples du substantif employé dans notre sens.* — Saint Paul en fournit d'assez clairs par leur contexte, depuis ses premières jusqu'à ses dernières Épîtres. Affirmant aux Thessaloniciens que leur « foi en Dieu » est connue de tous, voici comment il explique et prouve cette assertion : « Car tous racontent quel accès nous avons eu auprès de vous et comment vous vous êtes convertis des idoles au Dieu vivant et vrai. » I Thess., I, 8, 9. « Foi en Dieu » signifie donc ici passer du polythéisme à la croyance au vrai Dieu, après avoir bien accueilli la prédication du missionnaire. Ailleurs, il leur parle de la foi salutaire comme d'une adhésion à la vérité : « Dieu vous a choisis pour vous sauver par la sanctification de l'Esprit et par la foi en la vérité. » II Thess., II, 13; cf. 12. Mais la vérité n'est-elle pas le but et l'objet de l'intelligence, de la croyance? Si donc ici la « foi » a pour objet ou but la vérité, c'est un acte de simple croyance, sans faire entrer sous ce nom de « foi » la confiance du pardon ou d'autres sentiments religieux, si bons soient-ils d'ailleurs. Nous ne nions pas que de tels sentiments doivent être ajoutés ultérieurement par le chrétien, mais nous nions qu'ils soient ici précisément désignés sous le nom de « foi ». La « vérité » est un objet sur lequel ne peut pas se porter la confiance.

Parlant aux Corinthiens, l'apôtre caractérise la vie future par une présence spéciale du Seigneur pour nous, II Cor., v, 8, présence dont il nomme le principe εἶδος, *ibid.*, 7; tandis que notre existence ici-bas est caractérisée par un éloignement, une absence du Seigneur, *ibid.*, 6, et la raison de cet éloignement est que nous sommes sous le régime de la foi, πίστις, et non de l'εἶδος. *Ibid.*, 7. Εἶδος (de εἶδον, j'ai vu) ne peut signifier ici que la vue du Seigneur, une parfaite connaissance qui nous le rendra présent : donc le terme opposé πίστις doit être une connaissance imparfaite, qui laisse son objet comme lointain, mais enfin une connaissance, une croyance. C'est évidemment la même antithèse qui avait été déjà présentée aux Corinthiens, sur la connaissance de Dieu en cette vie et la connaissance future : *Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem.* I Cor., XIII, 12. Dans cet autre texte, c'est bien encore la foi, πίστις, qui est la connaissance imparfaite, destinée à disparaître. « Quand sera venu ce qui est parfait, alors finira ce qui n'est qu'en partie... Maintenant je *connais* en partie, alors je connaîtrai comme je suis connu. Maintenant demeurent ces trois choses, la *foi*, l'espérance, la charité. » I Cor., XIII, 10-13. Ainsi la « foi » correspond à cette « connaissance » imparfaite; elle demeure *maintenant*, mais elle finira, tandis que des trois vertus la charité, qui est la plus grande, *ibid.*, 13, ne cessera jamais. *Ibid.*, 8.

L'Épître aux Romains parle beaucoup de la « foi » comme principe de justification et de salut, III, IV, X. Et voici comment cet acte sauveur y est expliqué : « Si tu confesses de bouche Jésus comme Seigneur, et si tu crois de cœur *que Dieu l'a ressuscité des morts*, tu seras sauvé. » Rom., X, 9. Ainsi l'objet de cet acte salutaire de « croire », c'est un fait surnaturel que l'on tient pour vrai, la résurrection du Christ : l'acte de croire est donc cette foi-croyance, cette foi dogmatique que nous défendons. Voir Prat, *op. cit.*, p. 339.

De plus, la foi dont parle saint Paul doit être « confessée de bouche. » Quelle était la confession de foi des premiers chrétiens? ce sera un commentaire historique et sûr des paroles de l'apôtre. La « profession de foi » exigée des catéchumènes avant le baptême, c'était le symbole, c'est-à-dire l'acceptation d'un certain nombre de dogmes. La « confession de foi » des martyrs devant les tribunaux, c'était la proclamation du monothéisme et de « Jésus comme Seigneur ». Tout cela suppose que la « foi » est une croyance. Quant à ce mot du texte : « Si tu crois *dans ton cœur* que Dieu l'a ressuscité, » etc., c'est en vain que les protestants y cherchent une objection. Quand même on y prendrait le mot « cœur » comme nous le prenons ordinairement, pour indiquer une affection, quand même on verrait dans ce *corde creditur* « un mouvement de tout l'homme intérieur, » *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. I, p. 836, cela ne détruirait pas le sens déjà prouvé de *foi-croyance*, puisque la croyance elle-même naît d'une influence du cœur, de la volonté, et procède ainsi de l'âme tout entière. Voir CROYANCE, t. III, col. 2365, 2375, 2385 sq. Mais d'ailleurs, rien ne prouve que « cœur » signifie dans ce texte la partie affective. Il en serait ainsi si « cœur » était oposé à « esprit ». Ici il est opposé à « bouche »; c'est donc cet hébraïsme en vertu duquel on se sert du mot « cœur », pour désigner vaguement l'intérieur, par opposition à l'extérieur de l'homme : « croire de cœur », c'est croire intérieurement et non pas seulement des lèvres. Bien plus, chez les Septante dont dépend saint Paul, καρδία, cœur, désigne parfois spécialement l'intelligence, le jugement, de même que les latins disaient : *cordatus homo*, un homme sensé. Ainsi Exod., XXXVI, 2; Deut., XXIX, 4; I Reg., IV, 20; III Reg., II, 44; Jer., VII, 31, etc. Cf. Hatch, *Essays in biblical greek*, Oxford, 1889, p. 98-108. Dans la même Épître, le mot « foi » se rencontre dans un sens spécial qui se ramène encore à une conviction intellectuelle : « Tout ce qui ne (se fait pas) de (bonne) foi est un péché. » Rom., XIV, 23. Le contexte fait voir que πίστις est ici la conviction que nous avons de la licéité de notre action : le célèbre anglican Sanday est ici d'accord avec saint Chrysostome et saint Thomas qu'il cite. *The epistle to the Romans*, dans *The international critical commentary*, 4e édit., Édimbourg, 1900, p. 394.

Les Épîtres de la captivité montrent aussi une « foi » intellectuelle : « Marchez en lui..., affermis par la foi, telle qu'on vous l'a enseignée. » Col., II, 6, 7. Car aussitôt, expliquant cette « foi » par les ennemis qui la menacent : « Prenez garde, ajoute-t-il, qu'on ne vous séduise par la philosophie et par des enseignements trompeurs, » 8. La foi est donc affaire de vraie doctrine et de solide conviction, qui résiste à l'enseignement contraire de la fausse philosophie et de l'hérésie. Au ℣. 12, il parle encore de leur « foi à l'action de Dieu, qui a ressuscité (le Christ) d'entre les morts. » Foi dogmatique ! Aux Éphésiens, rapprochant *foi* et *connaissance*, il vante « l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, » IV, 13, et dans le contexte nous montre cette unité de foi produite et maintenue par les « apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs..., afin que nous ne soyons plus des enfants, ballottés et emportés à tout vent de doctrine par la tromperie des hommes, par leur habileté à induire en erreur, » 14. Ailleurs il semble prendre comme synonyme la « *science* du Christ » et la « foi au Christ », Phil., III, 8, 9 : c'est une même chose qu'il préfère à tout.

Les Épîtres pastorales montrent également la « foi » comme une adhésion intellectuelle à la véritable doctrine, tandis que les hérétiques détruisent la foi en s'éloignant de la vérité : « Hyménée et Alexandre ont fait naufrage dans la foi. » I Tim., I, 19. « Hyménée et Philète se sont éloignés de la vérité... et renversent la foi de plusieurs. » II Tim., II, 17, 18. « Dans les temps à venir, plusieurs abandonneront la foi pour s'attacher à des esprits séducteurs et à des doctrines diaboliques. » I Tim., IV, 1. « Reprends-les sévèrement, pour qu'ils aient une foi saine, et qu'ils ne prêtent pas l'oreille à des fables judaïques. » Tit., I, 13, 14. Toujours la « foi » dans l'ordre intellectuel, en antagonisme avec les fausses doctrines. Un autre signe de l'intellectualité de la foi dans saint Paul, c'est qu'il la met en opposition avec l'ignorance. « Je l'ai fait par ignorance, quand je n'avais pas la foi. » I Tim., I, 13.

Dans les textes précédents, la « foi » était plutôt prise au sens premier et subjectif, comme un acte du sujet : d'autres la prennent au sens dérivé et objectif, comme une doctrine qui est l'objet de cet acte. Citons quelques-uns de ces textes, qui tous prouvent notre thèse, puisque jamais le mot πίστις n'arriverait à signifier une doctrine, si l'acte de croire n'était pas l'adhésion à une doctrine. « Celui qui nous persécutait naguère prêche maintenant la foi, » c'est-à-dire l'Évangile, les vérités de la religion. Gal., I, 23. Lightfoot remarque ici le sens objectif, *Galatians*, p. 86, ainsi que dans Gal., III, 23; VI, 10. « Nourri des leçons de la foi et de la bonne doctrine. » I Tim., IV, 6. « Tu n'as point renié ma foi, » etc. Apoc., II, 13.

2. *Exemples du verbe « croire » employé dans notre sens.* — Plusieurs, au moins, des constructions de ce verbe donnent l'idée d'une simple croyance, et font abstraction des sentiments religieux qui peuvent s'y ajouter. Ainsi : *a*) avec le datif de personne (construction fréquente) πιστεύω a très clairement ce sens. Quand Jésus dit à la Samaritaine : « Croyez-moi, l'heure vient, » etc., Joa., IV, 21, lui demanda-t-il pour le moment autre chose qu'une simple croyance à sa prophétie? De même aux Juifs : « Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas? » Joa., VIII, 46; cf. V, 46; X, 37, 38. « Quand ils eurent cru à Philippe qui leur prêchait le royaume de Dieu et le nom de Jésus-Christ, hommes et femmes furent baptisés. » Act., VIII, 12. Et cette foi exigée pour le baptême est expliquée par « recevoir (accepter) la parole de Dieu. » *Ibid.*, 14; cf. XXVI, 27. *b*) Avec le datif de chose : croire à la parole de quelqu'un, à son témoignage, à l'Écriture, etc. Ce cas revient au précédent, dont il n'est qu'une paraphrase. « Tu seras muet..., parce que tu n'as pas cru à mes paroles. » Luc., I, 20. Saint Jean parle de croire « à l'Écriture, » II, 22, « à la parole que Jésus avait dite, » IV, 50, « aux écrits de Moïse, » V, 47. Saint Paul croit « à tout ce qui est écrit dans la loi et les prophètes. » Act., XX, 14. Il annonce que Dieu jugera ceux « qui n'ont pas cru à la vérité. » II Thess., II, 11. *c*) Avec l'accusatif de chose : « Je suis la résurrection et la vie... Croyez-vous cela? » Joa., XI, 26. Simple croyance, évidemment. Marthe répond : « Oui, Seigneur, je crois que vous êtes le Christ, » etc. *d*) Avec la conjonction *que* (ὅτι, etc.) suivie d'une proposition. Cas fréquent, réductible au précédent : la proposition exprime une vérité, croire une vérité est un acte intellectuel, une croyance : « Afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. » Joa., XVII, 21; cf. XVI, 27; XX, 31. « Nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, » I Thess., IV, 14; cf. Rom., X, 9, 10, où une semblable foi est présentée comme servant à la justification et au salut. *e*) Avec l'infinitif. Cette construction, où le *que* est retranché, équivaut à la précédente : « C'est par la grâce de Jésus-Christ que nous croyons être sauvés. » Act., XV, 11. Cf. Rom., XIV, 2.

Nous avons surabondamment réfuté l'opposition radicale à la thèse catholique.

2° *Opposition modérée.* — D'autres protestants, tout en concédant que l'Écriture, et même saint Paul, emploient souvent les mots « foi, croire » pour une simple croyance à la parole de Dieu, soutiennent pourtant

comme bien plus fréquent un autre sens qu'ils nomment le sens fort, ou profond, ou « prégnant ». Sa prédominance dans le Nouveau Testament en ferait le sens « propre », c'est-à-dire celui qu'on est en droit de présumer partout jusqu'à preuve du contraire, celui par lequel on est en droit de définir la foi dans l'enseignement chrétien. Ce sens propre présupposerait l'élément croyance, plus ou moins diminué dans son objet, mais y ajouterait un élément affectif subséquent, que chacun décrit d'une manière un peu différente et plus ou moins complexe, mais dans lequel réside la véritable essence de la foi. « Le retour à Dieu, dit M. Ménégoz, exige un acte du *moi* tout entier, par lequel l'homme s'arrache au péché et se donne à Dieu. Cet acte est la Foi... Dieu ne demande au pécheur, pour le recevoir en grâce, ni la sainteté à laquelle il sent qu'il ne pourra jamais atteindre, ni une expiation qu'il sent ne jamais pouvoir fournir, mais uniquement un mouvement du cœur, un acte de sincère consécration, un abandon confiant et entier à la divine miséricorde. » *Le fidéisme*, Paris, 1900, p. 17. « Qu'est-ce donc que la foi? demande Auguste Sabatier. Est-ce encore l'adhésion intellectuelle à des dogmes ou la soumission à une autorité extérieure? Non. C'est un acte de confiance, l'acte d'un cœur d'enfant, qui retrouve avec joie le Père qu'il ne connaissait pas, et qui, sans orgueil d'aucune espèce, est heureux désormais de tenir tout de ses mains. Voilà ce que Luther a trouvé dans cette parole de l'apôtre Paul : Le juste vivra par la foi. Dans cette transformation radicale de la foi ramenée à son sens évangélique, se trouvait le principe de la plus grande révolution religieuse que le monde eût traversée depuis la prédication de Jésus. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4e édit., Paris, 1897, p. 245. Oui, la transformation du sens du mot « foi » (reste à savoir si cette transformation « ramenait la foi à son sens évangélique ») a servi de prétexte à Luther pour rejeter presque tous ceux des dogmes catholiques qu'il rejette, hiérarchie, sacrements et leur manière d'opérer, expiations de la pénitence, purgatoire, etc. C'est donc bien, avec sa théorie exagérée des suites de la chute originelle, un des fondements de son système et un principe de sa révolution religieuse, on pourrait presque dire sa seule idée positive et originale, le reste pouvant se retrouver çà et là dans d'autres hérésies. On conçoit dès lors pourquoi les protestants d'aujourd'hui, quelle que soit leur couleur, quel que soit le nombre des dogmes conservés par Luther qu'ils retiennent ou qu'ils abandonnent, gardent tous au moins quelque chose de sa conception de la foi. Ainsi M. Sanday, bien qu'il rejette en partie la théorie de Luther sur la justification par la foi (voir son commentaire sur l'Épître aux Romains, 4e édit., p. 152), accepte pourtant cette définition : « Foi au Christ signifie un attachement au Christ, une forte émotion d'amour et de gratitude. » *Introduction*, p. XLVI. « La foi, dit le dictionnaire biblique de Hastings, contient certainement un élément de connaissance, et non moins certainement elle aboutit à la conduite (bonnes œuvres, obéissance à Dieu). Cependant elle ne consiste ni dans l'assentiment (qui la précède), ni dans l'obéissance (qui la suit), mais dans une confiance qui se repose sur l'invisible auteur de tout bien ...Pour l'homme pécheur (tel qu'est l'homme dans l'état présent, que considère l'Écriture), ce repos du cœur en Dieu devient nécessairement une humble confiance du pardon et du retour en grâce, besoin fondamental du pécheur. En réponse aux révélations de la divine miséricorde, la foi se livre sans réserve, et avec le renoncement de celui qui ne compte plus sur soi, à Dieu comme à son seul et suffisant sauveur, et ainsi, dans un seul et même acte, se vide de toute orgueilleuse prétention à l'égard de Dieu et se jette, pour obtenir le salut, dans les bras de sa grâce. » *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 836. Les traits de cette description rentrent à peu près dans l'idée complexe de *confiance* en Dieu. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 628-630. Et les protestants libéraux qui ont rejeté la chute originelle, cette autre base de Luther qui l'exagérait, ont gardé sa conception de la foi, témoins Sabatier et Ménégoz, précédemment cités.

Nous sommes d'accord avec Luther et avec ces protestants contemporains sur un point bien établi : c'est que le sens foi-fidélité (aux promesses, ou au devoir en général), et par dérivation foi-obéissance à Dieu, n'est pas le sens ordinaire et propre du mot « foi » dans le Nouveau Testament, qui nous importe surtout, quoi qu'il en soit de l'usage hébraïque et de l'usage profane du mot chez les Grecs et les Latins. Ce sens avec ses dérivés peut donc être mis de côté. Reste uniquement à discuter la prétendue prédominance du sens *foi-confiance* dans le Nouveau Testament. Mais d'abord entendons-nous.

a) Nous ne prétendons pas nier qu'il y ait dans la foi chrétienne une sorte de confiance en Dieu. La foi, au sens chrétien du mot, n'est pas un assentiment intellectuel obtenu par un moyen quelconque, mais, comme nous le verrons, un assentiment obtenu par l'intermédiaire du témoignage divin, et qui repose sur la science et la véracité de Dieu. Or, quand on croit quelqu'un sur parole, à raison de sa compétence et de sa véracité, en quelque manière on se confie à lui. Franzelin en a fait la remarque : *Hic modus cognitionis... est fides quia fidens scientiæ et veracitati alterius præstat assensum veritati. De traditione et Scriptura*, 2e édit., Rome, 1875, p. 588. C'est ce qui explique la parenté du mot *fides* avec *fidere, fiducia, confidentia*, l'emploi du mot « crédit » (du latin *credere*) dans la langue du commerce et de la banque, etc. Mais cette sorte de confiance, que nous reconnaissons comme essentielle à la foi chrétienne, est *antérieure* à la croyance, puisqu'elle en est la cause : c'est parce que je me fie à la science et à la véracité de Dieu que j'admets sur sa parole une vérité, ce qui est la croyance. Au contraire, la confiance maintenant en question entre les protestants et nous *vient après*, c'est une *conséquence* de la croyance, lorsque la croyance a pour objet un bien que Dieu nous promet, ce qui n'est pas essentiel à tout acte de foi. *Premier temps :* me confiant à la science et à la véracité de Dieu, j'admets sur sa parole qu'il veut nous pardonner à cause du Christ, qu'il nous promet le pardon; cette croyance, c'est précisément l'acte de foi d'après les catholiques, ce n'en est qu'un préliminaire d'après les protestants. *Second temps :* à la suite de cette croyance, s'élève en moi le sentiment complexe de la confiance du pardon : désir de ce pardon, humilité et défiance de moi-même, abandon au Dieu puissant et miséricordieux, joie de compter sur lui, commencement d'amour. Cette confiance du pardon, c'est l'acte de foi proprement dit, d'après les protestants : c'est un effet, une conséquence de la foi, d'après les catholiques. Le P. Prat distingue ainsi ces deux sortes de confiance : « Confiance en celui qui parle et confiance en celui qui promet. » *La théologie de S. Paul*, IIe partie, p. 344. Il observe que la première est inhérente et essentielle à l'acte de foi, la seconde accidentelle seulement. Cf. Ire partie, 4e édit., p. 236. Donnons un exemple de la conception protestante : « Luther a remis la foi à la place qu'elle occupe dans la théologie de Paul... Ce n'est pas autre chose qu'une confiance personnelle dans la grâce de Dieu qui pardonne le péché. » W. Morgan, art. *Faith*, dans l'*Encyclopædia of religion and ethics* de Hastings, Édimbourg, 1912, t. V, p. 691.

b) Dans la grande controverse sur la foi et la justi-

fication, il importe de bien distinguer la question de chose et la question de mot. Sur la première, nous ne différons pas des protestants quant à la nécessité de la confiance en Dieu pour obtenir le pardon, de la confiance appuyée sur les mérites du Christ, ni quant à l'impossibilité d'offrir sans lui une digne satisfaction à un Dieu offensé. Nous différons, soit par quelques dispositions intérieures que nous ajoutons à la confiance du pardon comme plus ou moins nécessaires (repentir, charité) et qu'en général ils suppriment, soit par une certitude absolue du pardon ou du salut personnel, qu'ils regardent comme une propriété ordinaire de leur foi-confiance, qu'ils exigent même de tout homme comme condition du pardon, tandis que le concile de Trente rejette une telle certitude et une telle exigence.

Au reste, toute cette question de chose est en dehors de notre sujet. Voir ESPÉRANCE, t. v, col. 616, 617, et surtout JUSTIFICATION. Sur la question de mot, la seule que nous ayons ici à traiter, question d'ailleurs importante pour éviter la confusion des idées et comprendre l'Écriture, nous différons en ce que nous n'appliquons pas le nom de « foi » à ces sentiments ultérieurs de confiance.

Examinons maintenant les principaux textes que les adversaires allèguent en leur faveur.

1. *Catégorie de textes où figure le verbe* πιστεύω, *credo*. — Parmi les constructions de ce verbe, il en est deux qu'ils invoquent.

a) *Quand* πιστεύω *est employé sans aucun complément* : « croire » tout court. Les textes de cette catégorie ont souvent un contexte explicatif qui révèle le complément sous-entendu. Ceux-là sont clairs, et chose remarquable, ils sont en notre faveur. Élisabeth dit à Marie : « Bienheureuse d'avoir *cru!* car elles s'accompliront, les choses dites de la part du Seigneur. » Luc., I, 45. Le contexte indique le complément sous-entendu : d'avoir cru *ces choses dites*, etc. Il s'agit donc, non pas de la confiance du pardon, mais de la croyance à une révélation où du reste il n'était pas question de pardon promis à Marie. Ailleurs, dans les Évangiles, c'est, d'après le contexte, la croyance à la puissance de Jésus comme thaumaturge. « Qu'il te soit fait suivant que tu as *cru.* » Matth., VIII, 13; comparez 8, 9, et notez le mot « foi » outre le mot « croire », et le magnifique éloge que fait Jésus de cette foi, 10. Cf. Matth., IX, 28, 29; Marc., V, 36; IX, 22, 23; Luc., VIII, 50; Joa., XI, 40. En saint Jean, « croire » tout court est souvent expliqué par le contexte dans le sens d'une ferme et simple croyance aux révélations de Jésus, quel que soit leur objet. « Nous attestons ce que nous avons vu, dit le Christ à Nicodème, mais vous ne recevez pas notre témoignage. Si vous ne *croyez* pas quand je vous parle des choses qui sont sur la terre, comment *croirez-vous* si je viens à vous parler de celles qui sont au ciel? » Joa., III, 11, 12. Nous voyons ici que le mot « croire » équivaut à « recevoir un témoignage », et un témoignage qui porte, non pas sur le seul pardon des péchés, mais sur divers objets de la terre et du ciel; et tout doit être également cru de la part d'un tel témoin, sans qu'il soit question, pour le moment, de la confiance du pardon. Ailleurs en saint Jean, « croire » tout court équivaut à reconnaître la mission divine de Jésus pour enseigner la vérité, ou sa qualité de Messie, et ordinairement sans aucune allusion au pardon des péchés ni à sa mission rédemptrice et sotériologique, que le dictionnaire de Hastings s'imagine voir indiquée partout. « Si vous êtes le Christ (le Messie), dites-le-nous franchement. Jésus leur répondit : Je vous l'ai dit, et vous ne *croyez* pas : les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi; mais vous ne *croyez* point, parce que vous n'êtes pas de mes brebis. » Joa., X, 24-26; cf. V, 44; IX, 37; XVI, 30; XIX, 35; Luc., XXII, 66, 67. Cette mission de Jésus était intellectuellement reconnue à l'aide de ses miracles. Joa., III, 2. Aussi « croire » tout court est souvent uni, dans le contexte, à l'idée d'un miracle qui serve de raison de croire, qui fasse admettre Jésus comme docteur surnaturel, ou comme Messie : « Que le Christ, le roi d'Israël, descende maintenant de la croix, afin que nous voyions et que nous *croyions.* » Marc., XV, 32. « Nathanaël lui répondit : Rabbi, vous êtes le fils de Dieu, le roi d'Israël. Jésus lui repartit : Parce que je t'ai dit : Je t'ai vu sous le figuier, tu *crois.* » Joa., I, 49, 50; cf. IV, 4, 8; XI, 14. Dans les récits des apparitions du Christ après sa mort « croire » tout court, c'est admettre le fait de sa résurrection, abstraction faite de la confiance du pardon. « Comme ils hésitaient encore à *croire*..., il leur dit : Avez-vous quelque chose à manger? » Luc., XXIV, 41. Cf. Marc., XVI, 11. « Parce que tu m'as vu, tu as *cru,* » etc. Joa., XX, 29; cf. 8, 25. Dans les Actes et les Épîtres, « croire » équivaut souvent, d'après le contexte, à admettre comme parole de Dieu les diverses vérités prêchées par les apôtres. « Afin que, par ma bouche, les gentils entendent la parole de l'Évangile, et qu'ils *croient.* » Act., XV, 7. « Ayant reçu la divine parole que nous avons fait entendre, vous l'avez reçue non comme parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme une parole de Dieu. C'est elle qui déploie sa puissance en vous qui *croyez.* » I Thess., II, 13. Cf. Rom., I, 16; I Cor., I, 21; XV, 11; Luc., VIII, 12; Joa., I, 7.

A côté de ces textes si nombreux où le contexte nous donne raison, il en est qui se trouvent n'avoir pas de contexte explicatif, et, dans cette obscurité du « croire » tout court, les protestants triomphent, mais à bon marché : car alors, sans qu'objectivement il en résulte rien, chacun est libre de voir subjectivement ce qu'il veut sous des expressions vagues comme « les croyants », οἱ πιστεύοντες. Act., II, 44; IV, 32; XI, 21; XV, 5; XVIII, 27; XIX, 18; I Thess., I, 7, etc. Et même là, notre sens est bien plus naturel. Ces « croyants », en effet, comme nous le voyons dans les Actes, sont connus et comptés par les autres hommes : « beaucoup de ceux qui avaient entendu ce discours *crurent*, et le nombre des hommes s'éleva à environ cinq mille. » Comment expliquer un pareil dénombrement des croyants, si « croire » consistait dans des sentiments intérieurs, difficiles à constater, de confiance du pardon avec humilité et défiance de soi, etc.? Tout s'explique très bien, au contraire, si « croire » est une simple croyance dont on fait facilement profession extérieure, en se soumettant au magistère des apôtres, comme nous le voyons d'ailleurs exprimé : « Ceux qui reçurent la parole de Pierre furent baptisés; et ce jour-là, le nombre des disciples s'augmenta de trois mille personnes environ. » Act., II, 41. Après tout cela, on s'étonne que le dictionnaire biblique de Hastings ait bien pu dire de ce « croire » tout court que, « dans le Nouveau Testament, c'est un terme technique consacré à désigner la confiance dans le Christ pour notre propre salut, » t. I, p. 830.

b) *Quand* πιστεύω *est employé avec une préposition et l'accusatif.* — Ici le même auteur anglais se sent encore plus à l'aise. « Quand nous arrivons, dit-il, aux constructions qui renferment une préposition, nous entrons dans une région où le sens profond du mot — celui de ferme et entière confiance — reprend tous ses droits... La préposition suivie de l'accusatif implique un mouvement moral, une direction de l'âme vers l'objet. » Et après un mot sur la préposition ἐπί, plus rare, « la construction caractéristique du Nouveau Testament, dit-il, se fait avec εἰς, qui se présente 49 fois dont environ les quatre cinquièmes appartiennent à saint Jean, et le reste à peu près à saint Paul... L'objet de la foi (le régime de la préposition)

est presque toujours, dans cette construction, une personne, très rarement Dieu..., très communément le Christ... Il suffit d'un coup d'œil jeté sur ces passages, pour saisir combien le sens du verbe « croire » y est prégnant... Ce qu'ils expriment, c'est un transfert absolu de confiance, notre confiance en nous-mêmes faisant place à la confiance en un autre ; c'est une reddition, un complet abandon de soi (*self-surrender*) fait au Christ, » t. I, p. 829. Belles affirmations : c'est dommage que la brutalité des faits les démente. D'abord, la construction avec le datif, que l'on nous abandonne et qui, manifestement, n'exprime qu'une simple croyance (voir col. 60), et cette construction avec la préposition et l'accusatif, où l'on veut triompher, sont employées dans saint Paul et saint Jean *indistinctement l'une pour l'autre*. C'est la remarque que faisait déjà un théologien de Trente, l'illustre exégète Salmeron. Il citait le texte même dont Luther et Calvin ont le plus abusé pour leur théorie de la justification : « A l'homme qui ne fait aucune œuvre, mais qui *croit en celui* qui justifie l'impie (ἐπί avec l'accusatif), sa foi lui est imputée à justice. » Rom., IV, 5. « Et cependant, continue Salmeron, saint Paul commentait alors la Genèse qui dit (dans la traduction même de l'apôtre, *ibid.*, 3) : Abraham crut *à* Dieu, τῷ θεῷ, et cela lui fut imputé à justice. C'est donc la même chose, de croire en Dieu et de croire à Dieu. Ce qui apparaît non moins clairement dans saint Jean : Comme il disait ces choses, beaucoup crurent en lui, εἰς αὐτόν. Jésus dit alors aux Juifs qui avaient cru en lui, αὐτῷ, etc. Joa., VIII, 30, 31. Ainsi ces mêmes hommes, que l'évangéliste disait croire *en* Jésus, répétant maintenant la même chose sous une forme équivalente, il dit qu'ils croyaient *à* la parole de Jésus. Cf. VI, 29, 30. » *Commentarii*, Cologne, 1604, t. XIII, p. 100. Ensuite, le Christ dans saint Jean ne fait nulle part une distinction entre croire à ses paroles et croire en lui. Quand il demande aux Juifs de croire *en lui*, il ne les excite jamais à la confiance du pardon de leurs péchés, ce qui eût été indispensable dans l'hypothèse de nos adversaires, mais il apporte des raisons de croire sa doctrine : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé... Celui qui m'a envoyé est véridique. » Joa., VII, 16, 28. Entendant ces affirmations, et connaissant les miracles qui les confirment, plusieurs croient *en lui* : « Beaucoup, parmi le peuple, crurent en lui, εἰς αὐτόν, et ils disaient : Quand le Christ viendra, fera-t-il plus de miracles que n'en a fait celui-ci? » *Ibid.*, 31. Aussi saint Jean met-il cette locution, où l'on cherche tant de mystère, dans la bouche même des pharisiens et des prêtres juifs parlant à la foule, eux qui ne pouvaient entendre la foi en Jésus que comme une croyance à ses paroles, et qui ignoraient le mystère sotériologique et le *self-surrender* aussi bien que ceux à qui ils parlaient : « Vous aussi, vous êtes-vous laissé séduire? Y a-t-il quelqu'un parmi les princes du peuple qui ait cru en lui, εἰς αὐτόν? » VII, 47, 48; « Comme il disait ces choses, beaucoup crurent en lui, εἰς αὐτόν, » VIII, 30. Leur avait-il parlé du mystère sotériologique, du pardon de leurs péchés? Non. Que leur avait-il dit? « Je ne fais rien de moi-même, mais je dis ce que mon Père m'a enseigné. Et celui qui m'a envoyé est avec moi, et il ne m'a pas laissé seul. » *Ibid.*, 28, 29. Origine divine de son enseignement humain, assistance divine pour que cet enseignement ne soit pas déformé, voilà qui s'adresse à la simple croyance. Voir de même, dans leur contexte, X, 42; XII, 11, 46.

Ainsi le profond mystère que l'on cherche dans cette préposition et cet accusatif n'est qu'une chimère, sans fondement dans l'étude des textes. Que dire maintenant du principe philologique que l'on invoque : « La préposition avec l'accusatif *indique toujours un mouvement*; il y a donc mouvement vers le Christ, ce qui semble dire plus qu'une simple croyance? » Ce principe, qui vaut pour le grec classique, n'est nullement concluant quand il s'agit du grec du Nouveau Testament, à cause d'une double influence exercée sur ce grec, l'une par l'hébreu, l'autre par la langue familière ou « hellénistique ». Ce que le grec classique exprime ordinairement par le datif, comme πιστεύειν τινι, croire à quelqu'un ou sur la parole de quelqu'un, l'hébreu est forcé de le rendre par une préposition, et le grec du Nouveau Testament imite souvent la construction hébraïque, soit que l'écrivain juif suivît inconsciemment la syntaxe de sa langue maternelle, soit qu'il travaillât sur des matériaux aramaïques, soit que la version des Septante, qui lui était familière, colorât son style grec. Blass, *Grammaire du grec du N. T.*, trad. anglaise, Londres, 1898, Introduct., p. 4. « La tendance à employer une préposition quand le cas seul suffirait, dit M. l'abbé Viteau, est due à l'influence de la langue familière, et surtout à celle de l'hébreu. En hébreu, les cas proprement dits n'existent pas, et l'on emploie perpétuellement des prépositions pour les remplacer (Preiswerk, p. 537 sq., 603 sq.). Aussi, l'influence de l'hébreu s'est-elle exercée sur le grec des Septante, où les prépositions abondent. » *Étude sur le grec du Nouveau Testament comparé avec celui des Septante*, Paris, 1896, p. 162. Donc, l'emploi de πιστεύω avec une préposition, à la place du simple datif, ne trahit pas une intention spéciale, ni un mystère profond; ce qui explique pourquoi les écrivains du Nouveau Testament, comme nous l'avons vu, se servent indifféremment du seul datif ou de la préposition, parlant un grec tantôt plus tantôt moins pur. En même temps que l'hébreu, le grec vulgaire, la « langue familière », agissait dans le même sens; cette langue nous est bien mieux connue aujourd'hui par la découverte de nombreux papyrus. On y constate une antipathie grandissante pour le datif, quoiqu'elle ne soit pas encore très marquée dans le Nouveau Testament. Le datif vieillissait, et devait finir par disparaître complètement de la liste des cas du grec moderne, qui est le dernier terme de cette évolution populaire. Le dictionnaire de Hastings, quand il veut conclure de εἰς à l'idée de mouvement, fait un anachronisme. Oui, « la position classique était que ἐν avec le datif répondait à la question *ubi*, εἰς avec l'accusatif à la question *quo* (mouvement)... Mais le langage populaire hellénistique vint tout simplifier : εἰς avec l'accusatif représenta la question *ubi* comme la question *quo*; on le voit dans les Septante, et dans les papyrus égyptiens. » Blass, *op. cit.*, § 39, p. 122. De là des textes comme εἰς οἶκόν ἐστι, Marc., II, 1; ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Joa., I, 18. *A fortiori* quand il ne s'agit pas de position locale, mais d'un verbe à signification morale, comme « croire ». Alors « le caprice de l'écrivain dans le choix de εἰς ou ἐν n'est pas surprenant, puisque l'hébreu (pour rendre l'un ou l'autre) n'avait qu'une seule préposition, et que le grec classique dans la plupart de ces cas n'en mettait aucune. Ainsi πιστεύειν εἰς alterne avec πιστεύειν ἐν (Marc., I, 15) et πιστεύειν ἐπί (et alors, tantôt avec le datif, I Tim., I, 16, tantôt avec l'accusatif, Act., IX, 42); ajoutez la tournure correcte et classique par le simple datif. Act., V, 14; XVIII, 8. A cela répond une semblable liberté de construction dans le substantif πίστις (ἐν Χριστῷ, Gal., III, 26; Col., I, 4; εἰς Χριστόν, Act., XXIV, 21, ou le génitif Χριστοῦ. Gal., II, 16. » Blass, *op. cit.*, p. 123. Cf. p. 110. Le révérend H. Moulton reconnaît avec Krebs cette décadence du datif dans la langue familière et la tendance à lui substituer l'accusatif avec une préposition. *The Expositor*, Londres, 1901, p. 465, 466. Malgré tout, il veut voir entre les diverses constructions de πιστεύω une

distinction profonde, non pas pour la langue vulgaire, mais pour la langue spécifiquement chrétienne, pour les « cercles chrétiens ». S'il ne s'agit que du simple datif, qui revient à peu près 40 fois avec ce verbe, il admet que dans la grande majorité des cas il signifie la simple croyance. Mais les prépositions! Ἐπί se prête si bien à exprimer « qu'on se repose, par la confiance, *sur* Dieu ou sur le Christ. Εἰς rappelle du premier coup l'*entrée* de l'âme *dans* cette union mystique, » etc. *Loc. cit.*, p. 469, 470. Raisonner de la sorte, c'est raisonner *a priori*, où il faudrait des preuves positives; c'est même supposer ce qui est en question, que les premiers chrétiens aient attaché au verbe πιστεύω employé avec ces prépositions les divers sens qu'y voit le protestantisme. Non seulement on ne le prouve pas, mais nous avons prouvé plus haut par des textes, avec Salmeron, que les écrivains du Nouveau Testament n'ont pas mis, entre ces diverses tournures grammaticales, la distinction qu'on voudrait y voir.

Nous sommes ici, comme nos adversaires, sur le terrain de l'*Écriture* : nous n'avons donc pas à examiner les idées que plus tard, dans la rédaction ou l'interprétation des diverses formes du *symbole*, certains docteurs de l'Église, partant des principes du grec classique, ont pu attacher à εἰς, quand cette préposition a été réservée aux personnes divines : Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα..., εἰς Χριστόν, etc., à la différence des autres objets de la croyance, πιστεύω... ἁγίαν ἐκκλησίαν, etc. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2. Distinction qui d'ailleurs est loin d'être universelle, puisqu'on lit : εἰς ἐκκλησίαν, εἰς βάπτισμα, etc. (forme de Cyrille de Jérusalem), εἰς βασιλείαν οὐρανῶν (Constit. apost.), εἰς μίαν... ἐκκλησίαν, etc. (symbole d'Épiphane). *Ibid.*, n. 7, 11, 14. Quant à l'*Écriture* elle-même, saint Augustin a le premier hasardé une théorie sur une différence de sens dans le verbe « croire » suivant qu'il est mis avec le datif, ou avec une préposition et l'accusatif, en sorte que les protestants modernes pourraient l'invoquer, s'ils faisaient cas de son autorité en exégèse. Pour lui, *credere in Deum plus est quam credere Deo. In ps.* LXXVII, n. 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 988. *Quid est ergo, credere in (Deum)? Credendo amare..., credendo in eum ire, et ejus membris incorporari* (justification). *In Joa.*, tr. XXIX, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1631. C'est ce que nous appelons la foi *vive*, la croyance perfectionnée par la charité parfaite qui justifie. Mais il est visible que le saint docteur, qui n'invoque pas ici la tradition commune, mais donne son exégèse particulière, est dominé par la préoccupation du latin classique qu'il avait étudié, dans lequel, comme dans le grec classique, la préposition avec accusatif réclame l'idée de mouvement ou d'entrée dans quelque chose : *credendo in eum ire*. Il ne remarque pas que notre Vulgate, sans se soucier de la pureté du latin, suit ici mot à mot l'original grec assez peu classique, mettant le datif où il a mis le datif, l'accusatif avec *in* où il a mis l'accusatif avec εἰς. Nos arguments donnés ci-dessus valent donc aussi contre l'exégèse augustinienne, laquelle, on le sait, est en défaut parfois. « L'assertion de saint Augustin, *Credere in Deum plus est quam credere Deo*, ne paraît donc pas solide. » Ainsi conclut Salmeron, *Commentarii*, t. XIII, p. 100; et il ajoute cette raison que, dans l'Église, il n'y a pas que les amis de Dieu, ceux qui l'aiment et lui sont unis, qui doivent réciter et chanter le symbole et dire, pour leur compte personnel : *Credo in Deum*; que, dans saint Jean lui-même, des princes de la synagogue sont dits « croire en Jésus », *in eum*, tout en manquant au précepte grave de « confesser leur foi » et en « préférant la gloire des hommes à la gloire de Dieu, » XII, 42, 43, donc en n'étant pas justes et amis de Dieu, mais pécheurs. Au reste, saint Augustin a varié là-dessus, et attribue parfois au pécheur lui-même le *credere in Deum. De fide et operibus*, c. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 211. Le Lombard ayant introduit la théorie de saint Augustin dans ses *Sentences*, l. III, dist. XXIII, les scolastiques, qui commentaient son texte, ont admis généralement une distinction entre *credere Deo* et *credere in Deum*, sans l'expliquer toujours de la même manière. Saint Thomas finit par renoncer à l'interprétation augustinienne de la formule *in Deum*, par la foi vive, citée par le Lombard, mais qui a trop d'inconvénients; et, voulant expliquer *in Deum* par un autre mouvement vers Dieu, il recourt dans sa *Somme théologique* à ce mouvement antérieur de la volonté qui commande la croyance, au *pius affectus credendi*, qui appartient à la nature de la foi, et se trouve même dans la foi « morte » ou séparée de la charité parfaite. IIa IIæ, q. II, a. 2. C'est d'un tel mouvement vers Dieu que parle le concile de Trente dans sa description de l'acte de foi, *libere moventur in Deum, credentes vera esse*, etc. Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798. Luther semble avoir voulu tirer parti de la distinction augustinienne et scolastique entre *credere Deo* et *credere in Deum* : on la trouve soulignée dans les notes marginales qu'il avait ajoutées aux *Sentences* du Lombard, et qui ont été publiées en 1893. Voir Denifle, *Luther und Lutherthum*, Mayence, 1904, t. I, p. 382. Ses disciples ne manquèrent pas d'alléguer les passages de saint Augustin que nous avons cités plus haut; ainsi le plus célèbre théologien du luthéranisme, Jean Gerhard, *Loci theologici*, l. XVI, édit. de Preuss, Berlin, 1865, t. III, p. 351. Ils ne pouvaient d'ailleurs se flatter sérieusement d'avoir pour eux saint Augustin. Quoi qu'il en soit de son interprétation des mots scripturaires *credere in Deum*, le grand docteur, d'accord avec toute la tradition catholique, est manifestement contre eux pour le fond de la question, pour la conception et la définition de la foi. Voir ci-dessous, col. 78, 111, 112 sq.

2. *Catégorie de textes où figure le substantif* πίστις, *fides*. — Nous examinerons les groupes de textes qui se rapportent : *a*) à la foi d'Abraham; *b*) à la foi des miracles; *c*) à la foi opposée aux œuvres. Ce sont ceux que l'on a objectés contre notre thèse.

a) *La foi d'Abraham*. — Le texte principal, Rom., IV, 18 sq., où saint Paul explique le verset de la Genèse sur la foi d'Abraham (Gen., XV, 6; cf. Rom., IV, 3), décrit admirablement la foi-croyance, l'assentiment intellectuel donné à une révélation divine (exprimée au verset 18) sous l'influence de la volonté bien disposée. Cette volonté empêche l'intelligence de s'arrêter aux difficultés qui surgissent contre la révélation, 19, et par là même, de douter, οὐ διεκρίθη, cf. XIV, 23; Matth., XXI, 21, etc., et de céder à l'incrédulité, ἀπιστία, 20. Ainsi, par la « force de sa foi » Abraham « rendit gloire à Dieu, » 20, en le croyant sur parole, et en mettant, « avec une pleine conviction, la toute-puissance divine » au-dessus des apparentes impossibilités du miracle annoncé, 21. Si l'apôtre joint ici les mots de « foi » et d' « espérance », s'il dit qu'Abraham, « contre l'espérance, » c'est-à-dire contre ce que l'on pouvait humainement espérer, « a cru, avec espérance » ou en espérance, ἐπ' ἐλπίδι, « qu'il serait le père de beaucoup de peuples, » cela prouve-t-il que pour saint Paul « croire » signifie « espérer »? De ce que l'espérance est mentionnée par lui comme accompagnant la foi d'Abraham, ou comme un effet de cette foi, s'ensuit-il que le mot « foi » *signifie* cet effet? Quand je dis qu'un courant électrique produit telle lumière, je ne veux pas dire que le mot « courant » *signifie* la lumière : telle est pourtant la confusion d'idées de ceux qui nous objectent ce texte. Ils devraient voir aussi que, d'après le contexte, cette « espérance », louée par l'apôtre dans Abraham, n'est pas la même chose que la confiance

du pardon de ses péchés, qu'il faudrait dans leur système; ils n'arrivent donc pas ici au sens « prégnant » qu'ils veulent. « La foi que Paul loue dans Abraham, ce n'est pas cette foi spéciale (des protestants), que ses péchés lui étaient remis à cause du Christ : d'une telle foi, il n'est question ni dans ce c. IV, ni ailleurs; mais c'est la foi générale et catholique par laquelle Abraham a cru tout ce que Dieu lui disait. » Stapleton, *De justificatione*, l. VIII, c. IV, *Opera*, Paris, 1620, t. II, p. 243. Sur ce texte, voir Cornely, *Comment. in Epist. ad Romanos*, Paris, 1896, p. 242 sq.; Prat, *loc. cit.*, p. 342.

Que, dans l'Écriture, les mots « foi, croire » puissent, en de rares occasions, outre la signification principale de croyance à une promesse, signifier secondairement l'effet de cette croyance, le mouvement affectif vers la chose promise — le connoter, en style scolastique — nous pouvons l'accorder avec plusieurs de nos anciens controversistes. Mais cela ne peut arriver qu'accidentellement, dans les cas où la révélation que l'on croit contient une promesse et peut ainsi exciter l'espérance de la chose promise et la confiance en celui qui promet; combien de révélations ou paroles divines ont un autre contenu, menacent d'un mal, affirment un dogme, donnent un précepte, et ne promettent rien !

b) *La foi des miracles.* — Les textes où le Christ recommande ce qu'on a appelé « la foi des miracles », Matth., XVII, 19; XXI, 21, et autres synoptiques, sont de ceux où l'on peut admettre que les mots « foi, croire » indiquent secondairement un mouvement affectif de confiance, d'espérance. Mais d'abord, il ne s'agit nullement ici de la confiance du pardon, la seule dans laquelle les protestants font consister la foi qui sert à la justification; aussi, est-il de tradition, parmi eux, de distinguer la « foi des miracles » et la « foi qui justifie ». Et une distinction peut très bien s'admettre, pourvu qu'on ne force pas la différence et qu'on l'explique bien. De plus, ce qui caractérise la foi des miracles, dans l'Évangile, ce n'est pas cet accompagnement émotionnel et affectif, c'est au contraire un élément intellectuel tout particulier. Outre la croyance commune à la toute-puissance de Dieu, révélée à tous les chrétiens (le miracle « *peut* se faire », croyance demandée par Jésus dans Matth., IX, 28), la foi des miracles ajoute une croyance absolument ferme au futur événement (le miracle *sera*) : « Je vous le dis en vérité, si quelqu'un dit à cette montagne : Ote-toi de là, et jette-toi dans la mer, et s'*il ne doute pas* dans son cœur, mais *croit que ce qu'il dit arrivera*, il le verra s'accomplir. » Marc., XI, 22. Dieu demeure le maître de ses dons et surtout d'un miracle aussi éclatant; évidemment il ne suffit pas, pour l'obtenir, que l'homme se persuade par entêtement qu'il y arrivera; la persuasion dont parle ici le Christ doit venir surnaturellement de Dieu, soit par une révélation particulière, soit du moins par un vague instinct prophétique, par une conviction imprimée dans l'esprit d'une manière naturellement inexplicable. Les récits authentiques de miracles nous montrent parfois cette extraordinaire conviction anticipée du miracle, dans le futur miraculé. C'est Dieu qui la produit : encore faut-il que la liberté humaine le laisse agir, et ne perde pas cette grâce en cédant, par sa faute, à une tentation subséquente de doute ou de crainte, ce que le Maître blâme. Matth., XIV, 31. Le miracle n'a pas toujours besoin, pour se produire, de cette extraordinaire prévision; mais quand elle existe, il suit infailliblement; il y a entre les deux grâces un lien noué par la promesse du Christ, tellement que la seconde résulte de la première, et que le miracle est comme un effet de la foi des miracles. Il fallait ce lien : quand le thaumaturge annonce d'avance le miracle qu'il va faire pour prouver la vérité de sa mission religieuse (par exemple, Pierre, Act., III, 6, à l'imitation de son Maître, Marc., II, 10, 11), comment pourrait-il prudemment s'avancer ainsi, s'il n'avait intérieurement la certitude de l'événement?

Cette espèce de don regarde directement le bien de l'Église plutôt que le salut de qui le reçoit; aussi l'apôtre le range-t-il parmi les charismes, inférieurs à la charité et incapables de nous sauver, I Cor., XIII, 2; et le miracle lui-même auquel se rapporte ce don peut se faire par l'intermédiaire d'un homme qui n'a pas la charité ou qui ne sera pas sauvé. Matth., VII, 22. Cependant, si elle ne suppose pas la charité, la foi des miracles suppose toujours à sa base la foi chrétienne ordinaire, qui a déjà par elle-même une relation avec le miracle. Cf. S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De potentia*, q. VI, a. 9. D'autre part, la foi des miracles et les miracles eux-mêmes étaient des charismes nécessaires à l'Église surtout à ses débuts, ce qui explique que Jésus en parle avec insistance à ses apôtres, futurs thaumaturges, qu'il envoie déjà faire leur apprentissage de ce don. Matth., X, 8. Sur la nature de la foi des miracles et sa distinction de la foi dogmatique et ordinaire, voir, parmi les Pères, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, V, c. X, *P. G.*, t. XXXIII, col. 517; S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LVII, *P. G.*, t. LVII, col. 563; *In I Cor.*, homil. XXIX, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 245; parmi les théologiens et les exégètes catholiques, Vasquez, *In I*[am] *II*[æ], disp. CCX, c. IV, Lyon, 1620, t. II, p. 688 sq.; Louis de Torrez (*Turrianus*), *De fide, spe et caritate*, Lyon, 1617, t. I, p. 514; Justiniani, *In B. Pauli epistolas*, Lyon, 1612, p. 780 sq. Nous savons que d'autres l'expliquent autrement, mais d'une manière moins satisfaisante.

c) *La foi et les œuvres*, dans saint Paul, surtout Rom., III, 21 sq., et IV; Gal., II, 16 sq., et III. — Si nous ne craignions de sortir de notre sujet, il nous serait aisé de montrer que les « œuvres » ou « œuvres de la loi », rejetées par saint Paul comme inutiles à la justification et au salut, sont les actions conformes à la loi, du moins en partie, non pas faites comme la loi naturelle ou mosaïque les supposait, mais comme les concevaient d'ordinaire les Juifs d'alors, et à leur suite les judaïsants que l'apôtre combat : œuvres sans esprit intérieur, où l'on ne cherchait que la légalité extérieure et l'estime des hommes, comme le Christ l'avait déjà reproché aux pharisiens; où, comptant sur les forces de la nature, on ne demandait rien à la grâce, et l'on s'imaginait ainsi mériter : partant, œuvres purement naturelles, et même viciées. Saint Paul indique lui-même la distinction entre deux sortes d'œuvres. Il y a celles qu'il recommande aux fidèles, les œuvres vraiment bonnes et surnaturelles : il les appelle ordinairement *bona opera*, ἀγαθὰ ou καλὰ ἔργα, II Cor., IX, 8; I Tim., V, 10; Tit., II, 14, etc. (*operemur bonum*, Gal., VI, 10); ou bien, *observatio mandatorum Dei*. I Cor., VII, 19. Il y a les œuvres qui sont purement de nous, non de la grâce, Tit., III, 5 (remarquez l'addition emphatique ἡμεῖς, *quæ fecimus nos*), œuvres de justice légale et toute personnelle auxquelles se fiait Paul avant sa conversion, Phil., III, 9 (remarquez de même ἐμήν, *meam*) : à celles-là jamais l'apôtre ne donne l'épithète de « bonnes » : il les appelle ἔργα tout court, ou plus souvent ἔργα νόμου, *opera legis*, œuvres de légalité, telles que les entendaient ses adversaires. Même il met parfois en opposition manifeste ces deux catégories, ces « bonnes œuvres » et ces « œuvres ». Eph., II, 9, 10; Tit., III, 5, 8. Voir le théologien catholique Wieser, *Pauli doctrina de justificatione... biblico-dogmatice discussa*, Trente, 1874, p. 119, 120; cf. p. 16, 27; l'évêque anglican Bull, *Harmonia apostolica* (critique des systèmes pour concilier saint Paul et saint Jacques sur la foi et les œuvres), diss. II, c. XII, dans *Opera*, Londres, 1703, p. 81 sq.; B. Bartmann, *St. Pau-*

lus und St. Jacobus über die Rechtfertigung, dans *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. II, fasc. 1, p. 30-31, 146-147.

Mais la solution même que nous venons d'indiquer à la difficile question des « œuvres » rejetées par saint Paul crée une difficulté nouvelle à notre interprétation du mot « foi ». Si à ces œuvres toutes judaïques la « foi » est seule opposée, « l'homme est justifié par la foi, à l'exclusion des œuvres de la loi, » Rom., III, 28 — il faut qu'ici le mot « foi » signifie tout cet esprit intérieur, tous ces sentiments religieux qui manquaient aux Juifs charnels, et non pas seulement la foi-croyance; d'autant plus que, dans la doctrine catholique, la foi-croyance ne peut obtenir la justification et le salut qu'en se complétant par d'autres actes intérieurs, comme le repentir, l'espérance, la charité. Voir JUSTIFICATION. Quand donc saint Paul attribue la justification à la « foi » sans ajouter autre chose, les catholiques, eux aussi, doivent entendre ce mot dans un sens prégnant, et non plus comme une simple croyance. Voilà la difficulté.

a. Réponse indirecte. — Cette objection ne saurait guère profiter aux protestants, car elle tend à exiger comme condition de la justification, sous le nom de « foi », non seulement la confiance au Christ qui est pour eux comme pour Luther l'élément essentiel, mais encore le repentir de nos péchés dont Luther ne voulait en aucune façon, voir PÉNITENCE, et la charité, qu'il ne voulait pas faire entrer dans la foi justifiante, comme le rappellent Sanday, *op. cit.*, p. 151; Prat, *op. cit.*, p. 357, 358. Et bien des protestants, aujourd'hui encore, suivent Luther en cela. Tel M. Ménégoz : « Luther reconnut, dit-il, que la charité n'avait pas la vertu d'effacer les péchés... Cette vertu, Luther l'attribue exclusivement à la foi. » *Le fidéisme*, 1900, p. 28. Et p. 31, il ramène dans le rang libéral certains protestants qui cherchent un acte du cœur plus central, plus salutaire que la foi, et croient le trouver dans la charité, baptisée par quelques-uns du nom de « foi » pour sauver au moins la formule de Luther. « Sans s'en douter, dit M. Ménégoz, on retombe ainsi dans l'erreur juive et papiste du salut par l'accomplissement de la loi; car c'est bien explicitement la Loi, et non l'Évangile, que Jésus-Christ a résumée dans ces paroles : Tu aimeras Dieu par-dessus toutes choses et ton prochain comme toi-même. » Et puis, c'est enseigner, « comme l'Église romaine, la justification par la foi *et par la charité.* » Encore si par « charité » on n'entendait que l'amour de Dieu ! « Mais grâce à la tendance naturelle du cœur humain, le libéralisme (protestant) n'arrive que trop facilement à négliger la doctrine de l'amour de Dieu, pour n'enseigner que le salut par les œuvres de charité à l'égard du prochain, et à échapper ainsi, aussi bien que l'orthodoxisme, au douloureux renoncement à soi-même et à la consécration du moi tout entier à Dieu (par la seule foi-confiance). » *Op. cit.*, p. 32, 33. Du reste, il y a peu de sincérité à prétendre que l'on suit Luther, et à faire entrer dans sa formule des ingrédients qu'il en a formellement exclus. Dès le premier siècle de la Réforme, des protestants, tout en défendant contre les catholiques la formule luthérienne de « la foi seule » suffisant au salut, introduisaient sous le nom de « foi » la charité et tout ce que nous demandons de dispositions pour la justification; et le B. Pierre Canisius s'élevait contre cette dangereuse manière d'équivoquer : « Pourquoi donc alors tant batailler pour la formule *sola fide*, pourquoi ces déclamations tragiques contre nous? d'autant plus qu'ils n'ignorent pas, et les faits le disent assez haut, combien cette formule, *la foi seule*, choque les pieux fidèles, combien elle pousse les âmes vulgaires à lâcher la bride à leurs passions et à négliger toute recherche de la vertu. » *Commentarius de verbi Dei corruptelis*, c. XII, Ingolstadt, 1583, t. I, p. 183. Sur quelques protestants de nos jours, qui identifient entre elles les vertus théologales, voir ESPÉRANCE, t. V, col. 615.

b. Réponse directe. — Saint Paul dit que nous sommes « justifiés par la foi, » Rom., V, 1, etc., et non « par la foi *seule*, » comme le lui faisait dire Luther dans sa version allemande et comme le croient beaucoup de protestants. Voir Feine, cité par le P. Prat, *op. cit.*, IIe partie, p. 359. Cf. Prat, Ire partie, 4e édit., p. 237, 238. Rien ne prouve qu'en prononçant le mot « foi » l'apôtre s'écarte du sens de *foi-croyance* dont il a donné tant d'exemples, voir col. 58-60; rien ne prouve qu'il entende par « foi » l'ensemble de tous les sentiments religieux, de tous les actes intérieurs conduisant à la justification, y compris la charité. L'Écriture, n'étant pas un traité didactique, ne fait nulle part une énumération complète des conditions du salut, mais en donne une ici, une autre là, en sorte que la doctrine intégrale ne peut résulter que de l'ensemble des textes recueillis çà et là. Ainsi l'apôtre : si dans les textes objectés il attribue la justification ou le salut à la foi, sans rien ajouter, il s'en explique d'ailleurs, quand il ajoute à la foi, pour qu'elle soit vraiment efficace, la « charité », Gal., V, 6, remplacée dans un texte parallèle par « l'observation des commandements de Dieu. » I Cor., VII, 19. Ailleurs encore, il représente la charité comme tellement nécessaire que sans elle tout le reste n'est rien, ne sert à rien. I Cor., XIII, 1-3. Ailleurs, c'est la grâce qui justifie, Rom., III, 24; c'est le baptême. Eph., V, 26; Tit., III, 5. Complétez ces textes les uns par les autres, vous y trouverez toutes les conditions de justification et de salut; et dans ceux où il parle seulement de la foi, vous ne serez pas obligés d'enfler indûment le sens de ce mot. De même dans les Évangiles, tantôt le Christ ne mentionne, comme condition de salut, que la foi, paraissant négliger le reste, Joa., III, 16; tantôt l'observation du décalogue, paraissant négliger la foi, Matth., XIX, 16 sq.; tantôt le secours de la grâce, Joa., VI, 44; XV, 5; tantôt la pénitence, Matth., IV, 17, la pénitence avec la foi, Marc., I, 15; tantôt le baptême, Joa., III, 5, le baptême avec la foi, Marc., XVI, 16; tantôt la persévérance finale. Matth., X, 22. Dans un passage où le salut est promis d'une manière générale à une espèce d'actes, il faut toujours sous-entendre les autres conditions de salut indiquées ailleurs. Telle est la solution classique, donnée très nettement déjà par saint Augustin, *De fide et operibus*, c. XIII, *P. L.*, t. XL, col. 210; cf. c. XXIII, puis par les exégètes et controversistes catholiques : « Les promesses ne doivent être prises qu'avec cette limitation et cette condition : si les autres conditions requises se rencontrent, si rien ne fait obstacle; ainsi le salut éternel est promis à la foi, à l'espérance, à l'invocation de Dieu. Rom., X, 13. » Bonfrère, *In Script. sacram præloquia*, c. XXI, reg. XII, pour l'explication de l'Écriture, dans Migne, *Cursus Scripturæ sacræ*, t. I, col. 290. « Ces promesses universelles (comme Joa., III, 16) doivent toujours être entendues sous les conditions exprimées dans un autre endroit de l'Écriture... Nous lisons: Tous ceux qui demandent reçoivent. Matth., VII, 8. Entendez : si leur prière s'accompagne des conditions nécessaires... Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal. Jac., IV, 3. » Les frères de Walenburch, *De justificatione*, c. LXXV, n. 27, *Tractatus de controversiis fidei*, Cologne, 1671, t. II, p. 475. « Lorsque plusieurs causes concourent à la production d'un effet, l'Écriture attribue cet effet tantôt à l'une, tantôt à l'autre, et ne veut pas dire par là qu'une de ces causes puisse suffire sans les autres. » Bellarmin, *De justificatione*, l. I, c. XX, *Opera*, Paris, 1878, t. VI, p. 196. Cf. c. XXII. Ainsi, dans la phrase paulinienne « justifiés par

la foi, » la « foi » ne change pas de signification; elle ne *signifie* pas les autres dispositions, mais elle les laisse *sous-entendre*; de même que le « baptême », quand la justification d'un adulte lui est attribuée par saint Paul, ne change pas de sens, ne prend pas un sens prégnant, mais nous savons par ailleurs qu'il faut sous-entendre dans cet adulte, à côté du baptême, les dispositions nécessaires.

Objections. — Même avec ces sous-entendus, pour pouvoir attribuer la justification à la foi-croyance, il faudrait au moins qu'elle eût une valeur morale, une vertu salutaire initiale; or, elle ne l'a pas. « La croyance à un dogme ou à un fait, quelque vrais qu'ils soient, ne saurait avoir de vertu salutaire, pas plus qu'une erreur de pensée ne saurait, en bonne morale, être un motif de condamnation. Le salut doit dépendre, non d'un acte intellectuel, mais d'un mouvement plus profond, plus intime de l'âme. » Ménégoz, *Le fidéisme*, p. 31. — *Réponse.* — Vous supposez à tort que nous entendons par croyance un acte purement intellectuel; nous entendons, avec la plupart des philosophes même modernes, un acte où la volonté influe sur l'intelligence; et en ce sens il peut y avoir des erreurs coupables. Voir CROYANCE, t. III, col. 2365, 2375, 2377, 2379, 2384 sq. L'acte par lequel nous croyons un dogme ne sort pas de cette conception générale de la croyance; il présuppose, comme nous le verrons, un *pius affectus credendi*, un mouvement de l'âme vers Dieu, que nous honorons en le croyant sur parole. La croyance à un dogme, avec toutes les conditions voulues, peut donc avoir une valeur morale et religieuse, et une vertu salutaire initiale, du moins si l'on considère que c'est un acte surnaturel, un don de la grâce. Aussi saint Thomas dit-il que la « première union de l'âme avec Dieu se fait par la foi, » *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXXIX, q. I, a. 6, ad 2um, et que « le premier principe de la purification du cœur est la foi, qui enlève l'impureté de l'erreur; ensuite, si elle est perfectionnée par la charité, elle produit la purification parfaite. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. VII, a. 2. Sur la valeur morale de la foi, reconnue enfin par une grande partie des protestants, voir Prat, *op. cit.*, p. 342, 359.

Mais, nous dira-t-on encore, pourquoi saint Paul, dans la plupart des textes, attribue-t-il la justification non pas à la charité, mais à la foi, vertu inférieure d'après le sens que vous lui donnez? — *Réponse.* — La foi-croyance, quoique inférieure, avait des titres spéciaux à une mention plus fréquente. Dans l'ordre psychologique des dispositions à la justification, elle vient la première : et c'est bien ainsi que saint Augustin explique l'apôtre : *Ex fide dicit justificari hominem, quia ipsa prima datur, ex qua impetrantur cætera. De prædestinat. sanctorum*, c. VII, *P. L.*, t. XLIV, col. 969. Cette priorité tient sans doute à ce que, dans l'ordre du développement psychologique, on va de l'imparfait au parfait, mais enfin c'est une priorité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. IV, a. 7; q. XVII, a. 8. C'est la porte qui nous introduit dans le christianisme; et comme, quand on nous demande où est telle maison, nous indiquons la porte plutôt que toute autre partie de l'édifice plus parfaite ou plus intime, ainsi la foi-croyance devait être mise en relief, et surtout par les apôtres, dont la fonction était d'introduire Juifs et gentils dans les croyances chrétiennes; c'était pour eux la première nécessité, et aussi la grande difficulté, laquelle une fois vaincue, il était plus facile d'obtenir le reste. Tolet, *In Epist. ad Rom.*, c. III, annot. 17, Mayence, 1603, p. 152, 153. Autre titre de la foi : elle fonde, et soutient perpétuellement les autres actes de vertu. Voir plus loin, col. 84. On peut ajouter que saint Paul, qui remonte volontiers aux exemples et aux textes bibliques, ayant à parler de la justification qui nous rend amis de Dieu, rencontrait comme exemple Abraham, le grand juste, que Dieu appelle son ami, Is., XLI, 8, mot bien remarqué dans la suite. Judith, VIII, 22; Jac., II, 23. Or, si nous lisons la vie d'Abraham dans la Genèse, le seul de ses actes auquel il arrive d'être rapproché de l'idée de *justice*, de *justification*, c'est le fait d'avoir cru : « Abraham crut à (la parole de) Dieu, et Dieu le lui imputa à *justice*. » Gen., XV, 6. D'après le contexte, il s'agit ici de la foi-croyance, de la croyance d'Abraham à la révélation qui lui est faite de sa nombreuse postérité future. C'en était assez pour que l'apôtre citât et commentât au long cet exemple et ce texte; il se trouva ainsi amené, quand il traitait de la justification, à mentionner le plus souvent la foi de préférence à toute autre disposition de l'âme, quoiqu'elle ne soit pas la seule requise pour la justification.

Autre solution : la « foi » serait la foi *vive*, qui renferme la charité, laquelle renferme la résolution d'obéir à tout ce que Dieu veut. Ne pourrait-on pas dire que chez saint Paul, sans parler d'acceptions rares et exceptionnelles, on trouve *deux sens* du mot à peu près *également usités*? — Souvent, il prend la foi dans un sens *strict*, soit en la distinguant de l'espérance et de la charité, I Cor., XIII, 13, ce sont trois choses, *tria hæc*, cf. Eph., I, 15-18; Col., I, 4, 5; I Thes., I, 3; V, 8; Heb., X, 22-24, soit en la distinguant au moins de la charité. I Cor., XVI, 13, 14; Gal., V, 6; Eph., III, 17; IV, 13, 15; VI, 23; I Tim., I, 5, 14; VI, 11, etc. Pour plus de détails, voir Prat, *op. cit.*, IIe partie, 2e édit., p. 468, 469. Il prend encore la foi dans le sens *strict* de croyance, dans tous les exemples que nous avons cités plus haut. « *Fides ex auditu*; elle est l'adhésion de l'esprit à un témoignage divin. » Prat, *loc. cit.*, p. 337. « Ici (Rom., VI, 8; X, 9; I Thes., IV, 14) la foi est une adhésion intellectuelle à une vérité d'ordre historique, sans aucune idée accessoire de confiance ou d'abandon; néanmoins, c'est la foi véritable, la foi chrétienne, puisque le salut y est attaché, » p. 339. Mais dans sa controverse avec les judaïsants sur la foi et les œuvres, sur la foi qui justifie, ne pourrait-on pas dire qu'il entend, sous le nom de « foi », le groupe entier des vertus théologales, ce que les théologiens appellent la foi *vive*, complétée par la charité? C'est ce que semble admettre, entre autres exégètes, le R. P. Prat, dans cette définition de la « foi » qui justifie : « Il y a de plus, dans la foi, un double acte d'obéissance : obéissance de la volonté inclinant l'intelligence à accepter le témoignage de Dieu; *obéissance de tout l'homme au vouloir divin connu par la révélation,* » *op. cit.*, Ire partie, p. 236; et dans ces assertions : « La foi de saint Paul est la foi concrète, la foi agissante, la foi qui reçoit de la charité son impulsion et sa forme; la foi de saint Jacques est un simple assentiment de l'intelligence... *Le premier parle de la foi vive*, le second d'une foi qui peut être morte, qui est en tout cas inactive, » p. 244, 245.

Le seul inconvénient que nous trouvions à cette solution, c'est de faire passer l'apôtre d'un sens à l'autre sans avertir, au risque d'égarer les fidèles; même dans sa controverse avec les judaïsants, il quitterait parfois le sens qu'on lui suppose dans cette controverse, pour revenir brusquement à l'autre : ainsi Rom., X, 9; Gal., V, 6. Le même mot « foi » tantôt signifierait la charité, tantôt ne la signifierait pas. Avons-nous le droit de supposer dans l'écrivain inspiré une telle confusion de langage à propos d'idées importantes, quand nous pouvons l'éviter par la solution classique donnée plus haut, qui laisse toujours le même sens au mot « foi »?

Remarquons en passant que, lorsque les théologiens parlent de « foi vive », alors l'adjectif qu'ils ajoutent détermine nettement une nouvelle signification : il signale la présence de la charité, comme l'expression contraire « foi morte » signale son absence. Mais la

« foi » sans épithète fait abstraction de cette présence ou de cette absence; elle reste essentiellement la même, tandis que la charité vient ou s'en va; c'est la *fides ipsa in se*, dont parle le concile du Vatican, sess. III, c. III. Denzinger, n. 1791 (1640). De ce que la foi, sans la charité, est *insuffisante* au salut, Jac., II, 14, de ce qu'elle est alors, sans trop forcer la comparaison, comme un corps sans âme, *ibid.*, 26, il ne s'ensuit pas que, sans la charité, elle soit *inexistante* — même un cadavre existe — ni que le mot foi, sans épithète, doive signifier la foi dans cet état meilleur où la charité l'accompagne. Saint Jacques ne traite pas, comme nous le faisons en ce moment, la question philologique, mais la question dogmatique : les protestants qui nous l'objectent confondent tout cela; il ne dit pas : la foi sans la charité ne doit pas s'appeler foi : au contraire, il emploie comme nous les mots « foi, croire » pour la simple croyance : « La foi sans les œuvres. » « Tu *crois* qu'il y a un seul Dieu; tu fais bien, » etc. Jac., II, 19.

Revenons à saint Paul. Si l'on tenait à ce qu'il ait eu alternativement en vue deux sens très différents du mot « foi », au moins, entre les deux, il y aurait d'excellentes raisons de préférer comme propre le sens qu'il donne dans l'enseignement simple et direct de la doctrine chrétienne, et lorsqu'il ne subordonne pas sa pensée aux controverses et aux influences extérieures; le sens qui, de plus, est resté seul dans ses derniers écrits, dans ses Épîtres pastorales à Timothée et à Tite, lorsque l'apôtre était plus à même de fixer définitivement la langue chrétienne. « Peut-être constaterons-nous chez saint Paul, ce premier créateur de la langue chrétienne, un effort soutenu vers le mieux. » F. Prat, *op. cit.*, Ire partie, Introd., p. 4. Par suite, nous ne pourrions regarder comme principal le sens qu'il aurait employé dans une controverse difficile et obscure de l'aveu de tout le monde. Nous ne devons jamais expliquer le clair par l'obscur; et dans la polémique il arrive aisément que le langage manque de netteté, soit qu'on s'adapte parfois au parler peu correct des adversaires, tandis qu'on les poursuit sur leur propre terrain, soit pour d'autres raisons. Ainsi le sens employé par saint Paul en dehors de cette controverse est le sens exact du mot foi; et si l'on en admettait un autre dans cette polémique, celui-ci, quoique plus ample, ne devrait pas être appelé le sens « fort, profond, prégnant, » mais le sens large, impropre et figuré du mot « foi ».

3° *Conclusion.* — Le mot πίστις figurant à peu près 240 fois dans le Nouveau Testament et le mot πιστεύω environ autant, nous n'avons pu analyser tant de textes en détail, mais après en avoir examiné plusieurs en particulier, nous avons dû procéder plus largement, par groupes, nous arrêtant surtout aux diverses catégories de textes sur lesquelles les protestants comptent davantage. Un chapitre de l'Épître aux Hébreux reste à examiner, voir plus loin, col. 85 sq.; mais notre induction est déjà assez complète pour nous permettre de rejeter l'hypothèse, que les mots « foi, croire » aient comme sens prédominant et propre, dans le Nouveau Testament, le sens de *confiance du pardon.* Cela nous suffit. Nous pourrions aller plus loin, et prouver, par le bilan de tous les textes, qu'au contraire le sens de *foi-croyance* est le sens normal et prédominant, même au point de vue d'une exégèse purement textuelle : mais pour faire court, nous nous passerons de cette assertion et de sa preuve. Nous n'en avons pas besoin. Quand on arriverait à prouver, par l'exégèse rationnelle des textes, que le mot foi a deux sens à peu près égaux comme emploi dans le Nouveau Testament et qu'il reste donc, dans l'Écriture prise séparément de toute tradition, équivoque et ambigu, sans aucun sens prédominant et propre — position bien différente de celle des protestants — la théologie catholique n'en souffrirait pas. Elle ferait observer que l'Écriture n'est pas la seule source de la révélation divine, encore moins de la langue sacrée; que la tradition, pour fixer le langage chrétien, a voix au chapitre, et voix prépondérante. Si un mot jouant un si grand rôle semblait rester, dans l'Écriture, plus ou moins équivoque et obscur, c'est à la tradition qu'il faudrait demander de dissiper cette obscurité et de déterminer quel sens doit figurer de préférence dans nos définitions de l'acte de foi, quel sens doit devenir normal dans le langage théologique et dans les catéchismes.

1. Avant de passer à cette étude de la tradition, répondons à quelques objections plutôt psychologiques qu'exégétiques. Le fidèle, nous dit-on, ne doit pas avoir seulement la confiance du pardon *à recevoir*, confiance que vous ramenez à l'espérance (concile de Trente, sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798) : il doit avoir ensuite la confiance du pardon *reçu*, sans laquelle il n'aurait ni joie, ni courage dans les épreuves, ni espérance du ciel. Or, cette confiance du pardon reçu ne peut rentrer dans l'espérance, qui regarde essentiellement un bien futur; reste donc à la mettre dans la foi. Ainsi raisonne, contre Bellarmin, J. Gerhard, *Loci theologici*, Berlin, 1864, t. III, p. 367. — *Réponse.* — *a*) Quand cette confiance n'appartiendrait pas à l'espérance, on ne pourrait en conclure qu'elle appartienne à la foi : en dehors de la foi chrétienne et théologale, il y a de pieuses croyances, des appréciations favorables de notre état personnel, capables d'exciter au cœur la joie, la confiance et le courage. — *b*) L'espérance, avec la confiance qui est un de ses éléments, peut aussi se porter sur un bien présent, s'il n'est pas absolument certain. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 609. Or, c'est le cas de notre état de grâce; il n'est pas absolument certain. Voir col. 616, 617, et surtout GRÂCE. D'autre part, la croyance qu'a un pieux fidèle de son état de grâce ne peut être un acte de foi chrétienne, faute de cette absolue certitude essentielle à la foi chrétienne, et aussi parce que le fait de son état de grâce n'a pas été révélé, la foi chrétienne ne portant que sur un objet révélé. Malgré ce défaut de certitude, un esprit raisonnable, qui sait se contenter de ce que Dieu lui donne de lumière, pourra trouver une consolation suffisante dans la confiance du pardon, et surtout puisera dans la grâce de Dieu assez de force pour lutter et espérer le ciel; la crainte même, résultat du défaut de certitude, sera pour lui un secours d'un autre genre. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 619, 620. Ainsi la confiance du pardon à recevoir et celle du pardon reçu ne change pas essentiellement de nature; c'est la même qui continue, souvent avec un accroissement d'intensité purement accidentel. Il ne pourrait y avoir acte de foi théologale sur le pardon reçu ou sur le salut futur que dans le cas très rare d'une révélation proprement dite, faite immédiatement au fidèle et dûment constatée par lui. Concile de Trente, sess. VI, c. XII, et can. 16, Denzinger, n. 805, 826. De ce cas exceptionnel, des protestants nombreux font une règle générale, et expliquent ainsi la foi justifiante exigée de tous : c'est rendre bien des gens visionnaires, et les jeter dans certaines « variétés de l'expérience religieuse » réprouvées du bon sens. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 617.

De plus, en confondant la confiance du pardon avec la foi dont parle l'Écriture et en disant que cette foi suffit à la justification, ou même aussi au salut éternel, comme le disait Luther, on arrive fatalement à nier la nécessité de croire les dogmes révélés. C'est à quoi sont arrivés tant de protestants libéraux; et n'est-il pas logique de se contenter du genre de foi qui suffit au salut? Les protestants conservateurs

ou « orthodoxes », qui veulent garder la croyance à plusieurs vérités révélées, ne trouvant dans le Nouveau Testament d'autres mots, pour exprimer cette croyance, que « croire » et « foi », aboutissent à équivoquer perpétuellement sur ces mots, comme M. Harnack lui-même le reproche à Luther, ou à remanier perpétuellement leur définition de la foi, comme la *Realencyclopädie* de théologie protestante de Hauck reproche à Mélanchthon de l'avoir fait dans ses ouvrages successifs. Voir Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. Choisy, Paris, 1893, p. 442, 444, 448; *L'essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1902, p. 307; *Realencyclopädie*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 678. Cf. *Études* du 20 octobre 1907, p. 233 sq.; Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, Paris, 1912, t. III, p. 252-258. D'autre part, l'indifférence dogmatique des protestants libéraux, la « foi qui sauve » réduite par eux à une attitude confiante, la doctrine chrétienne devenue pour eux une quantité négligeable, tout cela est aussi antiévangélique qu'antipaulinien. Cf. *Études* du 20 avril 1908, p. 170 sq.; L. de Grandmaison, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p. 194 sq. Par le sens qu'il donne à la « foi », le protestantisme s'enferme donc dans un dilemme : orthodoxe, il aboutit à se contredire; libéral, à ruiner de fond en comble les croyances chrétiennes.

Auguste Sabatier, libéral, attaque à son tour notre conception de la foi-croyance : « La foi qui, dans la Bible, était un acte de confiance et de consécration à Dieu, devient une adhésion intellectuelle à un témoignage historique ou à une formule doctrinale. Un dualisme mortel éclate dans la religion. On admet que l'orthodoxie peut exister en dehors de la piété... Combien d'âmes se rassurent, se croyant ainsi fidèles quant à la doctrine, sauf, un moment ou l'autre, d'y ranger leur cœur et leur vie ! » Elles auraient tort de se rassurer, et la doctrine même qu'elles professent les en avertit. « Au fond, poursuit-il, cette idée de la révélation est toute païenne. Sur le terrain du christianisme authentique, on ne saurait séparer l'acte révélateur de Dieu de son action rédemptrice et sanctifiante. Dieu n'éclaire pas, il aveugle au contraire ceux qu'il ne sauve pas ou ne sanctifie pas.... Quand elle ne nous donne point la vie, la parole de Dieu ne nous donne rien. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4ᵉ édit., Paris, 1897, p. 43, 44. Tout ou rien : système violent, contraire à l'Écriture. L' « aveuglement » (relatif) dont elle parle, regarde les grands pécheurs endurcis, et non pas les pécheurs ordinaires qui ont conservé leur croyance : ceux-ci, Dieu ne les aveugle en aucun sens; dans nos Livres saints, on le voit se servir de cette croyance pour les exhorter à la conversion; s'ils répondent à son appel, s'ils coopèrent à sa grâce, ce crépuscule ou cette aube de la foi se changera en lumière et en chaleur du plein jour. Tandis que le Jupiter tonnant de Sabatier se plaît à aveugler ceux qu'il ne convertit pas du premier coup, le Christ se garde d'éteindre la mèche qui fume encore. Matth., XII, 20.

2. *La définition de la foi chez Newman.* — Si c'est dans les ouvrages de Newman *encore protestant* qu'on va chercher sa pensée sur la foi, faudra-t-il s'étonner d'y trouver le même embarras, la même équivoque, que nous venons de constater dans le protestantisme orthodoxe auquel il appartint? Tantôt il dira à la manière protestante : « Qu'est-ce donc que la foi? Croire, c'est... nous élever jusqu'à Dieu, *réaliser* sa présence, attendre sa visite, essayer d'accomplir sa volonté...; croire, c'est se rendre à Dieu, s'abandonner humblement entre ses mains. » Tantôt, se rapprochant des catholiques : « La foi est un principe actif qui appréhende des doctrines définies. » A ces citations, M. Brémond ajoute en note : « Une des *croix* du problème newmanien est dans le raccord entre ces définitions. » *Newman, psychologie de la foi*, Paris, 1905, p. 312, 313. La « croix » est la même ici que pour l'orthodoxisme protestant en général. Y a-t-il lieu de chercher un raccord? — C'est bien à Newman protestant que paraît empruntée cette fâcheuse définition de la foi : Croire au Christ, c'est le considérer « comme une réalité présente, qui est pour nous la voie, la vérité et la vie..., c'est appuyer son être au sien pour y trouver le salut. » R. P. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904, p. 123. — Mais Newman converti est très net sur le sens du mot « foi ». Prenons presque au hasard un exemple. Dans sa *Lettre à Pusey à l'occasion de son Eirenicon de 1864*, il dit : « Par le mot *foi*, j'entends le *credo* (*creed*), et l'assentiment donné au credo; par le mot *dévotion*, j'entends les honneurs religieux qui appartiennent aux objets de notre foi, et l'action de leur rendre ces honneurs. La foi et la dévotion sont aussi distinctes dans la réalité des faits que dans nos concepts. Nous ne pouvons pas, il est vrai, avoir la dévotion sans la foi; mais nous pouvons croire sans éprouver de dévotion. Ce phénomène, chacun en a l'expérience en soi et dans les autres; et nous lui rendons témoignage, toutes les fois que nous parlons de réaliser une vérité ou de ne pas la réaliser, » c. III, dans le recueil intitulé : *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching*, Londres, 1876, p. 26. Par où nous voyons que, pour Newman catholique, « réaliser une vérité » appartient à la « dévotion », mais n'est pas un élément essentiel de la « foi », à laquelle suffit l'assentiment à la vérité révélée. Voir CROYANCE, t. III, col. 2373, 2374. Nous ne saurions trop blâmer le procédé qui consiste à introduire chez nous des idées protestantes en les empruntant à Newman, lorsqu'il était protestant, et à ne pas tenir compte de sa conversion, ni du changement de sa pensée.

II. LES PÈRES. — Si saint Augustin a une interprétation du *credere in Deum* dont Luther et d'autres se sont servi, voir plus haut, col. 67, cependant le sens de *croyance* reste pour lui le sens propre du mot « foi ». Voir la définition qu'il en donne, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, c. VIII, texte cité à l'art. ESPÉRANCE, t. V, col. 606. Pour lui, la foi qui dispose à la justification (sans y suffire toute seule), c'est la foi dogmatique, celle que l'hérétique rejette. *Contra duas epist. pelagian.*, l. III, c. V, *P. L.*, t. XLIV, col. 598. Cf. *De sermone in monte*, l. I, c. V, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1236; *De Trinitate*, l. XV, c. XVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 1082. Des protestants contemporains reconnaissent qu'Augustin a le concept catholique de la foi. Voir *Realencyclopädie* de Hauck, t. VI, p. 676.

Les autres grands docteurs du IVᵉ et du Vᵉ siècle, grecs et latins, nous sont encore moins disputés. Saint Cyrille de Jérusalem et saint Jean Chrysostome dégagent de l'Écriture deux sens du mot foi, la foi des miracles et la foi « dogmatique ». Voir plus haut, col. 70. Comme la première n'est qu'un charisme donné à quelques-uns, ce ne peut être la foi chrétienne, et la seconde doit être la foi au sens propre. Dans plusieurs définitions que les Pères donnent de la foi, c'est pour eux un assentiment de l'esprit, συγκατάθεσις. Voir S. Cyrille de Jérusalem, *loc. cit.*, et Théodoret, *Græc. affectionum curatio*, serm. I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 814, tous deux dans Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, n. 820, 2144, avec un texte douteux de saint Basile, souvent cité, n. 972. D'autres grands docteurs de ce temps écrivent des livres « sur la foi » et ils entendent par là l'exposition des dogmes (surtout de la Trinité et de l'incarnation), ce qui suppose que la « foi » est l'assentiment donné à des dogmes. Voir S. Ambroise, *De fide ad Gratianum libri V*, *P. L.*, t. XVI, col. 27 sq ; S. Ambroise, *Expositio fidei*, *P. G.*, t. XXV, col. 199 sq.;

S. Grégoire de Nysse, *De fide ad Simplicium*, *P. G.*, t. XLV, col. 135 sq.; S. Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide libri III*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1134. Inutile de donner des textes pour une période où la chose est si claire.

Nous voyons le même sens du mot régner déjà chez les Pères les plus anciens, sur lesquels nous insisterons davantage.

Lightfoot a bien remarqué que saint Clément de Rome, tout en affirmant comme saint Paul la justification par la foi, à l'exclusion des œuvres faites avant la foi, a toujours soin de recommander aux fidèles la charité et les bonnes œuvres, et de concilier saint Jacques avec saint Paul. *I Cor.*, XXXII, XXXIII, Funk, *Patres apostolici*, 2ᵉ édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 138, 140. Cf. Lightfoot, *The apostolic fathers*, part. I, *St. Clement of Rome*, Londres, 1890, t. I, p. 96; t. II, p. 100, 101. Mais ce qui nous intéresse à présent, c'est le sens qu'il donne au mot πίστις. Il n'y enferme pas toute vertu, tout sentiment religieux, puisqu'il distingue la « foi » de plusieurs autres vertus qu'elle aide : « Pourquoi notre père Abraham a-t-il été béni? N'est-ce pas parce qu'il a fait la justice et la vérité par le moyen de la foi? » διὰ πίστεως, XXXI, 2. Funk, t. I, p. 138. Cf. Jac., II, 22. « A cause de sa foi et de son hospitalité, διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν, un fils lui a été donné dans sa vieillesse, » XI, p. 112. De même, « c'est à cause de sa foi et de son hospitalité que Rahab a été sauvée, » XII, 1, p. 114. Et cette « foi » de Rahab, cf. Heb., XI, 31, Clément l'explique par les paroles mêmes de l'étrangère aux deux Israélites cachés dans sa maison : « Je sais avec certitude que votre Dieu (auquel elle fait ensuite profession de croire) vous livrera cette ville. » Jos., II, 9 sq. Et Clément d'observer qu'elle a eu non seulement la foi, mais la prophétie, 8, p. 114. Le rapprochement de ces deux dons nous montre assez qu'il prend aussi la foi pour un don intellectuel; et les paroles mêmes de Rahab dans la Bible expriment la foi-croyance.

Saint Ignace d'Antioche, sous le nom de « foi », ne comprend pas la charité, puisqu'il les oppose l'une à l'autre comme l'origine et la consommation de la vie spirituelle. *Ad Eph.*, XIV, Funk, t. I, p. 224. Il ajoute une phrase que Lightfoot interprète ainsi : « Où coexistent ces deux choses (la foi et la charité), là est Dieu; la foi ne peut errer, et la charité ne peut haïr. » *Apost. fathers*, part. II, *St. Ignatius*, 2ᵉ édit., Londres, 1889, p. 67. Si la foi exclut l'erreur comme l'amour exclut la haine, c'est donc la connaissance infaillible qui caractérise la foi. Ce sens intellectualiste revient encore, plus bas, quand il oppose la « foi » et l'hérésie comme un bon et un mauvais enseignement : « Si quelqu'un corrompt la foi de Dieu par une impure doctrine, il ira au feu inextinguible, et ses disciples aussi, » c. XVI, p. 226.

Passons aux Pères du IIᵉ siècle ou du commencement du IIIᵉ. Pour Clément d'Alexandrie, la « foi » n'est pas tout ce qui justifie et qui sauve, mais seulement « la première orientation vers le salut. Après elle, la crainte, l'espérance, le repentir, progressant par la continence et la patience, nous conduisent à la charité et à la gnose (vie parfaite, avec une connaissance supérieure des choses de Dieu). » *Strom.*, II, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 965. Il explique comment la foi engendre non seulement l'espérance, mais aussi la crainte en constatant les menaces divines. *Ibid.* C'est dire que la foi n'est pas la confiance, autrement elle ne pourrait engendrer la crainte; mais qu'elle est la croyance à toute parole de Dieu, soit consolante, soit terrible. Il définit la « foi » une admission anticipée, πρόληψις, de ce que l'on comprendra un jour (par la gnose ou connaissance des parfaits, ou mieux, dans le ciel), col. 964; admission influencée par la volonté, πρόληψις ἑκούσιος, col. 940, 941, comme nous le disons de la « croyance ». Enfin, à un singulier emploi du mot πίστις par l'hérétique Basilide il oppose cet autre concept de la foi qui fait bien la part de l'intelligence : « un assentiment raisonnable », λογικὴν συγκατάθεσιν, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 12. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 189.

Saint Irénée, avec saint Justin qu'il cite, distingue la foi de la charité comme deux dons différents. *Cont. hær.*, l. IV, c. VI, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 987. Puis rappelant la promesse de vie éternelle faite à la foi, Joa., III, 15, etc., de peur qu'on ne l'entende mal et contre les bonnes œuvres, il ajoute cette glose : *Credere autem ei est facere ejus voluntatem*, n. 5, col. 989. Mais ce serait trop presser cette phrase explicative jetée en passant, que d'y voir une véritable *définition* du mot *credere* : Irénée n'a pas coutume de définir; ce qu'il veut simplement ici, c'est que la foi, pour mener de fait à la vie éternelle, *sous-entende* (et non pas *signifie*) l'observation des préceptes, l'accomplissement des volontés de Dieu. Du reste, il emploie couramment les mots « foi, croire » pour la croyance aux dogmes. Exemples : « L'Église, disséminée dans le monde entier..., a reçu des apôtres et de leurs disciples la *foi* en un seul Dieu, Père tout-puissant, » etc. Il récite le symbole, et continue : « Ayant reçu cette prédication et cette *foi*, l'Église partout disséminée la garde avec soin... et *croit* unanimement à ces vérités... Ni les Églises qui sont chez les Germains n'enseignent et ne *croient* autrement, ni celles qui sont chez les Ibères ou les Celtes, ou en Orient, ou en Afrique, » etc., l. I, c. X, n. 1, 2, col. 549, 552. Les hérétiques « boivent une eau boueuse et corrompue, éloignés qu'ils sont de la *foi* de l'Église, » l. III, c. XXIV, col. 967.

Tertullien, comme Irénée, récite une formule du symbole des apôtres, et l'appelle *regula fidei*. La « foi » y est contenue, *fides in regula posita est*. *Præscript.*, c. XIII, XIV, *P. L.*, t. II, col. 26, 27. Devenu montaniste, il continuera à appeler ce symbole *regula fidei*, *lex fidei*. *De virgin. velandis*, c. I, col. 889. Admettre ces dogmes, c'est « croire ». A Marcion, qui, donnant au Christ la seule apparence de la chair, supprimait par là sa naissance, sa mort, sa résurrection, il dit : *Si christianus es, crede quod traditum est*. *De carne Christi*, c. II, col. 755. Plus bas, col. 759, il rappelle le mot de saint Paul : « Ce que le monde tient pour insensé, Dieu l'a choisi pour confondre les sages, » I Cor., I, 27; et il part de là pour célébrer, comme un signe de vérité, le déshonneur qui s'attache à notre « foi », c'est-à-dire à notre croyance, aux yeux d'un vain monde, la belle impopularité de nos dogmes : « Pourquoi supprimes-tu le déshonneur nécessaire de la *foi*?... Je suis sauvé, si je n'ai pas rougi du Maître. Luc., IX, 26. Ici l'effronterie est un devoir, la folie est un bonheur. Le Fils de Dieu est né : je n'en rougis point, parce que c'est honteux. Le Fils de Dieu est mort : c'est tout à fait croyable, parce que c'est inepte. Enseveli, il est ressuscité : c'est certain, parce que c'est impossible. » *Op. cit.*, c. V, col. 761. On voit le vrai sens de ces phrases paradoxales, d'où l'on a fabriqué de nos jours le *credo quia absurdum*, si souvent reproché au rude Africain : comme s'il bravait la raison elle-même, et non pas le faux honneur et les fausses opinions du monde. Voir A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 33-36. Enfin Tertullien oppose perpétuellement la « foi » à l'hérésie, c'est donc la foi-croyance. Exemples : « Les hérésies, nées pour étouffer et tuer la *foi*..., ne peuvent rien, si elles rencontrent une *foi* saine et robuste. » *Præscript.*, c. II, col. 13, 14. Il rappelle « le futur jugement où il nous faudra tous comparaître devant le tribunal du Christ pour rendre compte en premier lieu de notre *foi*. Que diront-ils, les corrupteurs hérétiques de la vierge que le Christ leur avait confiée? » *Op. cit.*, c. XLIV, col. 59.

Origène distingue très réellement la « foi » des autres vertus auxquelles il donne tout autant de part dans la justification et le salut : « Le premier commencement du salut et son fondement, c'est la foi; le progrès de l'édifice, c'est l'espérance; le sommet et l'accomplissement de l'ouvrage, c'est la charité. » *In Epist. ad Rom.*, IV, n. 6, *P. G.*, t. XIV, col. 981. « Ce que l'Écriture dit de la foi, qu'elle a été comptée à Abraham pour la justice, ne peut-on pas le dire de la charité, ou des autres vertus, piété, miséricorde...? » *Ibid.*, col. 982. Pour lui, « croire au Christ », c'est admettre les vérités qu'il a révélées et que son Église conserve : « Comme plusieurs de ceux qui font profession de *croire au Christ* sont en désaccord, même sur des points importants..., il faut fixer d'abord une règle sûre. On devra *croire* comme vraie cette doctrine-là seulement qui ne s'écartera en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique. » *Periarchon*, l. I, n. 1, 2, *P. G.*, t. XI, col. 115, 116. Non seulement la foi est un acte intellectuel, mais plus elle s'enrichit de connaissance, plus elle est parfaite d'après lui : « Celse a prêté aux chrétiens ce principe : la sagesse ici-bas est un mal, la sottise est un bien. Mais c'est une calomnie, et une infidèle citation de Paul, qui ne dit pas, tout court: la sagesse est sottise devant Dieu, mais : la sagesse *de ce monde.* I Cor., III, 18, 19. La sagesse de ce monde, c'est la fausse philosophie... De plus, notre doctrine elle-même reconnaît qu'il est bien préférable d'adhérer aux dogmes en se servant du raisonnement et de la sagesse, qu'en se servant de la simple foi, » μετὰ ψιλῆς πίστεως. Sans doute, Dieu se contente de celle-ci, car il a voulu ne laisser personne dénué de tout secours. Mais on peut voir d'après saint Paul, I Cor., I, 21, « que le plan divin était que l'on connût Dieu dans la sagesse de Dieu; et c'est parce que les hommes ne l'ont pas réalisé, que Dieu a voulu conséquemment sauver les croyants, non pas simplement par la sottise, mais par la sottise de la prédication,... laquelle prêche Jésus crucifié,... sottise pour les grecs. » *Cont. Celsum*, l. I, n. 13, *P. G.*, t. XI, col. 680.

Cette étude des Pères se complétera de tout ce que nous en citerons sur le motif spécifique de la foi chez les Pères, col. 98 sq.

Après cela, on s'étonne de rencontrer l'assertion suivante d'un auteur catholique : « Cette même conception d'une foi qui est la tradition totale de l'homme à Dieu, nous la retrouvons partout, dans saint Paul, dans les Pères qui n'y voient point une simple adhésion intellectuelle à une connaissance testimoniale, mais le don de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu pour le temps et l'éternité. » F. Mallet, *Qu'est-ce que la foi?* 2e édit., Paris, 1907, p. 39. Et pour cette conception plutôt protestante de la foi, on nous apporte, en fait de textes de Pères, un seul texte de Clément d'Alexandrie, dans lequel ne figure pas même le mot πίστις, et où il est question avant tout de la *charité*, ἀγάπη.

Ce qui confirme nos témoignages des Pères, c'est que les protestants contemporains, plus soucieux et mieux informés de l'antiquité chrétienne que leurs frères d'autrefois, n'essaient pas de nous les disputer. D'aucuns cherchent à en éluder la force en disant que, « dès le temps des Pères apostoliques, l'enseignement de saint Paul sur la foi a été bientôt obscurci dans l'Église chrétienne : enfin Luther vint, » etc. Ainsi la *Realencyclopädie* déjà citée, t. VI, p. 676. Bornons-nous à observer que, même en prenant la tradition en dehors de toute assistance divine, humainement, historiquement, il est mille fois plus vraisemblable que la doctrine de Paul ait été obscurcie par Luther, un moine qui vivait quinze siècles après lui, et adaptait les textes à ses anxiétés de conscience et à un système de son invention, que par les témoins les plus rapprochés des apôtres, qui avaient conversé avec eux ou vivaient peu après, donc bien mieux informés de leur langage et de leur pensée; d'autant plus que ces premières générations chrétiennes ne faisaient pas de systèmes, et s'attachaient simplement à bien conserver ce que les apôtres leur avaient transmis.

III. LES DOCUMENTS ECCLÉSIASTIQUES. — L'Église catholique est fidèle au langage comme à la pensée des Pères :

1° *Le concile de Trente.* — 1. Ce qu'il appelle « foi » n'est pas l'ensemble des actes requis pour la justification, mais seulement la première des « dispositions » qu'il énumère, et « croire » a pour objet le vrai, *credentes vera esse*, etc. Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798. « La foi, si l'espérance et la charité ne viennent s'y joindre, n'unit point parfaitement au Christ et ne rend point membre vivant de son corps, » c. VII, n. 800. Cependant « c'est une vraie foi, bien qu'elle ne soit pas la foi vive; et celui qui a la foi sans la charité, est chrétien, » can. 28, n. 838. — 2. Explication authentique de saint Paul : « Quand l'apôtre dit que l'homme est justifié par la foi..., il faut l'entendre en ce sens... que la foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification, » c. VIII, n. 801. Donc « anathème à qui prétend que l'impie est justifié par la foi seule, entendant par là que rien d'autre n'est requis et ne coopère pour obtenir la grâce de la justification, » can. 9, n. 819. — 3. La foi qui sert à la justification ne doit pas être confondue avec la confiance du pardon, laquelle d'ailleurs ne suffit pas : « Anathème à qui prétend que la foi justifiante n'est pas autre chose que la confiance en la divine miséricorde pardonnant les péchés à cause du Christ; ou que cette confiance est la seule chose par laquelle nous soyons justifiés, » can. 12, n. 822.

2° *Le concile du Vatican.* — 1. Sa définition du mot foi : « Par cette foi qui est le commencement du salut de l'homme, l'Église catholique entend une vertu surnaturelle par laquelle ...nous croyons que le contenu de la révélation divine est vrai, » *a (Deo) revelata vera esse credimus*, etc. Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1789. C'est la foi-croyance, qui a pour objet le vrai et s'appuie sur un témoignage véridique, celui de Dieu, *qui nec falli nec fallere potest. Ibid.* Elle est séparable de la charité : « La foi prise en soi, même quand elle n'est pas animée par la charité, est un don de Dieu, et son acte est utile pour le salut. » *Ibid.*, n. 1791. — 2. Dans cette session du Vatican, la nature intellectuelle de l'acte de foi apparaît encore de bien des manières : soit par son objet, qui consiste en des *dogmes* à admettre, c. III, n. 1792; soit par son antagoniste, le *doute* (phénomène intellectuel, bien qu'influencé par la volonté), n. 1794, 1814; soit par le genre *connaissance*, auquel la « foi » appartient, et dans lequel elle constitue une espèce, un ordre à part, c. IV, n. 1795; soit par les rapports de la foi avec la raison naturelle ou science, n. 1798, 1799; rapports qui impliquent manifestement que la foi rencontre la science dans le même plan, sur le même terrain intellectuel.

Enfin le concile nous parle d'une « doctrine de foi », c. IV, n. 1800; d'un « assentiment de foi chrétienne », can. 5, *De fide*, n. 1814; des « dogmes de la foi », can. 1, *De fide et ratione*, n. 1816.

3° *Les documents de Pie X sur le modernisme.* — 1. *L'encyclique Pascendi*, 1907. La conception catholique de la foi, nous le verrons plus bas, suppose essentiellement le fait d'une révélation s'adressant du dehors à l'intelligence, et certains motifs de crédibilité qui, en prouvant ce fait, rendent raisonnable cet assentiment aux vérités révélées, qui est la « foi ». Or, les modernistes, en vertu de leur agnosticisme, écartent tous ces éléments essentiels : « Qu'advient-il, après cela, de la théologie naturelle, des motifs de

crédibilité, de la révélation extérieure?... Ils les suppriment purement et simplement et les renvoient à l'*intellectualisme*, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé. Rien ne les arrête, pas même les condamnations dont l'Église a frappé ces erreurs monstrueuses (suivent des citations du concile du Vatican). » Trad. franç. officielle, avec texte latin, dans *Questions actuelles*, p. 7; texte latin (avec suppressions) dans Denzinger-Bannwart, n. 2072. D'après les modernistes, « la *foi*, principe et fondement de toute religion, réside dans un certain sentiment intime, engendré lui-même par le besoin du divin... qui gît... dans la *subconscience*... En face de cet *inconnaissable*..., sans nul jugement préalable (ce qui est du pur *fidéisme*), le besoin du divin suscite dans l'âme portée à la religion un sentiment particulier. Ce sentiment a ceci de propre, qu'il enveloppe Dieu et comme objet et comme cause intime, et qu'il unit en quelque façon l'homme avec Dieu. Telle est, pour les modernistes, la *foi*, et, dans la foi ainsi entendue, le commencement de toute religion... Notre sainte religion n'est autre chose qu'un fruit propre et spontané de la nature. Y a-t-il rien, en vérité, qui détruise plus radicalement l'ordre surnaturel? » Trad. franç., p. 9, 11, 15; Denzinger, n. 2074. Avec une pareille conception de la foi, il est bien clair qu'elle ne peut jamais se rencontrer sur le même terrain avec la science, ce qui est contraire au concile du Vatican, comme nous venons de le voir : « Leurs objets sont totalement étrangers entre eux, l'un en dehors de l'autre. Celui de la *foi* est justement ce que la science déclare lui être à elle-même *inconnaissable*. De là, un champ tout divers : la science est toute aux phénomènes, la foi n'a rien à y voir; la foi est toute au divin, cela est au-dessus de la science. D'où l'on conclut enfin qu'entre la science et la foi il n'y a point de conflit possible; qu'elles restent chacune chez elle, et elles ne pourront jamais se rencontrer, ni, partant, se contredire. » Trad. franç., p. 23; Denzinger, n. 2084. Ce qui d'ailleurs n'empêche pas les modernistes de subordonner en réalité la foi à la science et absolument. Denzinger, n. 2085. Enfin leur *foi-sentiment* est une des plus dangereuses inventions : « Toute issue fermée vers Dieu du côté de l'intelligence, ils se font forts d'en ouvrir une autre du côté du sentiment et de l'action. Tentative vaine! Car qu'est-ce, après tout, que le sentiment, sinon une réaction de l'âme à l'action de l'intelligence ou des sens? Otez l'intelligence : l'homme, déjà si enclin à suivre les sens, en deviendra l'esclave... Pour donner quelque assiette au sentiment, les modernistes recourent à l'*expérience*. Mais l'expérience, qu'y ajoute-t-elle? Absolument rien, sinon une certaine intensité qui entraîne une conviction proportionnée de la réalité de l'objet. Or, ces deux choses ne font pas que le sentiment ne soit sentiment, ils ne lui ôtent pas son caractère qui est de décevoir, si l'intelligence ne le guide; au contraire, ce caractère, ils le confirment et l'aggravent, car plus le sentiment est intense et plus il est sentiment. En matière de sentiment religieux et d'expérience religieuse, vous n'ignorez pas, vénérables frères, quelle prudence est nécessaire, quelle science aussi qui dirige la prudence. Vous le savez de votre usage des âmes, de celles surtout où le sentiment domine. » Trad. franç., p. 61, 63; Denzinger, n. 2106, 2107. Pour les considérations rationnelles, qu'à l'exemple de Pie X on invoquera utilement contre la foi-sentiment, voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1828, 1829.

2. Le serment contre les erreurs du modernisme contient ce passage sur le sens du mot « foi » et la nature de cet acte :

Certissime teneo ac sincere profiteor, fidem non esse cæcum sensum religionis..., sed verum assensum intellectus veritati extrinsecus acceptæ ex auditu, quo nempe, quæ a Deo personali, creatore ac domino nostro dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis. Pie X, Motu proprio *Sacrorum antistum*, dans les *Acta apostolicæ sedis*, Rome, 1910, p. 670; dans Denzinger-Bannwart, n. 2145.	Je tiens pour très certain et je professe sincèrement que la foi n'est pas un aveugle sentiment de religion..., mais un véritable assentiment de l'intelligence à une vérité reçue du dehors et par ouï-dire, assentiment par lequel nous croyons vrai ce qu'un Dieu personnel, notre créateur et Seigneur, a dit, témoigné et révélé, et nous le croyons à cause de l'autorité de ce Dieu souverainement véridique.

II. RAPPORTS DE LA FOI AVEC LES AUTRES VERTUS; SA FERMETÉ. — 1° *Rôle général de la foi dans la vie chrétienne*. — Si la foi est un assentiment intellectuel, une croyance, comme il ressort de tout ce qui précède, elle doit avoir une influence sur tous les actes de vertu qui préparent le pécheur à la justification et le juste à la récompense éternelle. La croyance n'est-elle pas à la base de l'action? l'intelligence ne dirige-t-elle pas la volonté? la conviction n'est-elle pas sans cesse nécessaire à la force du caractère et au bon emploi de la vie? La foi n'a donc pas seulement un rapport de *différence* (déjà prouvé) avec l'espérance, la charité, etc.; elle a encore sur elles un rapport d'*influence*.

Chaque vertu a un ressort spécial, qui fait comme déclencher chacun de ses actes propres : c'est son *motif*. Et comme en général les vertus, à part la foi, sont purement affectives et volontaires, et tendent non pas au vrai, mais au bien, le motif de chacune est une certaine sorte de bien, une *specialis honestas*, comme disent les scolastiques, un idéal particulier de bonté morale : ainsi en pratiquant la vertu de miséricorde, notre volonté est attirée par l'idéal du soulagement des misères; en pratiquant la justice, par l'idéal du respect des droits. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 632. Mais le motif d'une vertu, son idéal aimé, n'agit pas mécaniquement, brutalement, comme le ressort d'une machine : c'est en passant par l'intelligence qu'il sollicite l'affection et la volonté libre; ce sont les convaincus qui deviennent les vaillants. Puisque la foi est une conviction, une vertu-lumière, n'est-ce pas à elle que doit revenir le rôle de diriger, d'exciter toute vertu-amour? A toutes les autres vertus, elle présentera leur motif spécial, leur idéal, pour qu'elles l'aiment et qu'elles y tendent par les voies et moyens qui y conduisent; son acte servira de préliminaire et de base à leurs actes. A ce titre, on pourra dire de toute espèce de bien qu'il se fait par la foi. Le martyr supporte les tourments par la vertu de force, mais on peut dire aussi, par la foi, puisque c'est dans les vues de la foi qu'il puise le motif de sa force, de son courage; il combat donc directement par la force, mais indirectement par la foi, dont saint Paul nous recommande l'armure, Eph., VI, 13, 16; il résiste « ferme dans la foi, » comme dit saint Pierre. I Pet., V, 9. Le chrétien aspire au ciel par la vertu d'espérance, mais c'est la foi qui montre à l'espérance le ciel; il se confie joyeusement à la puissance et à la bonté de Dieu d'où il attend les moyens promis de parvenir au ciel, mais c'est la foi qui lui montre cette toute-puissance et cette bonté, et qui lui certifie les divines promesses. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 612 sq.

Voilà pourquoi l'Église, bien qu'elle fasse dépendre la justification non seulement de la foi, mais encore d'autres actes de vertu dont tel ou tel, comme la charité, est plus excellent et plus efficace, appelle cependant la foi « le fondement et la racine de toute justification, » concile de Trente, sess. VI, c. VIII, parce qu'elle est non seulement la première dans l'ordre chronologique, mais aussi la coopératrice des

autres vertus. Il y a des actions qui sont un premier commencement nécessaire, mais qui ne doivent pas se continuer ensuite; telle l'action de la main qui, au moyen de l'aiguille, introduit le fil; la main et l'aiguille s'en vont, le fil reste, et n'a plus besoin de leur aide; ainsi la charité parfaite peut mettre de côté la crainte qui a servi à l'introduire. I Joa., II, 18. Tel n'est pas l'acte de foi, remarque Bellarmin : « c'est un commencement qui reste et se développe (en renouvelant son action); on a raison de le comparer aux racines, qui ne sèchent pas, mais se développent et se fortifient avec la croissance de l'arbre, et aux fondations, qu'on ne retire pas quand la maison est bâtie, mais qui atteignent alors leur perfection et leur but, en soutenant les murs et le toit, et n'en sont que plus durables. La foi commence la justification, ensuite, prenant avec elle l'espérance et la charité, elle l'achève. Quand elle commence, elle est seule; quand elle achève, elle n'est plus seule; ou, ce qui revient au même, seule elle commence l'ouvrage, mais elle n'est pas seule à l'accomplir. » *De justificatione*, l. I, c. XX, Paris, 1878, t. VI, p. 197.

Que la foi soit la coopératrice des vertus qui viennent la perfectionner, comme la racine est la coopératrice des branches pour produire le fruit, l'Écriture elle-même l'affirme. Jac., II, 22. Et nous voyons mieux comment saint Paul a pu dire : « Justifiés par la foi, » en sous-entendant les actes qui suivent. Voir plus haut, col. 72. Malgré ce grand rôle de la foi, observons avec saint Thomas que son genre d'influence sur les autres vertus ne la rend pas nécessairement supérieure à chacune, même à la charité : car elle n'est pas à l'égard des autres *causa perficiens* (rôle général qui revient à la charité), mais seulement *causa disponens*, et ne fait que montrer à chacune son objet, son motif spécial, *solum ostendit objectum*. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXVI, a. 6. Et par là nous pourrons harmoniser saint Paul avec lui-même; concilier, d'une part, l'influence si vaste qu'il donne à la foi, le rôle qu'il lui attribue dans la justification et le salut, et de l'autre, la supériorité qu'il reconnaît à la charité. I Cor., XIII, 1, 2, 13.

C'est surtout l'Épître aux Hébreux, XI, qui décrit le rôle général de la foi, en la montrant à la base de toutes les grandes œuvres des justes antiques, Abel, Abraham, Moïse, etc., puis les chefs des guerres saintes, les prophètes persécutés, les martyrs. Faut-il conclure de ces exemples que la « foi » est la vertu universelle, ou qu'elle se confond avec l'obéissance à tous les préceptes divins, comme l'ont voulu certains protestants d'autrefois? Le luthérien Gerhard leur répond : « Les exemples de ce chapitre décrivent sans doute la foi justifiante, mais surtout *dans ses effets*, dans ses exercices, tels que la confiance en général, la patience, la force, la constance, l'humilité, etc. Car le but de l'apôtre est d'exhorter à la persévérance, comme on le voit au chapitre précédent, X, 36 sq.; en conséquence, au c. XI, il propose des exemples de fidèles qui ont subi diverses épreuves, pour montrer que la vraie foi (la foi parfaite) donne la force de résister à toutes les calamités. » *Loci theologici*, Berlin, 1864, t. II, p. 357. Mais faut-il conclure de ces exemples, que la « foi » qui y est nommée consiste essentiellement dans la « confiance pratique et non dans la croyance, » comme le dit *Dictionnary of the Bible* de Hastings, t. I, p. 836? Non : car seule la foi-croyance, et non pas la confiance, répond au rôle général de la « foi » dans *tous* les versets de ce c. XI où elle est nommée. Parmi ces versets, il en est : 1. où la « confiance pratique » n'a rien à faire, parce qu'il s'agit d'une croyance toute spéculative : « C'est par la *foi* que nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu, » 3; cf. 6. Il en est : 2. où la croyance excite bien un mouvement affectif et pratique, mais très différent de la confiance : ainsi, au ℣. 7, la foi fait admettre à Noé le déluge annoncé « qu'on ne voyait pas encore » et cette croyance excite en lui la crainte, sentiment opposé à l'espérance et à la confiance, et c'est par cette crainte que la foi le pousse à travailler au moyen de sauver sa vie et celle de ses enfants. Rappelons-nous enfin que, dans le système du dictionnaire de Hastings et des protestants en général, la foi consiste essentiellement, non pas dans une confiance quelconque en Dieu, mais dans la confiance spéciale du pardon à cause des mérites du Christ. Or, cette confiance toute spéciale n'est *jamais* mentionnée dans ce chapitre sur la foi : ce simple fait n'est-il pas la condamnation du système? Il est vrai que, dans ce long passage de l'Épître aux Hébreux, la foi est souvent représentée comme ayant pour effet l'espérance : les circonstances particulières, parmi tous les effets de la foi, demandaient une place privilégiée pour l'espérance, puisqu'elle est un puissant moteur dans l'exercice des autres vertus, surtout de la force et de la patience, qui sont le but de toute cette exhortation; l'espérance des biens éternels soutient l'âme dans la perte des biens de la terre et dans toutes les peines. Heb., X, 34, 35. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 611, 612. Au reste, les protestants ne gagneraient rien à nous objecter cette fréquente mention de l'espérance du ciel aux c. X et XI : car pour eux la foi justifiante n'est pas l'espérance d'un bien *futur*, mais la confiance du pardon *déjà reçu*; de plus, ils ne veulent considérer le ciel que comme une grâce, et non comme une rémunération, ce qui supposerait le mérite dont ils ont horreur, voir MÉRITE; or, dans ces chapitres, non seulement il est beaucoup question de l'espérance, mais l'idée d'un Dieu rémunérateur et d'une rémunération leur est servie plusieurs fois, X, 35; XI, 6, 26.

Ce que nous venons de dire explique aussi pourquoi, dans le verset bien connu qui a tout l'aspect d'une définition, Heb., XI, 1, la foi est décrite au début par cet effet particulier, mais si important à la circonstance du moment et à la préoccupation de l'écrivain sacré, à savoir qu'elle soutient l'espérance. S'ensuit-il que la foi soit ici confondue avec l'espérance? Non : le soutien n'est pas la chose soutenue; et cette confusion des deux vertus contredirait d'autres textes, comme I Cor., XIII, 13. S'ensuit-il que la foi soit d'une nature affective et émotionnelle comme l'espérance? Non. Si elle soutient les vertus affectives, c'est en leur montrant intellectuellement leur objet; et d'ailleurs, dans cette définition même, la foi est appelée d'un nom tout intellectuel, ἔλεγχος. Ce mot signifie *argument*, *preuve*, soit dans le grec plus ancien, puisqu'Aristote a fait un livre *De sophisticis elenchis*, « qui ont l'apparence des preuves, ἐλέγχων, mais qui ne sont que des paralogismes, » *Opera*, édit. F. Didot, Paris, 1862, t. I, p. 276, soit même dans le grec du temps des apôtres, puisque, par exemple, l'historien Josèphe dit que « Hérode se teignait les cheveux pour dissimuler la preuve, ἔλεγχον, de son âge avancé, » *Ant. jud.*, l. XVI, c. VIII, n. 1, *Opera*, édit. F. Didot, 1865, p. 637; sans compter que la Vulgate traduit : *argumentum*. Heb., XI, 1. Saint Augustin traduit : *convictio*, *Serm.*, CXXVI, c. II, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 699, mais peu importe ce détail : que la foi soit une conviction, ou une preuve qui produit la conviction, c'est toujours quelque chose d'intellectuel, c'est une croyance. D'ailleurs, cette traduction par « conviction » paraît moins exacte. F. Prat, *La théologie de S. Paul*, Ire partie, 4e édit., p. 543.

Examinons de plus près cette célèbre définition. La foi, c'est ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. La virgule peut se mettre avant ou après πραγμάτων. Bien des éditeurs la placent avant; la Vulgate (dans sa forme actuelle) la met après.

et prenant ἐλπιζομένων au passif (ce qui est plus naturel, et conforme aux Pères grecs), traduit *sperandarum rerum.* Parmi ceux qui placent la virgule avant, quelques-uns prennent ἐλπιζομένων au moyen, avec un sens actif, suivant une traduction de saint Augustin (moins autorisé que les Pères grecs pour décider ici entre le passif et le moyen) : *Fides est sperantium substantia. Loc. cit.* Certains protestants anciens tenaient à ce *sperantium,* et ils remplaçaient *substantia* par *exspectatio,* attente (ce qui est un des sens possibles du grec ὑπόστασις). Même ainsi, on ne nous enlève pas le sens de simple croyance : *attendre* est un mot ou une idée vague, qui peut exprimer un fait intellectuel aussi bien qu'un phénomène affectif: « je l'attends pour demain, » c'est-à-dire je crois qu'il viendra demain; et ces mots du symbole de Constantinople, *Et exspecto resurrectionem mortuorum,* disent-ils au fond autre chose qu'une croyance? Mais de plus, cette traduction *exspectatio* ne s'impose pas. On nous apporte tel exemple du mot ὑπόστασις dans les Septante, où il répond assez bien, d'après le contexte, à l'idée d'attente. Soit; mais ce mot grec se prête également et mieux à plusieurs autres sens. « Employé 18 fois par les Septante (en ne considérant que les livres protocanoniques), il représente 15 différents mots hébreux. » Hatch, *Essays in biblical greek,* Oxford, 1889, p. 88. On trouverait difficilement un mot plus élastique et plus imprécis. D'où nous sommes en droit de tirer deux conclusions : 1. Dans Heb., XI, 1, nous sommes en face de deux membres de phrase qui se balancent, se répondent, de deux titres de la foi, ὑπόστασις..., ἔλεγχος... L'un doit être à peu près l'écho de l'autre : nous le voyons, soit par la correspondance des mots très clairs ἐλπιζομένων d'un côté, οὐ βλεπομένων de l'autre, cf. Rom., VIII, 24, 25, soit parce que les deux membres sont une double définition de la même chose, sans parler des habitudes du parallélisme hébraïque. Westcott l'a remarqué : « L'interprétation de ces deux mots doit être coordonnée; ils doivent décrire la foi sous le même aspect général. » *Epistle to the Hebrews,* 3e édit., Londres, 1906, p. 352. Ceci posé, ὑπόστασις, très obscur, devra être expliqué par son correspondant ἔλεγχος, d'un sens parfaitement défini et incontesté; il devra donc être ramené, d'une manière ou d'une autre, au sens intellectuel de conviction et de croyance; à moins d'expliquer, comme font ici plusieurs, le clair par l'obscur! 2. Dans cette obscurité du mot ὑπόστασις, il est raisonnable de préférer l'explication des Pères grecs, excellents interprètes qui ont bien une certaine autorité dans leur langue maternelle. Saint Jean Chrysostome donne à ce mot le sens très conforme à son étymologie, de *subsistance* : la foi-croyance fait subsister « les choses que nous espérons » et qui ne sont pas encore, notre future béatitude, etc.; elle leur donne déjà, dans notre esprit, une réalité subsistante, elle en est aussi certaine que si elle les voyait; sens qui va rejoindre celui du second membre. *Homil.,* XXI, *in Heb.,* n. 2, *P. G.,* t. LXIII, col. 151. Même sens dans Théodoret, *In Heb., P. G.,* t. LXXXII, col. 758; et dans l'évêque africain Primasius. *In Heb. commentaria, P. L.,* t. LXVIII, col. 758. Saint Grégoire de Nysse explique ici ὑπόστασις par ἔρεισμα, soutien, appui : la cité céleste qui attire notre espérance et nos vœux, et qui n'est évidente ni aux sens ni à la raison naturelle, flotterait en l'air comme un vain fantôme, si la foi-croyance ne lui donnait un solide appui. *De anima et resurrectione, P. G.,* t. XLVI, col. 95. On le voit, ces interprétations des Pères, quoique prenant le mot ὑπόστασις en deux sens différents, rendent au fond la même pensée, qu'on peut retrouver aussi sous le mot vague *substantia* de la Vulgate (de *substare*), en le rattachant soit à l'idée de subsister, soit à celle de sustenter. La plus ancienne des versions, la syriaque, dit à peu près de même : « La foi est la persuasion des choses qu'on espère, comme si elles existaient déjà réellement. » Voir Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. II, p. 210. A cela revient l'interprétation que préfère le P. Prat : « La foi... est *la réalité* des choses que nous espérons, en tant qu'elle... empêche nos espérances d'être vaines ou fantastiques. » *Op. cit.,* p. 543. La version officielle anglicane (revisée) ne s'écarte pas du sens intellectuel que nous défendons, quand elle traduit « l'assurance des choses espérées. » Le dictionnaire de Hastings, art. *Hope,* remarque qu'au mot assurance on pourrait presque substituer le mot fondement, t. II, col. 412. L'un ou l'autre rend la pensée des Pères, et répond assez à l'autre membre ἔλεγχος..., que la version anglicane rend par *proving,* preuve, et Hastings par *conviction.*

2° *Fermeté de la foi chrétienne.* — Ce mot rappelle à l'imagination l'attitude d'un homme qui ne chancelle pas, qui pose sur le sol un pied ferme. Dans l'ordre intellectuel où nous sommes, chanceler, vaciller, c'est douter : dire que la foi est « ferme », c'est donc dire qu'elle exclut le doute, la fluctuation de l'esprit, qu'elle a cette fixité requise pour la certitude. Fixité au moins pour le moment : car nous ne prenons pas ici le mot « ferme », comme on le prend souvent, pour indiquer la constance, la persévérance; nous ne parlons pas encore de la fermeté habituelle de la foi, mais seulement de sa fermeté actuelle. — Dans notre étude sur la foi ferme, nous verrons : 1. sa preuve positive; 2. sa raison d'être; 3. son contraire, l'opinion, mêlée d'un certain doute; 4. l'explication de quelques difficultés.

1. *Sa preuve positive.* — *a) L'Écriture.* — Revenons à Heb., XI, 1, où la foi est appelée ἔλεγχος. Le verbe ἐλέγχω, d'où vient ce substantif, signifie, non pas avancer une preuve quelconque, mais une preuve décisive, qui ne permette pas de douter, d'échapper. Les Juifs alléguaient contre le Christ des griefs quelconques, mais ils ne pouvaient le *convaincre* de péché, ἐλέγχειν. Joa., VIII, 46. « Le Paraclet... *convaincra* le monde, » ἐλέγξει, Joa., XVI, 8, évidemment par une preuve complète, de manière à produire la *conviction.* « Ἔλεγχος, affirme saint Chrysostome, se dit de ce qui est tout à fait manifeste. » *Loc. cit.* « C'est, dit l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre,* une espèce d'argument ou de réfutation qui prouve que la chose ne peut pas être autrement que nous le disons, » c. XIII, dans *Aristotelis opera,* édit. F. Didot, t. I, p. 429. Sous ce mot qui caractérise la foi, tout concourt donc à montrer la conviction, l'absence du doute.

Abraham nous est présenté comme modèle de la foi qui dispose à la justification. Rom., IV, surtout 18-24. Or le trait distinctif de sa foi, celui sur lequel saint Paul appuie dans ce long passage, c'est la fermeté. Il y insiste, tantôt sous forme négative : « (Abraham) ne fut pas infirme dans la foi; il ne considéra pas » les apparences contraires au miracle promis qui auraient pu lui donner des doutes imprudents; il ne se laissa pas aller au doute, à l'incrédulité. Voir plus haut, col. 68. Tantôt sous forme positive : « Il fut fort dans la foi » ou « par la foi. » Il fut « pleinement convaincu, πληροφορηθείς, que Dieu a la puissance d'accomplir sa promesse, » 19-21. Remarquons la force de cette dernière expression. Πληροφορία, dit Sanday en commentant ce verset, « c'est une pleine assurance, une ferme conviction, cf. I Thes., I, 5; Col., II, 2; mot spécialement en usage chez les stoïciens. Le verbe πληροφορεῖσθαι, appliqué à une personne, équivaut à être pleinement

assuré ou convaincu. Cf. Rom., XIV, 5; Col., IV, 12. » *Comment. sur l'Épître aux Romains*, 4e édit., Édimbourg, 1900, p. 116. Ce terme, dont l'étymologie donne l'idée de plénitude, « a été employé par les Pères grecs, et figure dans leurs définitions de la foi; c'est l'expression qui caractérise le mieux sa parfaite solidité. » Scheeben, *La dogmatique*, § 46, trad. franç., Paris, 1877, t. I, p. 538. Exemples : « Quel est le propre de la foi? Une ferme conviction, πληροφορία, de la vérité des paroles inspirées, opposée au doute et inébranlable aux objections de la nature ou de la fausse piété. Quel est le propre du fidèle? Être établi dans une telle conviction par l'influence de la parole divine. » S. Basile, *Moralia*, reg. LXXX, c. XXII, *P. G.*, t. XXXI, col. 867. « La foi, d'après l'apôtre, est donc la vue des choses invisibles; et de ces choses que l'on ne voit pas, elle donne la même conviction, πληροφορίαν, que l'on a communément de celles que l'on voit... Si l'on n'est pas plus convaincu encore des choses invisibles que des visibles, ce ne peut pas être la foi. » S. J. Chrysostome, *In Heb.*, homil. XXI, n. 2, *P. G.*, t. LXIII, col. 151.

b) *Les Pères.* — Nous venons de citer les grands docteurs de l'Église grecque; on pourrait remonter à Clément d'Alexandrie; parlant de cette croyance amoindrie qu'on appelle opinion ou conjecture : « Elle imite la foi, dit-il, comme le flatteur imite l'ami, comme le loup imite le chien. » *Strom.*, II, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col. 943. Parmi les latins, saint Augustin dit que notre foi ne peut souffrir le *peut-être* : « Quelle figure avait Marie, la révélation s'abstient d'en parler; aussi nous pouvons dire, sans blesser la foi : Peut-être avait-elle ce visage que je me représente, peut-être ne l'avait-elle pas. Mais la foi chrétienne n'est pas sauve si l'on dit : Le Christ est peut-être né d'une vierge. » *De Trinitate*, l. VIII, c. V, *P.L.*, t. XLII, col. 952. Enfin quand Abélard, le premier, voulut se contenter, en guise de foi chrétienne, d'une opinion, *æstimatio*, saint Bernard réclama énergiquement. Il vit même dans cette fausse idée de la foi l'origine de toutes les erreurs théologiques d'Abélard. « Laisse cette *æstimatio*, s'écrie-t-il, laisse-la aux académiciens qui font profession de douter de tout et de ne rien savoir. » Et citant l'apôtre, il conclut : *Non est fides æstimatio, sed certitudo. Tract.* ou *Epist.*, CXC, *ad Innocentium II*, c. IV, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1061 sq. Et ailleurs : « La foi n'a pas d'incertitude, *ambiguum* : ou si elle en a, ce n'est plus la foi, c'est l'opinion. » *De consideratione*, l. V, c. III, col. 790.

c) *Les documents de l'Église.* — Dans les professions de foi, *firmiter credo*, *firma fide credo* sont des locutions usuelles. Voir les derniers mots du symbole liturgique dit d'Athanase, récité à prime, Denzinger, n. 40 (136); le début du symbole de saint Léon IX, usité dans les consécrations épiscopales, Denzinger, n. 313 (292); le début du IVe concile de Latran, n. 428 (355); le début de la *professio fidei tridentina*, n. 994 (863).

2. *Sa raison d'être.* — Il ne faudrait pas s'imaginer que cette fermeté ait pour motif ou pour cause l'horreur du doute en général. Si le doute est représenté par des auteurs catholiques comme une maladie qui de nos jours fait des victimes, c'est qu'alors il est question du doute mal fondé, ou même du scepticisme. Bien qu'il soit toujours une imperfection qui provient de notre ignorance ici-bas, le doute est encore le meilleur parti à prendre en bien des cas, et dans l'Église les esprits les plus dogmatiques l'ont reconnu volontiers. « C'est une partie de bien juger, que de douter quand il faut, » dit Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. I, n. 16. Déjà au moyen âge, un des scolastiques qui a le plus insisté sur la fermeté de la foi et la soumission absolue de l'esprit à Dieu qui parle, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, savait faire aussi l'éloge du doute, qui, pour éviter l'erreur, suspend son jugement quand il ne peut arriver à la vérité, et il ajoutait : « Il suffit au sage, quand il ne peut saisir la vérité, de n'être pas le jouet de l'erreur..., de même qu'il suffit au guerrier, quand il ne peut vaincre l'ennemi, de n'en être pas vaincu, et au négociant, quand il ne peut faire un gain, d'éviter un désastre. » *De fide*, c. I, *Opera*, Paris, 1674, t. I, p. 3. Pas d'exagération, cependant; un esprit qui, par crainte de tomber dans quelque erreur même de peu d'importance, passerait son temps à douter, ressemblerait fort à ces gens qui se rendent malades à force de craindre toutes les maladies. Voir CROYANCE, t. III, col. 2380.

Quelle est donc la raison intime de la fermeté de la foi chrétienne? — Une réponse très simple, c'est que cette foi s'appuie essentiellement sur la parole de Dieu comme sur son motif (voir plus loin, col. 180), et que la parole de Dieu est digne de la plus ferme croyance. « Si un homme grave et recommandable te promettait quelque chose, dit saint Cyprien, tu aurais foi à ses promesses, et tu ne croirais pas être trompé par celui dont tu saurais la droiture et la loyauté de paroles et d'action. Et maintenant Dieu te parle, et manquant de foi tu cèdes aux fluctuations d'un esprit incrédule? C'est tout à fait méconnaître Dieu. » *De mortalitate*, n. 6, *P. L.*, t. IV, col. 586. Voilà pourquoi la foi chrétienne devait être ferme. Réponse très juste en soi, et devenue très commune parmi les théologiens, mais incomplète : elle revient à dire : Le motif de l'autorité d'un Dieu qui parle, *s'il est dûment appliqué* à tel sujet et à telle matière, exige une foi ferme; saint Cyprien n'envisage qu'un seul cas, celui où l'on sait avec certitude que le témoin a parlé; mais il en est un autre, celui où l'on a une probabilité que Dieu a parlé, que telle doctrine vient de lui, sans le savoir encore, et où l'on penche déjà pour ce motif vers cette doctrine. La parole de Dieu, l'autorité de Dieu, dans ce cas, faute d'application suffisante à cette doctrine, ne peut produire une adhésion *ferme*. Et pourtant cette demi-croyance, avec son *peut-être*, n'est pas une insulte faite à Dieu, comme dans le cas dont parle saint Cyprien; au contraire, de l'aveu de tous les théologiens, elle est permise pour le moment présent et n'est pas inutile comme acheminement vers la pleine lumière; elle peut avoir le même motif spécifique : « Mon Dieu, je crois cela sur votre autorité; » pour prendre une comparaison, ne peut-on faire un acte d'obéissance méritoire, quand même on n'a que la probabilité de la volonté du supérieur? Pourquoi donc cette demi-croyance, motivée par le respect de l'autorité de Dieu, ne suffirait-elle pas à la justification de l'infidèle qui a commencé à croire ainsi, en sorte qu'on puisse le baptiser aussitôt? Pourquoi les documents de la révélation demandent-ils pour la foi salutaire plus que cette simple « opinion », et exigent-ils comme condition de la justification et du baptême une foi ferme? Pourquoi ne suffit-il pas de croire d'une manière quelconque à cause de l'autorité de Dieu, mais faut-il que ce motif soit appliqué d'une manière certaine à telle matière?

Il nous faut donc arriver à une autre raison de cette fermeté, qui vaille pour tous les cas. Nous la trouverons dans le rôle général de la foi. Voir col. 81 sq. La foi, disions-nous d'après la révélation elle-même, doit exciter les autres dispositions à la justification, et les actes des autres vertus qui, après la justification, méritent le ciel : actes d'espérance, de crainte, de repentir, de charité, etc., et ce rôle s'explique rationnellement par la nature intellectuelle de la foi, qui éclaire le chemin et montre à chaque vertu effective l'objet, le motif propre qui lui correspond et l'excite. Mais si elle montrait ces objets comme entièrement dou-

teux, si elle disait, par exemple : « Il y a *peut-être* une autre vie, un éternel bonheur, » comment exciterait-elle puissamment l'espérance? C'est déjà bien assez que le fait de notre salut personnel reste ordinairement en dehors de la certitude et du domaine de la foi. Il faut du moins que les grandes vérités, base de notre vie spirituelle, dont le souvenir doit nous faire espérer craindre, aimer, pleurer nos fautes, soient fermement saisies par la foi. Sur les fondations branlantes d'une demi-croyance pourrait-on construire l'édifice des vertus? N'est-ce pas en partie la fermeté des convictions qui fait la solidité de la vertu et la force du caractère? Pour remplir son rôle providentiel, la foi devait donc être ferme, et une foi chancelante ne pouvait en aucune hypothèse être acceptée de Dieu comme base de la conversion au christianisme, ou de la vie chrétienne.

Mais, dira-t-on, une croyance mêlée de doute à des sanctions possibles dans une autre vie suffirait encore à exciter l'espérance et la crainte, qui de leur nature ne réclament pas la certitude de leur objet : une telle croyance pourrait donc obtenir pratiquement l'exercice de la religion et les sacrifices que demandent les vertus chrétiennes. C'est le célèbre *argument du pari* de Pascal : « Dieu est, ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous?... Il se joue un jeu, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous?... Pesons le gain et la perte (de celui qui parie pour Dieu et la religion)... Si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien (en comparaison de l'infini). Gagez donc qu'il est, sans hésiter... Il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini... Il n'y a point à balancer, il faut tout donner... Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde... Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude... Combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles ! » *Pensées*, édit. des *Grands écrivains*, t. II, p. 146 sq. Kant dit à son tour : « L'homme ne peut s'empêcher de craindre un Être divin et une vie future : il suffit, en effet, qu'il ne puisse alléguer la certitude qu'il n'y a pas de Dieu et pas de vie future, certitude qui exigerait... qu'il démontrât l'impossibilité de l'un et de l'autre, ce qu'aucun homme raisonnable ne peut assurément entreprendre.» *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 387. Ces considérations peuvent servir à remuer l'incrédule, à le faire sortir de son repos malsain dans les négations, et à le rapprocher ainsi de la foi chrétienne, mais sans l'y faire parvenir : Dieu l'a mise plus haut comme fermeté, nous le savons par la révélation et la doctrine de l'Église. Aux yeux mêmes de la raison naturelle, l'argument du pari ne peut remplacer, comme excitation à la vertu et à la religion, la foi robuste et éclairée qui croit à Dieu, à ses promesses et à ses menaces comme à quelque chose d'objectif et de certain, et qui donne à notre âme un point fixe, une base de vérité. Il est vrai que dans les affaires du monde on expose volontiers une très faible valeur pour l'acquisition possible d'une valeur énorme. Mais ces valeurs sont du même ordre, elles parlent toutes les deux aux sens, dont l'homme est si fort touché; elles sont estimées du commun des hommes. Au contraire, l'au-delà ne parle pas aux sens, n'est pas estimé de la multitude dont les jugements impressionnent tant l'individu : et si à ces désavantages il ajoute encore celui de paraître incertain à l'esprit, de ne lui rien montrer que de nébuleux et de flottant, la vie future ne réussit pas alors (c'est un fait d'expérience) à rejeter dans l'ombre les biens présents, ni à les faire pratiquement apparaître comme le *rien* dont parle Pascal. « Au point de vue de la logique pure, dit Ernest Naville, la conclusion commune à Pascal et à Kant a une vraie valeur; mais si on en fait la prévision de ce qui doit naturellement arriver (en tenant compte de la nature humaine telle qu'elle est), l'argument est fort défectueux. Voici pourquoi. Ce n'est que sous l'influence d'une conviction très ferme de la réalité du monde à venir et de la justice éternelle, que la satisfaction des intérêts et des passions peut revêtir le caractère d'une quantité insignifiante. Les passions projettent sur les joies présentes une lumière vive dont l'éclat fait pâlir, presque jusqu'à la faire disparaître, la perspective d'un bonheur futur. » *Les philosophies négatives*, Paris, 1900, p. 35. Et lors même que l'argument du pari exercerait une influence fortement moralisatrice, de cette demi-croyance ne sortiraient pas toutes les vertus chrétiennes, dont la plus excellente est l'amour de Dieu. Avec un Dieu hypothétique, qui nous aime peut-être, qui nous a peut-être donné ce que nous sommes, comment établir ces rapports intimes d'amour que nous avons avec un Dieu certain, invisible, que par la foi nous voyons presque, Heb., XI, 27, notre créateur, notre protecteur, notre père, qui a élevé les justes à son amitié par une communication certaine de biens surnaturels et d'ineffable amour? Dès là que Dieu a ainsi demandé notre amour, il a dû pourvoir à une foi ferme nécessaire à le fonder.

3. *L'opinion et son doute* (*formido*) *contraire à la foi divine*. — *a*) La fermeté de la foi exclut donc le doute — soit qu'on entende par « doute » une attitude négative de l'esprit, la suspension du jugement par crainte de se tromper — soit qu'on entende une crainte de se tromper qui ne va pas jusqu'à arrêter l'acte positif d'affirmer, mais qui l'accompagne, le modifie et l'affaiblit; une telle affirmation prend le nom d'opinion, et nous venons de voir par des témoignages patristiques que l'opinion, l'*existimatio* est opposée à la foi. Voici comment saint Thomas décrit ces deux états d'esprit : « Tantôt l'intelligence n'est pas inclinée d'un côté plutôt que de l'autre; ou bien faute de motif, comme il arrive dans ces problèmes où n'apparaît aucun élément de solution, ou bien à cause de l'égalité apparente des motifs en faveur de deux thèses opposées. Telle est l'attitude du *doute* (au sens le plus strict du mot), qui flotte entre deux propositions contradictoires. » *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 1. C'est comme une balance qui, faute de poids, ou par l'égalité des poids entre eux, reste en équilibre. Dans l'autre état d'esprit, l'équilibre se rompt : « Tantôt, continue-t-il, l'intelligence est plus inclinée d'un côté que de l'autre; mais le motif qui l'incline n'étant pas assez fort pour la déterminer totalement d'un côté, elle s'attache à l'une des deux thèses contradictoires, et pourtant conserve un certain doute à l'égard de l'autre. Telle est l'attitude de l'*opinion*, qui admet une des deux contradictoires tout en gardant une certaine *crainte* de l'autre, *cum formidine alterius*. » *Ibid.* On définit aujourd'hui semblablement l' « opinion », même dans la philosophie qui n'est pas scolastique. « L'opinion est une adhésion mêlée de doute, et par conséquent plus ou moins chancelante et inconstante. » Boirac, *Cours élémentaire de philosophie, Logique*, c. V, Paris, 1900, p. 287.

L'élément caractéristique de l'opinion, c'est cette crainte, *formido*, dont parle saint Thomas, et que, dans le passage cité, il appelle aussi « doute », *dubitat de altera*; le mot *formido* est plus généralement usité chez les scolastiques, le mot doute chez les modernes, qui parlent pourtant aussi d' « affirmer sans crainte ». Mais qu'est-ce que cette crainte, *formido*? Une émotion? Nous n'entendons pas exclure l'élément émotionnel, plus ou moins perceptible; mais il est d'importance très secondaire. Une crainte à objet rationnel, comme celle qui nous occupe et qui a évidemment pour objet

la vérité et l'erreur, n'est pas une passion animale; elle dérive donc d'un jugement : c'est ce jugement, source de l'émotion craintive, qu'il nous faut arriver à saisir, c'est à lui que les scolastiques ont par métonymie transféré le nom de *formido*, qu'il soit suivi d'une émotion perceptible, ou non. Il doit donc y avoir dans l' « opinion » un double jugement : le principal, qui, comme dit saint Thomas, *accipit unam partem*, admet une des deux thèses contradictoires : le secondaire, qui affaiblit l'adhésion du premier, et que nous appelons *formido*.

En quoi consiste ce jugement secondaire? Serait-ce à nier faiblement, à nier tout bas ce que le principal affirme tout haut et avec plus de force? Mais un seul et même esprit ne peut proférer en même temps deux propositions contradictoires : et si cela était possible dans une perturbation, dans une situation anormale de l'âme, cela ne peut être dans l'opinion, état d'esprit essentiellement pacifique et régulier. Aussi, quand saint Thomas dit de l'opinion : *Opinans habet aliquid assensus, inquantum adhæret uni magis quam alii*, il faut traduire ce *magis* par « plutôt », et ne pas prêter au grand docteur l'idée bizarre de faire adhérer en même temps à deux contradictoires, bien que plus fortement à l'une des deux. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 1a; voir Gardeil, dans la *Revue des sciences philos. et théol.* du 20 juillet 1911, p. 451, 452, ou dans *La certitude probable*, 1911, p. 48, 49. Sans doute, après l'adhésion que j'aurai donnée à l'une des thèses contradictoires, par exemple, à l'existence de telle obligation pour mon pénitent, je pourrai *réfléchir* sur la valeur comparative des motifs qui m'ont poussé à incliner du côté de cette obligation, et des motifs contraires, et reconnaître avec certitude dans ceux-ci une valeur sérieuse, les miens n'étant pas décisifs, voir *Revue thomiste*, mai 1902, p. 162; et voyant de bons théologiens préférer la thèse opposée qui nie l'existence de cette obligation, je pourrai par une défiance légitime de mes propres lumières, dans une question qui n'est pas claire, baser sur l'opinion des autres une solution toute pratique, et m'abstenir d'imposer au pénitent la thèse à laquelle j'adhère avec crainte, et tel est le procédé du probabilisme en morale, que le P. Gardeil ne paraît pas avoir bien saisi. *La certitude probable*, p. 35, 36. Mais il n'en est pas moins vrai que, dans le jugement primitif et plus direct qui est proprement « l'opinion », je n'adhère qu'à l'une des deux thèses opposées. De là aussi une véritable erreur en moi, si j'ai pris celle qui en soi est fausse : tandis que dans l'état de doute, qui flotte entre deux contradictoires sans s'arrêter à aucune, il n'y a pas d'erreur possible.

En quoi donc consistera ce jugement secondaire qui dans l'opinion produit la crainte? Nous pouvons raisonner ainsi. Le jugement qui, dans l'être raisonnable, produit la crainte en général, c'est toujours ce jugement qu'il y a pour lui un mal qui menace, un danger. Quel danger peut-il y avoir dans toute opinion, c'est-à-dire dans le fait même que l'intelligence, sans avoir la certitude, incline vers une des deux thèses contradictoires? Le mal qui menace alors l'intelligence, c'est l'erreur. Danger d'erreur, voilà donc ce que doit affirmer dans l'opinion le jugement secondaire, appelé *formido*. Et l'ensemble pourra se représenter par cet exemple : « Cette maladie mène à la mort, mais en affirmant cela, je suis en danger de me tromper. » Le premier jugement, le principal, est direct, et va droit à l'objet : le second est réflexe; le premier affirme un fait, le second ne nie pas ce fait, mais affirme le danger que j'ai de me tromper en l'affirmant : ils ne sont donc pas contradictoires entre eux, et une même intelligence peut les porter en même temps. Telle est en résumé l'analyse que font, de l'opinion et de sa *formido*, Haunold, *Theol. speculativa*, Ingolstadt, 1670, p. 377 sq.; de Benedictis, *Philos. peripatetica*, Venise, 1722, t. I, p. 513 sq.

On a donné une autre explication. « Le mot *formido*, dit le P. Gardeil, si on l'entend d'une crainte intrinsèque à l'opinion, ne signifie pas autre chose que la contingence de l'acte d'opinion, comme le remarque D. Soto dans son pénétrant commentaire des Analytiques. » *La certitude probable*, p. 46. Le contingent étant par définition « ce qui peut ne pas être, » qu'entend-on ici par « contingence de l'acte d'opinion? » « A la contingence de la vérité probable, correspond la contingence de l'assentiment d'opinion. Nous avons exposé plus haut les trois modes de la contingence du probable : matière contingente, incapable d'être l'objet d'une connaissance absolument certaine; matière nécessaire en soi, mais appréhendée à l'aide de signes qui n'atteignent pas le fond des choses, leur pourquoi profond et décisif; matière nécessaire, mais saisie imparfaitement par suite de l'imperfection de l'esprit. Dans les trois cas, au moment où il actionne l'esprit, l'intelligible n'a pas la détermination absolue qui réduit la puissance intellectuelle et entraîne l'adhésion. » *Op. cit.*, p. 40, 41. Les deux derniers cas peuvent se résumer en un seul : la connaissance est si imparfaite (soit imperfection des signes ou intermédiaires employés, soit imperfection du sujet lui-même) que la chose affirmée pourrait ne pas être en réalité. J'affirme qu'il fera beau demain, à cause de certains signes; cependant j'estime que la chose affirmée pourrait être autrement. C'est par là que l'opinion se distingue de la science et de la foi, d'après saint Thomas : *De ratione scientiæ est, quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quod id quod quis existimat, existimet possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossibile aliter se habere. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 5, ad 4um. Saint Thomas exprime ici que l'opinion est composée d'un double jugement : *existimat, existimet*; et le second est précisément ce jugement secondaire dont nous avons parlé avec Haunold et de Benedictis, dans lequel, saisissant l'imperfection de notre connaissance, nous disons : « Je suis en danger de me tromper. » Car enfin, n'est-ce pas la même chose de dire suivant la formule de saint Thomas : « La chose que j'affirme pourrait être autrement dans la réalité, » ou suivant notre formule : « En affirmant cela, je suis en danger d'erreur ? » Le P. Gardeil dit lui-même : « La contingence en matière de vérité n'est pas autre chose qu'une possibilité d'erreur. » *Op. cit.*, p. 42. Reste le premier cas : « matière contingente, dit-il, incapable d'être l'objet d'une connaissance absolument certaine. » Cependant toute matière contingente ne doit pas être condamnée à l'incertitude. Ma propre existence, qui est pour moi d'une évidence irrésistible et d'une certitude absolue, est pourtant une « matière contingente ». Et il ne paraît pas fondé de dire : « Les objets qui nous touchent de plus près, parce qu'ils sont en quelque sorte nous-mêmes, sont très spécialement justiciables de la seule probabilité. » *Op. cit.*, p. 19. L'auteur, il est vrai, tâche de sauver la certitude de quelques vérités contingentes, en recourant à la *nécessité hypothétique* d'expérimenter ce que nous expérimentons : « Si Socrate est assis, il est nécessaire qu'il soit assis, pendant qu'il est assis. » *Op. cit.*, p. 21. Mais il est commun à tout être contingent d'avoir cette nécessité hypothétique. Ce n'est donc pas elle qui fera une différence entre les cas où nous connaîtrons le contingent avec certitude, et ceux où nous le connaîtrons avec incertitude; ce sera uniquement la perfection ou l'imperfection de nos moyens de connaître, la possibilité ou l'impossibilité d'une expérience immé-

diate, etc., ce qui nous fait retomber dans les deux cas examinés d'abord. Il faut donc supprimer ce premier cas, et ne pas faire dépendre de la contingence de la *matière* l'incertitude du jugement comme une suite nécessaire : la matière contingente reste de soi indifférente à la certitude ou à la probabilité. Et certes, en Dieu, la connaissance des contingents est parfaitement certaine et métaphysiquement nécessaire. De Benedictis, *loc. cit.*, p. 514. Nous préférons donc notre explication de la *formido* comme plus simple et plus juste.

Ajoutons une autre considération. La volonté libre ne peut changer ou supprimer la contingence d'une matière, ni dans la réalité, c'est clair, ni même dans notre esprit, parce que cette contingence est de toute évidence, et que la volonté ne peut rien dans notre esprit contre l'évidence proprement dite. D'autre part, la volonté peut supprimer dans notre esprit ce qu'on appelle *formido*, et transformer une pure opinion en jugement absolument ferme : on voit ce phénomène dans les esprits entêtés de leurs idées, et Soto en fait lui-même la remarque : « Du côté du sujet il peut y avoir la même certitude quand la chose est fausse. Qui doute que les anabaptistes adhèrent à leurs doctrines avec autant de force et de fermeté, *tam firmo assensu roborati*, que les sacramentaires, etc., et ceux-ci que nous (les catholiques)? Et pourtant il est évident qu'il y a quelqu'un qui se trompe, ces thèses opposées ne pouvant être toutes vraies. » *De natura et gratia*, l. III, c. x, Salamanque, 1561, p. 215. La *formido* sur laquelle la volonté a prise ne peut donc être une suite nécessaire de la contingence de la matière, sur laquelle la volonté n'a pas de prise. De plus, la suppression du doute ou *formido* par la volonté — suppression blâmable dans les gens entêtés, parce qu'alors elle porte sur un doute prudent et que, à un certain moment du moins, ils ont reconnu comme tel — devient légitime dans certains cas où le doute est imprudent, déraisonnable; les théologiens admettent communément cette suppression des doutes imprudents dans la foi divine. Or la contingence de la matière, étant évidente et n'ayant rien d'illégitime, ne peut en aucun sens être supprimée par notre volonté. Ce n'est donc pas ce qu'on appelle *formido*, ni ce qui produit la *formido*.

Notre théorie, au contraire, explique très bien la différence des doutes prudents et des doutes imprudents, *formidines imprudentes*. Le mot *formido* signifie, d'après nous, ce jugement réflexe : « En affirmant cela, je suis en danger de me tromper. » Ce jugement craintif, comme tout jugement, doit avoir un motif, car l'intelligence ne juge pas sans quelque raison au moins apparente de juger ainsi. Voir Croyance, t. iii, col. 2372. Ce motif sera parfois l'évidence du danger de me tromper, et alors le jugement craintif ne sera pas libre, l'évidence s'impose. Mais souvent, la réalité du danger étant moins claire, la volonté aura prise sur ce jugement craintif, et pourra ou le supprimer, ou, au contraire, le faire naître sans motif sérieux, en embrouillant l'esprit dans des sophismes, ou tout au moins le favoriser; et selon qu'elle suit alors les conseils de la prudence ou qu'elle ne les suit pas, le jugement craintif, en tant que plus ou moins dépendant de la volonté, sera dit prudent ou imprudent, légitime ou coupable. Parfois dans l'affirmation d'une vérité, surtout si elle déplaît aux passions, s'élèvent des doutes, des craintes, sans motif sérieux du côté de l'objet suffisamment perçu; Soto en fait la remarque : « Qu'il s'élève dans l'esprit humain un doute, une crainte..., c'est une chose naturelle... Parfois cela résulte du tempérament. Il y en a qui ont peu de sang, et cela les rend craintifs dans l'affirmation, comme dans toute autre chose. » *Op. cit.*, p. 214. S'il existe des craintes sans danger réel, ayant une origine purement subjective et morbide, s'il existe des doutes imprudents et sophistiques, la volonté a certainement le droit d'intervenir pour supprimer tout cela. Voir Croyance, t. iii, col. 2383 sq. Cet appel à la volonté du malade, que la médecine elle-même sait employer contre la neurasthénie, est spécialement opportun dans l'épidémie du doute qui, à la suite du kantisme et d'autres causes, affaiblit aujourd'hui les esprits. « Nous sommes en présence, non seulement d'une conception d'école, mais d'un fait biologique, d'une sorte de faiblesse ou de déformation pathologique de la vie religieuse, que je qualifierais volontiers de psychasthénie spirituelle, dit un protestant. Les raffinements morbides et la complaisance au doute intellectuel, que pratique l'agnosticisme, me paraissent révéler je ne sais quelle névrose nouvelle et constitutive de la conscience religieuse. » Frommel, dans la *Revue* (protestante) *de théologie et de philosophie*, novembre 1904, p. 37, 38. Voir Snell, *Essai sur la foi...*, 1911, p. 103.

Quant à la théorie de Soto sur la contingence, elle se termine par une explication assez faible de la *formido* : *Formido non potest melius explicari quam si dicas quod est privatio certitudinis. Unde hoc est assentiri uni parti cum formidine alterius, quod est intellectum non ita esse determinatum ad hanc partem, quin fluctuet quodammodo circa aliam.* D. Soto, *In libros posteriorum Aristotelis absolutissima commentaria*, Venise, 1574, q. viii, p. 416.

b) *Différence entre la foi humaine et l'opinion.* — Il y a dans cette même q. viii de Soto une autre théorie acceptée par le P. Gardeil, et qui consiste à dire qu'entre l'opinion et la foi humaine il n'y a pas différence d'espèce, différence essentielle. Nous préférons la doctrine de saint Thomas, qui, dans le passage cité tout à l'heure, dit : « Il est de l'essence de l'opinion d'estimer que la chose affirmée pourrait être autrement; tandis que dans la foi, à cause de sa certitude, on estime que la chose affirmée ne peut pas être autrement. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. i, a. 5, ad 4um. Voilà bien une différence profonde, atteignant la nature même de l'assentiment; et c'est par là que saint Thomas, dans la même phrase, différencie la science et l'opinion, entre lesquelles on avoue une différence d'espèce. S'il n'y en a pas entre la foi et l'opinion, pourquoi saint Thomas nous donne-t-il cette célèbre division ternaire entre ces trois espèces d'assentiment, la science, l'opinion et la foi? pourquoi met-il cette troisième sur la même ligne que les deux autres? *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. i, a. 4; *De veritate*, q. xiv, a. 1. C'est dans ces textes, où saint Thomas traite la question *ex professo*, qu'il faut étudier sa pensée, et non pas dans des endroits où il prend en passant le mot *fides* dans un sens large, de même qu'en français nous appelons « croyance » non seulement une conviction ferme, mais souvent, au sens plus large, une opinion. Voir Croyance, t. iii, col. 2364. Dira-t-on, pour échapper à saint Thomas, que dans cette division ternaire il ne parle que de la foi *divine*? Mais il est clair qu'il fait là une théorie générale et philosophique des divers états d'esprit, et que la *fides* dont il parle ici ne peut pas être la seule foi *divine*, qui dépasse la philosophie, mais que c'est aussi la foi humaine, du moins quand elle atteint sa perfection. La foi au témoignage divin est toujours infaillible, *a priori*; la foi au témoignage humain varie suivant la valeur et le nombre des témoignages et souvent ne donne pas la certitude : de là une différence incontestable, qui empêche que la foi humaine *prise en général* soit une vertu, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. iv, a. 5, ad 2um, mais qui n'empêche pas que les actes *parfaits* de foi humaine soient vraiment certains, ce qu'il serait sceptique de nier. Au fond, Soto veut à tout prix défendre Aristote du reproche d'avoir

incomplètement traité les états d'esprit ou les espèces d'assentiment, en ne parlant que de la science et de l'opinion. Il vaudrait mieux avouer qu'Aristote, dans sa psychologie et sa critériologie, a des lacunes évidentes, et que saint Thomas l'a ici heureusement complété.

Voici le raisonnement de Soto. Croire qu'il existe en Italie une ville nommée Rome, c'est un acte de foi humaine, mais ce n'est qu'un assentiment contingent, qui de sa nature peut être faux, donc une *opinion*. Or « je crois à l'existence de Rome sans le moindre doute, *formido*. » Donc *a*. « la foi ne diffère pas spécifiquement de l'opinion, » p. 416, 417. Donc *b*. le doute, *formido*, n'appartient pas intrinsèquement à l'opinion, on peut la concevoir sans cela. *Nam judicium quo assentio nunc Romam esse, est opinio, et tamen proprie loquendo non est cum formidine*, p. 424, 425. Ce raisonnement trouble la clarté du langage usuel sur l'opinion, ébranle la valeur du témoignage humain et détruit la doctrine de saint Thomas, qui, toutes les fois qu'il définit l'opinion, la définit par le mélange de doute ou de crainte, *formido*. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXVII, a. 3; IIa IIæ, q. I, a. 4; q. II, a. 1; *De veritate*, q. XIV, a. 1, etc. Soto interprète mal les textes de son maître : *S. Thomas..., licet opinionem dicat esse assensum cum formidine, tamen nomine formidinis forsan comprehendit quamcumque fidem humanam, propterea quod non repugnet illi esse falsam, et ideo quando ponit fidem esse medium inter scientiam et opinionem, solum intelligit de fide catholica*, p. 425. Ces explications sont inadmissibles; et le langage de saint Thomas est assez clair. Soto s'écarte volontairement du consentement des théologiens et des philosophes catholiques surtout depuis saint Thomas : « Puisqu'il est passé en usage, dit-il, de mettre une distinction essentielle entre la foi humaine et l'opinion, accordons ceci à l'usage des dialecticiens, qu'un assentiment mélangé de crainte est de l'essence de l'opinion... Néanmoins, tout en parlant avec la multitude, qu'il soit permis aux sages de penser avec le petit nombre, et de parler à la manière d'Aristote. »

4. *Explication de quelques difficultés sur la fermeté de la foi.* — En quel sens les théologiens disent-ils souvent qu'un doute, *formido*, s'il est involontaire, ou à demi délibéré, ne détruit pas la foi? Il s'agit alors de la foi-vertu, du principe infus des actes de foi, *habitus fidei* : Dieu retire ce don pour un doute formel et mortel contre une vérité révélée, mais non pas pour un péché véniel contre la foi, à plus forte raison pour un doute involontaire qui n'est nullement coupable. Mais quant à l'acte de foi, seule chose que nous ayons considérée jusqu'à présent, son essentielle fermeté ne comporte aucun doute, même involontaire. Il peut cependant succéder rapidement au doute, ou réciproquement, et par là avoir avec lui une sorte de simultanéité au sens large du mot. « Les doutes involontaires que les fidèles s'imaginent avoir au moment même de l'acte de foi, succèdent seulement à cet acte, et ne coexistent pas avec lui; mais comme le doute et la foi se succèdent alors sans intervalle sensible, ils semblent coexister. Ce qui peut réellement coexister avec l'acte de foi, ce sont les simples idées qui appartiennent aux jugements craintifs (qui leur servent comme de matériaux, ainsi l'idée de danger, l'idée d'erreur), idées qui répondent dans l'intelligence à certaines images (*species*) excitées dans l'imagination (*phantasia*) par une cause naturelle ou par le démon, et que l'on confond avec les doutes et les jugements craintifs. (De même des jugements d'*autrui* contre la foi, dont nous nous souvenons, sans les faire nôtres.) Mais jamais ne coexistent avec l'acte de foi ces jugements dans lesquels notre intelligence, bien qu'involontairement, juge que la chose révélée est peut-être fausse, jugements qui sont appelés doutes involontaires. » Antoine, *Theol. universa*, Paris, 1736, *De fide*, sect. III, a. 1, t. I, p. 165. Cf. Platel, *Synopsis cursus theol.*, n. 175, Douai, 1706, p. 261; *Theol. Wireeburgensis*, Paris, 1852, t. IV, n. 200, p. 173. A plus forte raison, peut coexister avec l'acte de foi un certain malaise qui n'est pas un doute, mais provient de ce que notre intelligence n'est pleinement satisfaite que par la seule clarté de la vision, à laquelle la foi, avec sa connaissance imparfaite des mystères, ne peut atteindre. A ce malaise est joint un mouvement de la pensée, une inquiétude naturelle de l'esprit qui aspire à connaître mieux; et c'est ainsi que, dans cette définition de saint Augustin : *credere est cum assensione cogitare*, *De prædestinatione sanctorum*, c. II, *P. L.*, t. XLIV, col. 963, saint Thomas interprète le mot *cogitare*. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 1; *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 1, ad 5um. Mais bien que la foi ne donne pas à l'esprit le repos absolu de la pleine satisfaction et de la béatitude, elle lui donne le repos relatif de la certitude et d'un assentiment ferme, *assensio*. Enfin peut coexister avec la foi du chrétien, vertu ou acte, le doute en un sens plus large, opposé seulement à la « foi des miracles », voir plus haut, col. 69, c'est-à-dire le doute (ou incrédulité) qui porte, non pas sur la toute-puissance de Dieu, mais seulement sur la future réalisation de tel événement miraculeux, événement qui n'est pas contenu dans la révélation chrétienne, et par suite n'est pas l'objet de la foi ordinaire exigée pour le salut. Dans certaines circonstances, cependant, un tel doute est blâmable, en face des grâces qui excitent à la foi des miracles : il peut aussi révéler un état languissant de la foi ordinaire elle-même; ce qui explique certains reproches de Jésus desquels on aurait tort de conclure que ses disciples n'avaient pas du tout la foi chrétienne, ou qu'en eux elle coexistait avec le doute proprement dit; comme dans saint Marc, IV, 40. Cf. Matth., VIII, 26; XIV, 31; Marc., IX, 18, 23; Matth., XVII, 18, 19.

III. Motif essentiel et spécifique de la foi. — 1° *Notions préliminaires.* — Déterminer ce motif, c'est pénétrer la nature intime de la foi. La foi est une connaissance, un assentiment de l'esprit, tel est le résultat de notre étude précédente. Mais il faut faire un pas de plus et préciser davantage. Le genre « connaissance » est très vaste. Il y a la connaissance *immédiate*, où l'assentiment se donne sans aucun raisonnement préalable, soit qu'il s'agisse d'une connaissance analytique, où l'on voit du premier coup l'équivalence de deux termes abstraits, comme 2 + 2 = 4, « ce qui est, est, et ne peut pas en même temps ne pas être, » soit d'une connaissance expérimentale, comme « je souffre, j'existe. » Il y a la connaissance *médiate*, discursive, qui suppose un raisonnement, *discursus* : alors, partant d'une vérité connue, on arrive à une vérité inconnue, ou du moins, on arrive par une voie nouvelle à une vérité que l'on n'avait pas encore saisie de cette manière. C'est ainsi que la *cognitio discursiva* est définie par saint Thomas : *Ex uno prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum*. *Sum. theol.*, Ia, q. LVIII, a. 3, ad 1um. Ordinairement, ce passage d'une vérité à un autre réclame une durée appréciable; cette différence de temps n'est pourtant pas essentielle au *discursus*, et le *prius* dont parle saint Thomas peut ne pas inclure une priorité de temps, mais seulement une priorité de cause. « L'essence du raisonnement consiste en ceci, que la connaissance d'un premier objet est tirée de la connaissance d'un autre objet comme de sa cause... Dieu lui-même (qui ne raisonne pas) voit que dans une connaissance telle autre est contenue; mais il ne reçoit pas la seconde de la première. Nous, au contraire, nous la recevons (et par là notre connaissance est discur-

sive); et cela implique que le premier objet exerce sur nous la fonction de cause, en d'autres termes, nous meut, *movet*, à donner notre assentiment au second (la causalité pouvant être représentée par la communication du mouvement). » Wilmers, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 337, 338. Le premier objet connu, qui nous meut ainsi par rapport au second, est par suite appelé « motif » (de *moveo, motum*). Dans la connaissance médiate, le motif est un objet différent de celui auquel nous donnons finalement notre adhésion; dans la connaissance immédiate, il n'y a qu'un seul objet, qui est à lui-même son propre motif, qui nous meut par lui-même à l'affirmer en vertu de sa propre évidence.

Quand on brise, par l'analyse, le fruit de la foi, et qu'après lui avoir arraché ses enveloppes naturelles on arrive à un noyau central, auquel on réserve plus strictement le nom d' « acte de foi », on peut discuter si cet acte de foi est discursif en lui-même, et plusieurs théologiens le nient, comme nous le verrons plus loin. Mais tous reconnaissent que cet acte de foi dépend d'un raisonnement qui le prépare et le rend raisonnable, comme l'intérieur du fruit dépend de son enveloppe; aussi est-ce l'avis unanime que la foi n'est pas la connaissance immédiate, celle qui ne présuppose aucun raisonnement, qu'elle n'est pas la « vision », expression symbolique pour désigner la connaissance immédiate, *illa videri dicuntur, quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem*, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 4; *principia per se nota, et per consequens visa*, a. 5. On rencontrera sans doute le mot *videre*, dans un sens large, appliqué à la foi, I Cor., XIII, 12, parce qu'elle est une sorte de connaissance et que dans toute sorte de connaissance nous disons vulgairement : Je vois. Mais dans l'exactitude d'une définition, la foi est présentée comme « une conviction des choses qui ne sont pas vues. » Heb., XI, 1. Que la foi ne soit pas une connaissance immédiate, une vision, saint Thomas en trouve un signe psychologique dans le besoin qu'a la foi d'une bonne volonté qui l'aide, tandis que la vision se passe de toute assistance de la volonté, a. 4. Dès le début de son étude sur la foi, il en avait donné une raison plus fondamentale : « Dans une connaissance quelconque, dit-il, il y a deux éléments : ce qui est matériellement connu (sa matière, son contenu), c'est comme l'objet matériel; et ce par quoi l'on connaît, c'est l'objet formel (le motif). Ainsi en géométrie, la matière connue, ce sont les conclusions (les énoncés des théorèmes); l'objet formel, ce sont les moyens de démonstration, en vertu desquels ces conclusions sont connues. Et de même dans la foi... Car la foi dont nous parlons (la foi chrétienne) n'adhère jamais à une vérité que parce que Dieu l'a révélée. La foi s'appuie donc sur la vérité divine comme sur son moyen, *tanquam medio*, » a. 1. Or, si la foi, pour croire chacune des choses qu'elle croit, doit passer par un *medium* toujours le même, qui est la vérité ou véracité divine, comme l'affirme saint Thomas et comme nous allons le prouver, il est clair que la foi est une connaissance médiate.

Mais la connaissance médiate se subdivise suivant la nature de son *medium*. Si cet intermédiaire logique est fourni par une substitution d'équivalents abstraits, comme dans les démonstrations de la géométrie ou de l'algèbre, ou par une analyse de la réalité concrète que l'on veut connaître, par l'observation de sa genèse et de son développement, par la connaissance de ses causes et de ses effets, qui sont comme quelque chose d'elle-même, la connaissance par tels intermédiaires est dite « intrinsèque », venant du dedans. Si l'intermédiaire n'est autre qu'un témoignage et sa véracité, la connaissance médiate est dite « extrinsèque », venant du dehors. Ces dénominations se retrouvent chez un assez grand nombre de philosophes catholiques et autres; nous nous en servirons pour plus de brièveté et de clarté. Voir ÉVIDENCE, t. V, col. 1727, 1728. La connaissance par ouï-dire, ainsi dénommée « extrinsèque », a été appelée « foi » par tous les scolastiques et d'autres philosophes. Voir, par exemple, Bossuet, cité à l'art. CROYANCE, t. III, col. 2366. Bien que cet usage du mot « foi » soit tout en faveur de notre doctrine catholique sur le motif de la foi religieuse, nous ne nous en servirons pas pour le *prouver*, soit parce que cette façon de parler n'est pas générale parmi les philosophes, soit parce qu'on doit beaucoup moins consulter l'usage des philosophes que celui de l'Écriture et de la tradition chrétienne, quand on veut savoir la nature de la foi chrétienne, la seule dont nous nous occupions ici.

Le sens des mots étant ainsi déterminé, nous prouverons que la foi chrétienne, en tant que connaissance, est une connaissance non seulement *médiate*, mais *extrinsèque*, fondée sur le témoignage de Dieu comme sur son motif propre et spécifique. Ce caractère extrinsèque de la foi, nous ne prétendons nullement le déduire d'une théorie philosophique et *générale*, qui ferait de l'intelligence un principe purement passif et recevant tout du dehors; nous la déduisons seulement de la nature *spéciale* du témoignage, et de ce que la révélation nous définit la foi chrétienne comme un assentiment au témoignage de Dieu.

2° *Divers systèmes hétérodoxes.* — Sur ce point du motif intellectuel de la foi chrétienne, la plupart des anciens protestants, et beaucoup de protestants contemporains de nuance conservatrice, sont avec nous. Turretin, par exemple, disait : *Fides notat assensum certum quidem sed inevidentem, qui non ratione sed testimonio divino nititur. Institutio*, l. XV, c. IX, n. 3, Édimbourg, 1847, t. II, p. 497. Voir d'autres citations du même genre dans une théologie protestante qui suit la même doctrine, Hodge, *Systematic theology*, Londres, 1874, t. III, p. 61, 62.

Mais de nombreux protestants modernes, tout en admettant que la foi est une connaissance, ou du moins renferme un élément intellectuel, ont voulu enlever à cette connaissance son caractère extrinsèque, ou, plus radicalement, son caractère médiat. Les premiers en ont fait une science; les seconds, allant plus loin, en ont fait une intuition, ou une expérience, c'est-à-dire une connaissance immédiate.

1. Parmi les protestants qui ont essayé de concilier le christianisme avec le rationalisme, dès la fin du XVIIIe siècle, et dans la première moitié du XIXe, plusieurs ont conçu la foi comme une espèce de science ou de philosophie. Ainsi Strauss ramenait la foi à la science. *Die christliche Glaubenslehre*, Tubingue, 1840, § 21. A leur suite, Günther et d'autres catholiques allemands, qui ont reçu parmi nous le nom de « semi-rationalistes », confondirent également la théodicée et la philosophie morale avec la foi : pour eux, la foi chrétienne est une ferme conviction des choses invisibles, que cette persuasion soit obtenue par la voie extrinsèque d'autorité ou par la voie intrinsèque de démonstration philosophique, à laquelle ils donnent d'ailleurs la préférence, allant jusqu'à l'appliquer à la preuve de nos mystères, qui n'en sont pas susceptibles. Voir des citations de ces auteurs dans les notes des théologiens du Vatican, *Acta et decreta conciliorum recentiorum, Collectio lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 527. Sur Günther, voir un bref de Pie IX à l'archevêque de Cologne, en 1857, Denzinger, n. 1655 sq. Cf. Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le catholicisme*, Paris, 1905, t. II, p. 43 sq., surtout 48-50; t. IV, p. 203-210, 216-224. Contre cette école semi-rationaliste le concile du Vatican a établi, comme nous

le verrons, le vrai concept de la foi, et aussi l'existence des mystères : le donné révélé, objet de notre foi, renferme des « mystères proprement dits » qui ne peuvent ni être démontrés en vertu de « principes naturels », c'est-à-dire de raisons intrinsèques et philosophiques, ni être pénétrés par notre intelligence, même après révélation. Sess. III, can. 1, *De fide et ratione*, Denzinger, n. 1816; cf. c. IV, n. 1795, 1796. Voir Mystère.

2. Plusieurs protestants vont plus loin et se représentent la foi chrétienne comme une « intuition », un acte simple et primitif de notre intelligence. « La foi, dit un ouvrage très connu en Angleterre, est une énergie élémentaire de l'âme... Peut-on observer et analyser les intuitions fondamentales sur lesquelles repose notre connaissance?... Si quelqu'un nous demande : Qu'entendez-vous par penser, aimer, vouloir, qui peut le lui dire?... Ce n'est qu'en voyant, en voulant, en aimant, que nous pouvons tant soit peu concevoir ce qu'est la vue, la volonté, l'amour. Et la foi est du nombre de ces intuitions premières; elle est encore plus profonde et plus élémentaire... Si on demande sa définition, on ne peut que répondre : La foi, c'est la foi; croire, c'est croire. » H. S. Holland, dans l'ouvrage collectif publié par Ch. Gore sous le nom de *Lux mundi*, Londres, 1889, p. 8-10. Plus loin il explique que la foi atteint immédiatement en nous cette relation de dépendance qui est au fond de toute créature à l'égard de son créateur, relation qu'il appelle filiation. « La foi est la découverte d'une filiation inhérente... déjà existant avant elle, mais qui nécessairement retient inactives ses plus riches et ses plus splendides énergies jusqu'à ce que cette découverte soit faite... La filiation, déjà en germe, se complète, se réalise dans l'homme par sa foi..., qui est l'attitude d'un fils à l'égard de son père. » *Op. cit.*, p. 16, 17. On voit l'effort pour rejoindre au moins en apparence la théorie luthérienne de la justification par la foi. « La foi, dit-il plus loin, ne doit pas être mise sur la même ligne que les autres facultés de l'âme... Elle tient à une racine plus profonde... Elle remonte à l'origine même de notre être, à son point d'attache avec Dieu. » *Op. cit.*, p. 22. Voilà bien l'idée d'une faculté spéciale pour la foi, idée déjà ancienne parmi les protestants : « La foi, dit Eschenmayer, est un organe spécial pour atteindre ce qui est éternel et saint; elle diffère de la pensée, du sentiment et de la volonté. » *Die einfachste Dogmatik*, Tubingue, 1826, p. 376. Ces conceptions détruisent le vrai motif de la foi chrétienne, telle que nous allons l'exposer d'après l'Écriture et les Pères; elles ont encore l'inconvénient, au point de vue rationnel et psychologique, de multiplier, sans nécessité et sans preuve expérimentale, les organes ou les facultés; au point de vue scripturaire et théologique, de limiter arbitrairement l'objet de la foi chrétienne à notre « dépendance ou filiation envers Dieu, » ou bien aux « choses éternelles, » tandis que la foi qui sauve, d'après l'Écriture, atteint aussi d'autres objets : ainsi celle d'Abraham, donnée comme modèle par saint Paul, a pour objet la naissance promise d'un fils et sa nombreuse postérité future. Rom., IV. Voir plus haut les exemples des mots « foi, croire » dans le Nouveau Testament. La foi comme faculté distincte n'en est pas moins une conception chère à certains protestants du jour. Voir la citation de M. Crafer, à l'art. Dieu, t. IV, col. 793.

3. Sont encore partisans de la connaissance immédiate ceux qui, sans demander une faculté spéciale ni un acte primitif et fondamental d'intuition, conçoivent la foi comme une « expérience ». Laissons ici de côté ceux qui par « expérience » entendent une pure émotion, comme certains protestants et modernistes réfutés plus haut. Ne prenons que ceux qui entendent une connaissance, et prennent le mot « expérience » à peu près comme on le prend en physique et dans les autres sciences expérimentales, avec cette différence que l'objet expérimenté est ici surnaturel ou mystique. Et notons que l'expérience religieuse a été utilisée par les protestants de deux manières bien différentes : *a*) D'abord on lui a souvent donné un rôle purement secondaire, qui laissait subsister le véritable motif de la foi. Ainsi Calvin veut, comme nous, que l'on croie les vérités révélées dans l'Écriture, parce que c'est Dieu qui les a révélées; sans doute, parmi ces vérités il met au premier rang la volonté que Dieu a de sauver ceux à qui il inspire la foi, et c'est ainsi qu'il définit la foi « une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous, » mais il ajoute : « Nous ne nions pas cependant que l'office de la foi ne soit de donner consentement à la vérité de Dieu... quoi qu'il dise, et en quelque manière que ce soit. » *Institutions*, l. III, c. II, n. 7, Genève, 1562, p. 328. Mais un acte préalable à la foi, c'est de se convaincre que dans l'Écriture c'est bien Dieu qui parle, c'est de reconnaître l'Écriture comme divine : et c'est seulement *dans cet acte préalable* que Calvin fait appel à l'expérience, à je ne sais quelle expérience du divin : « L'Écriture, dit-il, a de quoi se faire connaître, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de montrer leur couleur, et les choses douces et amères de montrer leur saveur. » *Op. cit.*, l. I, c. VII, n. 2, p. 25. Il y a là une erreur, contraire même à l'expérience, et quand on admettrait ce « sentiment », il ne serait pas un critère suffisant de la divinité des Écritures. Voir Expérience religieuse, t. V, col. 1835. Mais enfin avec cette erreur secondaire le motif de la foi peut subsister. — *b*) Le protestantisme est arrivé à s'écarter encore plus de la doctrine traditionnelle, en assimilant *la foi elle-même* à une expérience. Cette manière d'invoquer l'expérience détruit le motif propre et la vraie nature de la foi. C'est Schleiermacher qui paraît être le véritable auteur de cette évolution du protestantisme, au commencement du XIXe siècle. Sur lui et sur les auteurs d'autres systèmes, protestants et modernistes, qui confondent la foi avec une expérience, soit qu'ils conservent encore ou ne conservent pas de dogmes, voir Expérience religieuse, t. V, col. 1798-1804.

Une tentative des plus curieuses en ce genre, parce que, cherchant à concilier la foi-expérience avec la conservation orthodoxe de quelques dogmes fondamentaux, elle essaie ce tour de force, de les tirer de l'expérience même, et de l'expérience morale ordinaire, c'est le *système de la certitude chrétienne* de Frank, 2e édit. revisée, Erlangen, 1884; trad. anglaise, Édimbourg, 1886. Voir Expérience religieuse, t. V, col. 1799, 1800. Cf., parmi les critiques protestants, H. Bois, *De la certitude chrétienne, Essai sur la théologie de Frank*, Paris, 1887. Ce « système » est présenté par son auteur comme une forteresse où peut se réfugier le chrétien soucieux de sauver quelques dogmes : fondé sur une expérience certaine, il n'a pas besoin de documents historiques, de philosophie, et resterait debout, quand même les critiques arriveraient à démolir toute historicité des origines chrétiennes, quand même les sceptiques renverseraient toute philosophie et réduiraient à néant ce qu'on appelle la raison naturelle. *Op. cit.*, trad. anglaise, p. 108. Nous en donnerons l'analyse substantielle, qu'on ne trouverait pas ailleurs.

Voici d'abord le fait d'expérience. Dans sa conversion, le chrétien a conscience d'une transformation morale : un nouveau *moi* a succédé à l'ancien; le vieil homme, caractérisé par la concupiscence, a cédé l'empire à l'homme nouveau de tendance contraire; tout péché est un retour agressif de l'ancien *moi*. *Op. cit.*, p. 117, 118. Puisque nous sentons le *moi* naturel com-

battre encore pour la suprématie perdue, il est clair que la nature ne peut par elle-même changer de volonté, qu'elle est rivée à la concupiscence et au mal : donc le *moi* nouveau avec sa volonté nouvelle n'est pas un produit de la nature, un fruit de l'évolution; il vient du dehors, par le fait du christianisme. Il y a toutefois dans la nature même un vague besoin de cette transformation, une aspiration à sortir du mal; mais dans le christianisme seul on peut trouver une pleine satisfaction de ce besoin moral; la conscience chrétienne saisit en même temps ce besoin et sa parfaite satisfaction. Et puisque cette transformation morale répond au vœu de la nature, le chrétien constate que ce n'est pas en lui un phénomène morbide, accidentel, mais normal, p. 122-127. L'expérience fondamentale étant ainsi posée et comprise, il va suffire d'en développer le contenu, pour retrouver tous les objets de foi dont se compose le christianisme, immanents ou transcendants :

a) Objets *immanents* de la foi. — L'expérience ci-dessus renferme une condamnation du *moi* naturel, p. 192, une connaissance de la mauvaise nature comme péché habituel, p. 194; la nature humaine n'a pu être ainsi à l'origine : donc elle a dû être faussée, voilà le dogme du *péché originel*, p. 196 sq. Le nouveau *moi*, qui suppose la délivrance de la servitude du péché, n'est pas le produit du *moi* naturel : on entrevoit donc le dogme de la *grâce* et de la *justification*, p. 203, 205, 210. A l'expérience de cette délivrance, de cette régénération, l'acte de foi, en tant que justifiant, ajoute une réaction de la personne qui l'accepte comme nouvel état, qui s'y abandonne avec confiance et y trouve l'absolue satisfaction jusqu'alors cherchée en vain : acte moral primordial, par lequel le *moi* spirituel atteint son empire : continué, cet acte caractérise le chrétien, et fixe la régénération à l'état habituel : voilà le dogme de la *justification par la foi*, p. 212 sq. Frank ne veut fonder ni la foi ni l'espérance sur une révélation extérieure à laquelle la critique demanderait ses titres, et dont il veut à tout prix éviter la difficile preuve : il va donc s'efforcer d'étendre l'expérience au delà des limites du présent, jusqu'à l'avenir que le chrétien doit espérer, p. 219, 220. Mais comment peut-on expérimenter l'avenir? Voici. Le bienheureux achèvement du ciel est déjà en germe dans ce commencement de notre régénération : car elle nous apparaît non seulement comme quelque chose d'actuel, qui *est*, mais comme quelque chose de normal, qui *doit être*; et la satisfaction absolue que nous en éprouvons ne se conçoit pas sans la certitude d'avoir rencontré le but suprême de la vie, et de posséder dans ce commencement un gage certain d'achèvement, puisque, sans l'achèvement, le commencement serait inutile. Voilà donc le dogme de la *vie future*, p. 221 sq. Les révélations de l'Écriture viennent ensuite utilement confirmer, compléter cette expérience personnelle, mais elles ont besoin de s'y appuyer, et ne sont pas le dernier fondement de notre foi et de notre espérance, p. 229, 293.

b) Objets *transcendants* de la foi. — D'abord, l'*existence* et la *personnalité de Dieu*. Le chrétien expérimente que sa régénération n'est pas le fait d'une évolution interne et personnelle, mais d'un pouvoir extérieur. « Vous avez été plus fort que moi, et vous l'avez emporté, tel est l'aveu du converti, » p. 307. Quel est ce pouvoir extérieur? Ce ne peut être ni la nature brute et sans raison, étrangère à l'ordre moral, ni la faible humanité, le monde qui nous tenait captif dans ses chaînes, qui ait pu nous délivrer, p. 309, 311. L'absolue satisfaction que nous trouvons dans la régénération fait voir que le pouvoir régénérateur est l'Absolu, c'est-à-dire Dieu; au surplus, l'infini seul peut nous satisfaire. Nous avons d'ailleurs conscience d'une obligation absolue (impératif catégorique de Kant), p. 314. Que cet Absolu soit une personne morale, cela ressort de ce qu'il produit en nous des effets moraux, de ce qu'il a une influence morale, p. 317. Le deuxième objet transcendant, c'est la *Trinité*. Frank fait de longs et pénibles efforts pour distinguer dans le fait de notre régénération trois éléments attribuables à trois différentes personnes, toujours cependant dans l'unité de l'Absolu, p. 324 sq. Il avoue du reste que notre expérience n'atteint pas *tout* le dogme ecclésiastique de la Trinité, p. 346. Le troisième objet est la *rédemption* par un *Dieu fait homme*. Le converti sent que Dieu lui pardonne, donc une expiation a eu lieu; et une longue série de raisonnements tâche de montrer que cette expiation ne peut venir que d'un Dieu-homme, qui a satisfait pour nous à la justice divine, p. 349 sq. Voilà donc les principaux dogmes sortis spontanément du germe de l'expérience morale du chrétien.

Critique du système. — Nous reconnaissons volontiers dans cet essai d'apologétique nouvelle de l'originalité et de la puissance constructive; et quelques-uns des raisonnements sont justes. Mais l'auteur lui-même a prévu que « beaucoup de personnes » lui diraient : « C'est là une dangereuse méthode subjective de se convaincre de la vérité chrétienne; et si, partant de l'expérience, vous avez la chance de rencontrer la révélation objective telle que Dieu l'a donnée, c'est parce que, sans le dire, vous en gardez devant vos yeux les principaux articles, qui déterminent d'avance les résultats de votre expérience prétendue. La vraie méthode pour ces vérités transcendantes, c'est de les tirer seulement de la révélation divine, de la sainte Écriture, ou de la tradition de l'Église et de recevoir avec foi ce qui a été ainsi obtenu, » p. 297. L'objection a du bon, et Frank n'y donne qu'une réponse évasive. Les théologiens catholiques, que les protestants accusent souvent de partir d'idées préconçues, ne se laisseraient pas, certes, influencer par les dogmes de leur Église jusqu'à truquer l'expérience pour les rejoindre, ou jusqu'à accepter en faveur de leur thèse des apparences de preuve aussi faibles que les accepte ce célèbre professeur de théologie protestante dans une grande université d'Allemagne.

En prenant le système à sa base même, à ce qu'on appelle « l'expérience fondamentale », un théologien catholique, de prime abord, se méfiera de cette condamnation si sommaire du *moi* naturel. Est-ce réellement l'expérience qui montre à Frank ce pauvre *moi* comme si foncièrement mauvais? N'est-ce pas plutôt le système préconçu de Luther sur les suites du péché originel, sur la nature humaine absolument corrompue et dégradée? Voir PÉCHÉ ORIGINEL. Après avoir ainsi malheureusement identifié notre nature avec la concupiscence, avec la tendance foncièrement mauvaise, n'y a-t-il pas ensuite contradiction à lui supposer une aspiration au bien, un besoin moral? Que voulez-vous? L'auteur a besoin de ce besoin pour que la régénération chrétienne, en le satisfaisant, soit reconnue comme un phénomène normal, parce qu'elle répond au vœu de la nature (mauvaise ou bonne ?). Le chrétien, ajoute-t-on, éprouve en soi une transformation morale. Oui; mais, les grands saints mis à part, cette transformation sensible n'est-elle pas exagérée ici? La vie de la grande multitude des chrétiens n'est-elle pas perçue par eux-mêmes comme très imparfaite? Ils ont conscience, dites-vous, que le christianisme donne au besoin moral une satisfaction absolue. Pour constater cet *absolu*, ils devraient mesurer ce besoin moral, mesurer aussi la satisfaction, variable d'ailleurs, qu'ils éprouvent, et comparer. Le font-ils? Le peuvent-ils? Qu'en estimant tout cela par approximation, ils aient une preuve assez probable de la

vérité du christianisme, soit : est-ce la « certitude » dont on nous parle? Pour renforcer cette transformation, on imagine la production d'un « nouveau moi » qui, à vrai dire, n'est pas une donnée d'expérience, mais une phrase de rhétorique. Ce *moi* se compose, en fait, de quelques sentiments moraux; si vifs soient-ils, ils passent, et n'empêchent pas même le retour de sentiments contraires; il n'y a là que de l'accidentel, et non pas une nouvelle personnalité. Vous personnifiez un sentiment passager, comme le poète personnifie l'Amour ou l'Envie; et ensuite, prenant la prosopopée au sérieux, vous prêtez à cette prétendue personne une conscience propre. Ce n'est pas le *moi* ancien, dites-vous, qui expérimente en lui une modification : c'est le *moi* « n'existant pas auparavant, qui est conscient et certain de lui-même, de sa production, » p. 138. Ailleurs vous avouez pourtant qu'il y a dans cette dualité, *Duplicität*, une grave difficulté non encore résolue, d'autant plus que ces deux *moi* ont des actes communs de connaissance et de volonté, p. 276. Ces deux *moi* prétendus ne démontrent donc sérieusement ni une chute originelle, ni une régénération surnaturelle; même dans « l'état de nature pure » comme disent les théologiens catholiques, dans un ordre de choses où il n'y aurait eu ni péché originel ni régénération par la grâce, la nature si complexe de l'homme offrirait encore des luttes de sentiments, des batailles de passions, des conflits entre les tendances animales et la volonté raisonnable, et l'on pourrait encore dire avec le poète : « Je sens deux hommes en moi. »

Quant aux objets transcendants de la foi, si nous admettons volontiers que l'Infini seul peut rassasier pleinement le cœur humain, nous observons que cette « pleine et absolue satisfaction » est réservée à la vie future parce qu'elle implique la vision béatifique, loin de pouvoir se confondre avec la joie d'un converti quelconque. Et si nous concédons une certaine valeur à la preuve de l'existence et de la personnalité de Dieu tirée de notre conscience morale, nous ne pouvons que nous étonner des extraordinaires déductions par lesquelles l'ingénieux docteur veut aboutir aux dogmes de la trinité, de l'incarnation et de la rédemption. Les scolastiques, accusés d'abuser de la déduction, sont ici grandement dépassés. « Le converti a l'expérience certaine du pardon divin. Donc il y a eu expiation offerte à Dieu par quelqu'un. » Le fait dont on part est contestable; mais même en l'admettant, la conclusion qu'on en tire n'est pas solide : Dieu, s'il le voulait, pourrait pardonner sans expiation aucune, on ne prouvera jamais le contraire. Mais c'est surtout la prétendue « expérience de la vie future » qui est étonnante! L'auteur confond constamment l'expérience avec ce que l'on peut en tirer par voie de déduction. Au reste, la déduction elle-même n'est pas juste : le commencement de la vie morale et chrétienne, si excellent soit-il, ne garantit pas l'achèvement, qui peut être arrêté et supprimé par la faute de l'homme ; ainsi en est-il de ceux « qui reçoivent avec joie la parole de Dieu..., et croient pendant quelque temps, puis succombent à l'heure de la tentation. » Luc., VIII, 13.

Concluons : on n'atteindra jamais les dogmes chrétiens par une voie raisonnable et sérieuse, tant qu'on n'aura pas recours à la révélation extérieure, tant qu'enfermé en soi-même par un individualisme féroce on s'acharnera à vouloir tirer ces dogmes d'une expérience psychologique ou d'une source immanente en général, comme l'araignée tire d'elle-même son fil. Enfin tout le système de ce protestant conservateur, en ramenant la foi chrétienne à une expérience, détruit sa vraie nature, comme nous allons le voir.

Les protestants libéraux font aussi de la foi une expérience, et, dans son élément intellectuel, une connaissance immédiate : mais ils n'entendent pas, comme Frank, que cette expérience leur fournisse des dogmes, dont ils ne reconnaissent pas la valeur absolue et divine, et dont ils cherchent à se passer. Sur l'évolution du concept de la foi chez les protestants libéraux et sur l'histoire des systèmes contemporains qui sont appelés par eux « fidéisme, symbolisme, symbolo-fidéisme, » voir l'ouvrage très documenté de M. l'abbé Snell, *Essai sur la foi dans le catholicisme et le protestantisme*, Paris, 1911.

Parmi les modernistes, d'aucuns expliquent leur foi comme sortant d'une faculté intuitive, distincte de la raison, mais d'ailleurs ne dépassant nullement dans ses effets les phénomènes moraux ordinaires : « Les modernistes, disait M. Loisy, n'entendent point par sentiment l'émotion, ni par action un mouvement quelconque. Quand ils parlent du subconscient et quand ils parlent de sentiment, ils entendent cette espèce de réserve où sont accumulées, au fond de notre être, des notions vagues et implicites qui sont comme en attendant l'occasion de se déterminer et de s'affirmer; des aspirations indécises, qui sont comme prêtes à se dessiner et à s'élancer sur leur objet dès qu'il sera présenté; tout un trésor secret d'activité, qui s'épanchera plus ou moins selon les occasions et le développement de l'initiative personnelle; je ne sais quel sens qui n'est pas une puissance de raisonnement ni d'induction, mais une sorte de jugement intuitif sur la valeur des choses, faculté que secondera et guidera la raison, mais que la raison ne crée pas, car elle ne procède pas de la raison et sort comme elle du fond de notre nature. C'est ce sentiment-là, non l'émotion dont les théologiens de Sa Sainteté marquent à bon droit les insuffisances, qui est en jeu dans l'expérience morale, soutenant l'intelligence dans ses jugements, et la volonté dans ses opérations, jugements et opérations qui *explicitent*, pour ainsi parler, ce qui est, dans le sentiment, intelligence et volonté implicites... Cette expérience n'est pas autre chose que la vie morale. » *Simples réflexions... sur l'encyclique*, 1908, p. 245, 246. D'autres modernistes, au contraire, font de la révélation et de la foi une émotion avant tout, et une émotion extraordinaire, qu'ensuite l'intelligence humaine traduit à sa façon par des affirmations sans valeur objective; ainsi G. Tyrrel. Voir *Études* du 20 avril 1908, p. 166 sq. En somme, avec les mêmes mots d' « expérience religieuse » et même de « sentiment », il y a un modernisme froid et critique, et un modernisme échauffé et mystique.

Sous le nom d' « expérience religieuse », d'autres auteurs contemporains, catholiques ou protestants, ont entendu cette expérience qui naît de la *pratique quotidienne de la religion* pendant un temps assez long : c'est de cette expérience-là qu'ils attendent la « foi ». C'est prendre l'augmentation de la foi, la vie de foi, les effets de la foi, pour la foi elle-même, qui a dû précéder. D'après eux, quand on n'a pas encore *pratiqué* sa religion, on n'aurait pas encore la « foi » : et pourtant nous voyons dans l'Écriture un homme qui, non seulement n'avait pas pratiqué la religion chrétienne mais l'ignorait, un prosélyte, après un catéchisme qu'on lui fait pendant une course en voiture, « croire », faire dans toute la force du terme un « acte de foi », condition nécessaire du baptême qu'il reçoit aussitôt. Act., VIII, 27 sq. Et la « foi » nous est présentée dans l'Écriture, les Pères et les conciles, non pas comme l'aboutissant de la pratique religieuse, mais comme l'introduction à cette pratique, et la première base des autres vertus et de toute la vie chrétienne. Voir col. 81-85. C'est à ces documents de la révélation, ce n'est pas à notre fantaisie de déterminer ce que c'est que la « foi », et ce que Dieu a voulu mettre au début de notre religion. Le bon sens lui-même, du reste, voit assez clairement que, si l'on n'a pas tout d'abord

une croyance à telle religion plutôt qu'à telle autre, il n'y aura pas de raison pour se mettre à pratiquer celle-ci plutôt que toutes les autres; qu'une expérimentation à l'aventure n'est pas licite en un sujet si délicat; que les ministres d'une religion (et c'est spécialement le cas pour l'Église de Jésus-Christ) ne livrent pas ainsi leurs choses saintes au profane qui ne sait pas encore si elles sont saintes, par exemple, l'eucharistie; cf. Matth., VII, 6; que la prière et le culte commun supposent la croyance de tous, et que, si l'on ouvrait sciemment la porte à l'incroyance, on ne pourrait maintenir dans une société religieuse l'unité sans laquelle elle périt. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1842-1846. Cf. DIEU, t. IV, col. 813 sq.

3° *Le motif de la foi dans l'Écriture.* — C'est toujours l'autorité du témoignage divin, quel que soit l'envoyé qui transmet ce témoignage, que ce soit le Christ lui-même, ou un prophète, un apôtre.

1. *La foi par l'intermédiaire de la prédication du Christ.* — Relisons ce dialogue de nuit entre Jésus et Nicodème : « En vérité, en vérité, je te le dis : nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu. » Joa., III, 3. L'interlocuteur prend cette naissance nouvelle en un sens matériel; Jésus reprend son affirmation en la précisant, et lui explique qu'il s'agit d'une naissance toute spirituelle, invisible comme l'air, accomplie en nous par l'Esprit-Saint, 5-8. Il importe, en effet, que le chrétien, sans les pénétrer, ait une idée juste des mystères, tel qu'est ici celui de la régénération : ce ne sont pas de vaines formules, indifférentes à la vérité ou à l'erreur de l'âme.

« Nicodème lui répondit : Comment cela se peut-il faire? » 9. Il y a dans ce mot une surprise en face de l'inconnu, un étonnement dont Jésus s'étonne à son tour, car l'ignorance de Nicodème semble porter sur le fait même de notre régénération, et un docteur en Israël n'aurait pas dû ignorer le fait de cette transformation des âmes, qui renaissent par la puissance de Dieu à la vie spirituelle, 10. Il y a dans ce mot encore autre chose, la tendance de l'esprit raisonneur à la connaissance intrinsèque et profonde, le désir d'apprendre le mécanisme intime de cette régénération simplement affirmée par le Christ, et de comprendre à fond le mystère avant de l'admettre. Ici Jésus se redresse, et au lieu de fournir l'expérience, l'intuition ou du moins la science que voudrait ce docteur, il se plaint qu'on ne reçoive pas son témoignage, si compétent, si autorisé; par cette plainte, il proclame que ce *témoignage* est à lui seul le *motif* qui doit suffire à *croire* : « En vérité, en vérité je te le dis, nous disons ce que nous savons, et nous attestons ce que nous avons vu, mais vous ne recevez point notre témoignage. Si vous ne croyez pas quand je vous parle des choses qui sont sur la terre, comment croirez-vous si je viens à vous parler de celles qui sont dans le ciel? » 11, 12. Paroles qui nous font voir aussi l'équivalence entre ces deux expressions du Christ « croire » et « recevoir son témoignage ». Et le témoignage de Jésus se ramène pour son interlocuteur au témoignage de Dieu, car dès le début Nicodème a dit : « Maître, nous savons que vous êtes venu de la part de Dieu pour nous enseigner, car personne ne peut faire les miracles que vous faites, si Dieu n'est pas avec lui, » 2. C'est donc Dieu lui-même qui, par le miracle, comme par sa signature, garantit l'enseignement de son envoyé; le témoignage de Jésus est donc le témoignage de Dieu, même pour un juif qui ne connaît pas encore le mystère plus relevé de l'incarnation. Concluons que le témoignage de Dieu est présenté ici comme motif suffisant et nécessaire de la foi : et il s'agit bien de la foi qui sauve, de la foi exigée pour le salut, et exigée non seulement de Nicodème mais de tous les hommes, 15, 16, 18.

La fin du même chapitre contient une explication doctrinale des plus importantes. Le témoignage du Christ y est avec une nouvelle insistance identifié au témoignage divin. Il « vient d'en haut » et « est au-dessus de tous; et ce qu'il a vu et entendu, il l'atteste, » 31, 32. « Celui que Dieu a envoyé *dit les paroles de Dieu*, parce que Dieu ne (lui) donne pas l'Esprit avec mesure; le Père aime le Fils et il lui a tout remis entre les mains, » 34, 35. Mais pourquoi tant insister sur ce fait que c'est Dieu qui parle? Parce que Dieu est le témoin véridique par excellence : ce que nous reconnaissons en pratique par le fait même de recevoir purement et simplement son témoignage, qui se confond avec celui du céleste envoyé : « Celui qui reçoit son témoignage, certifie que Dieu est véridique, » *quia Deus verax est*, 33; cf. VIII, 26. Et « recevoir son témoignage » est la même chose que « croire en lui ». Comparez 32, 33 avec 36. « Et cette foi est salutaire et obligatoire, » 36. C'est donc la véracité divine, l'autorité de Dieu comme témoin, couvrant le témoignage de son envoyé, qui nous attire intellectuellement à croire, qui est le *motif* de la foi. Et comme le fait de croire honore la véracité divine, ainsi le fait de ne pas croire fait injure à cette véracité, en traitant Dieu de menteur. I Joa., V, 9, 10.

2. *La foi par l'intermédiaire de la prédication des apôtres.* — Ce n'est point *par* la seule prédication du Christ que les hommes doivent « croire », doivent faire l'acte de foi, mais *par* celle de son précurseur, Joa., I, 7, et surtout *par* celle de ses apôtres, XVII, 20. Les apôtres ont une mission divine, dérivée de celle de Jésus et semblable à la sienne, XX, 21. Ils sont envoyés comme des « témoins ». Luc., XXIV, 48; Act., I, 8, 32; X, 41, 42. Pour que leur témoignage se ramène au témoignage divin, pour que Dieu soit entendu en eux, ils sont inspirés et assistés par l'Esprit-Saint, suivant la promesse du Christ. Joa., XIV, 26; XVI, 12, 13; cf. Matth., X, 20.

Paul lui-même, quoique tardivement agrégé au collège apostolique, n'a pas reçu ni appris son Évangile d'un homme, d'un autre apôtre, mais du Christ ressuscité et glorifié, *par révélation*. Gal., I, 11. Cette parole divine par lui transmise, les fidèles ont raison de la recevoir « non comme parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme *parole de Dieu*. » I Thes., II, 13. Sur ce texte, voir Prat, *La théologie de S. Paul*, II[e] partie, 2[e] édit., 1912, p. 338. Pour que la croyance des fidèles garde ce caractère de foi à la parole de Dieu, l'apôtre évitera les raisons philosophiques, si persuasives soient-elles, dont l'abus pourrait changer en eux la foi divine en science humaine. En dépit du « sage », du « docteur », du « disputeur de ce siècle », en dépit des Grecs qui « cherchent la sagesse », les démonstrations philosophiques, I Cor., I, 20, 22, l'apôtre n'apporte point « les raffinements de la raison ou de la sagesse, » mais simplement promulgue « le *témoignage de Dieu*. » I Cor., II, 1. Sa prédication ne s'appuie pas « sur les discours persuasifs de la sagesse (ou philosophie), mais sur la démonstration de l'Esprit-Saint et de la puissance divine, afin que votre foi repose, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu, » 4, 5. Ici sont indiquées les œuvres de la toute-puissance, les miracles moraux et physiques qui sont comme la signature du témoignage divin, qui font reconnaître Paul comme envoyé, et sa parole comme parole de Dieu; c'est ce qu'il appelle ici la démonstration de la puissance et de l'Esprit (auteur du surnaturel), et ailleurs « les signes (ou preuves) de son apostolat..., les prodiges et les miracles ». II Cor., XII, 12. Ces preuves extrinsèques, qui servent à faire reconnaître le témoignage de Dieu, sont à l'opposé de toute preuve intrinsèque et philosophique des vérités révélées, comme aussi de toute in-

tuition immédiate de ces vérités. De là une certaine captivité de l'esprit, car la pente naturelle de l'intelligence humaine est vers l'intuition autant que possible, ou du moins vers les raisons intrinsèques des choses, et elle n'aime pas à être emprisonnée dans la seule affirmation d'un maître, fût-ce Dieu. II Cor., x, 5.

Pourquoi Dieu a-t-il voulu exiger de nous une telle foi? L'apôtre, aux endroits cités, en suggère trois raisons principales, qui achèvent de montrer clairement sa pensée sur le motif de la foi chrétienne : *a*) Il y a dans une telle foi une sorte d' « obéissance » de l'esprit, un hommage rendu au maître divin. II Cor., x, 5; cf. Rom., I, 5; XVI, 25. Quand nous croyons sur la seule parole de quelqu'un, surtout une chose difficile à croire, nous honorons d'un hommage très spécial sa science et sa véracité. Aussi l'apôtre, comparant la foi chrétienne aux anciens sacrifices, parle-t-il du « sacrifice et de la liturgie de la foi, » τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως. Phil., II, 17. Ce culte spécial, où l'intelligence s'immole sous l'influence de la volonté, était bien dû à la raison suprême, au créateur de toutes nos facultés. Cf. concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger, n. 1789. — *b*) A cette raison fondamentale, saint Paul joint une raison contingente et d'ordre historique. Par leur faute, les sages du monde, les philosophes païens, si célèbres qu'ils soient, n'ont pas su trouver Dieu. Cette banqueroute de la philosophie a été pour Dieu l'occasion de mépriser une science orgueilleuse et dévoyée, et de fonder le salut des âmes sur une autre espèce de connaissance, plus humble. I Cor., I, 21; III, 18 sq.; cf. Rom., I, 18-22. — *c*) Si la foi chrétienne a pour objet des mystères, dont la raison philosophique ne peut ni démontrer l'existence, ni comprendre l'essence (même après révélation), la foi chrétienne ne peut être ni une intuition ni une démonstration philosophique, ce qui enlèverait à ces vérités leur caractère mystérieux : elle ne peut être qu'une connaissance extrinsèque, appuyée sur le témoignage de Dieu, qui nous livre le fait (par exemple, l'incarnation) sans nous en expliquer le mode intime, et en laissant ainsi la vérité enveloppée d'ombre. Or, la foi chrétienne a pour objet des mystères : « Nous prêchons, dit saint Paul, une sagesse de Dieu qui est dans le mystère, qui est cachée... qu'aucun des princes de ce monde n'a connue, » etc. I Cor., II, 7-9. Ces secrets de Dieu, appartenant aux profondeurs de sa vie intime ou de ses décrets miséricordieux, échappaient à notre raison beaucoup plus que ne lui échappent les secrets des autres hommes. Pour les faire connaître à l'humanité, il fallait donc que Dieu les communiquât lui-même, ce qu'il a bien voulu faire : « Dieu nous a révélé (ces mystères) par son Esprit; car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu... Nous en parlons, non avec les paroles qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celles qu'enseigne l'Esprit, » 10-13. Cf. Matth., XI, 27; Joa., I, 18. En vertu de ce raisonnement, on peut dire que le motif essentiel de la foi est *implicitement* indiqué dans la définition que donne l'Épître aux Hébreux, XI, 1, par le fait que la foi y est appelée « une conviction des choses que l'on ne voit pas, » c'est-à-dire des choses que l'on ne peut voir, comme l'entendent plusieurs Pères.

Enfin, quand saint Paul veut donner un grand exemple de la foi qui justifie, il choisit Abraham et nous le montre croyant à Dieu, sur la parole de Dieu, *credidit Abraham Deo*, voilà donc bien le motif essentiel de la foi.

4° *Le motif de la foi chez les Pères.* — Il est à regretter que les Petau et les Thomassin n'aient pas poussé jusqu'à la question de la foi leurs magistrales études de théologie positive sur les Pères. Nous avons essayé d'y suppléer soit par l'étude directe des sources, soit en glanant çà et là chez les théologiens et dans plusieurs ouvrages modernes, comme nous l'avons déjà fait, col. 78 sq. Les citations des Pères ont en outre l'avantage de nous familiariser avec leur style, de nous montrer en quel sens ils opposaient la foi et la « raison », etc.

1. L'idée que les Pères se faisaient du motif de la foi apparaît déjà dans le *rapprochement* qu'ils établissent entre la *foi divine* et ce que l'on a souvent appelé la *foi humaine*, c'est-à-dire le fait indispensable de s'en rapporter à autrui sur quantité de choses que l'on ne peut vérifier soi-même. On peut dire que ce rapprochement est un lieu commun de l'enseignement patristique.

Dès le IIe siècle nous le trouvons, par exemple, dans saint Théophile d'Antioche; il y fait ressortir cet élément de confiance présupposé par la croyance sur parole, voir plus haut, col. 109 : « Tu ne crois pas à la résurrection des morts... Ignores-tu que la foi marche avant toutes choses?... Quel malade pourra guérir, si d'abord il ne se confie pas à un médecin? Quel art, quelle science pourra-t-on apprendre, si d'abord on ne se confie pas à un enseignement, si l'on ne croit pas à un maître?... Et tu ne veux pas te fier à la parole de Dieu, qui t'a donné tant de gages? » *Ad Autol.*, l. I, n. 8, *P. G.*, t. VI, col. 1036.

Clément d'Alexandrie dit que la foi est un assentiment à un témoignage imposant; que la voix de Dieu, auteur des Écritures, y sert de démonstration. Voir les textes à l'art. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 189. Il dit qu'à la parole de Dieu, jetée aux hommes par les apôtres, doit répondre en nous la foi, pour que cette parole produise son effet utile : « De même que le jeu de paume ne dépend pas seulement de celui qui jette la balle avec art, mais encore de celui qui la reçoit avec eurythmie. » *Strom.*, II, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 960. Enfin il rapproche la foi chrétienne de la croyance des pythagoriciens à la parole du maître : « Tandis que les disciples de Pythagore, sans réclamer les démonstrations philosophiques de ses doctrines, basaient leur croyance sur ce seul mot : Le maître l'a dit, αὐτὸς ἔφα, et regardaient ce mot comme une preuve suffisante de l'enseignement reçu, pour des amis de la vérité ne serait-il pas absurde de se méfier d'un maître bien autrement digne de foi, le Sauveur notre Dieu, et d'exiger qu'il prouve ce qu'il affirme? » *Strom.*, II, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 957. Cette comparaison avec les pythagoriciens sera reprise par saint Jean Chrysostome, *In I Tim.*, homil. I, n. 3, *P. G.*, t. LXII, col. 507, et par Théodoret, *Græc. affect. curatio*, homil. I, *De fide*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 805.

Encore au IIe siècle, le païen Celse témoigne à sa façon du concept de la foi chez les chrétiens d'alors : « Il en est parmi eux qui, ne voulant pas appliquer la raison aux choses qu'ils croient, ont cette maxime à la bouche : N'examine pas, mais crois; la foi te sauvera. » Origène, *Cont. Cels.*, l. I, n. 9, *P. G.*, t. XI, col. 672. Origène, qui nous a conservé ce passage de Celse, montre ensuite que cette foi simple est seule raisonnable, puisqu'il est impossible à la grande majorité des hommes « de laisser les affaires de la vie pour s'adonner aux loisirs de la philosophie. » C'est, dit-il, la méthode donnée par Jésus à tous les peuples, et la seule qui soit pratique. « Demandez à cette multitude de croyants, sortis du crime et de la boue, s'ils n'ont pas mieux fait de transformer leur vie par la foi aux châtiments de Dieu et aux récompenses divines, sans chercher les raisons des choses — plutôt que d'avoir méprisé la foi simple et retardé indéfiniment le changement de leurs mœurs, sous prétexte de se livrer à de savantes recherches sur ces questions, méthode qui sans doute les aurait laissés presque tous dans une détestable vie. » Et après avoir donné cette merveilleuse transformation des mœurs païennes

comme une preuve de la divinité du christianisme, il observe que les savants du paganisme, eux aussi, quoique sans l'avouer, partent de la foi simple pour décider de toute leur philosophie : « S'ils s'attachent à telle ou telle doctrine philosophique, c'est qu'ils ont rencontré d'abord un maître qui leur a plu et auquel ils se fient... Ne vous imaginez pas qu'ils aient étudié à fond les doctrines de toutes les écoles, leurs preuves, leurs réponses aux objections, avant de se décider à être plutôt platonicien que péripatéticien, plutôt stoïcien qu'épicurien, » col. 673.

Au IIIe siècle, outre Origène que nous venons d'entendre, saint Cyprien compare la foi chrétienne à celle que nous donnons aux promesses d'un homme grave et honnête. Voir plus haut, col. 90. Arnobe reproche aux savants du paganisme de bafouer l'acte de foi des chrétiens, tandis qu'eux-mêmes font des actes semblables, et bien moins fondés : « Qui de vous ne croit pas sur l'autorité de tel ou tel? Ceux d'entre vous qui expliquent l'origine du monde par le feu ou par l'eau n'en croient-ils pas Thalès ou Héraclite? » Et après de nombreux exemples : « Vous croyez sur la parole de Platon, de Cronius, de Numénius, ou de tout autre : nous croyons, nous, sur la parole du Christ... Et s'il faut établir un parallèle, il nous est plus facile de montrer ce qui nous a décidé à croire sur parole le Christ, qu'à vous de montrer ce qui vous a portés à croire ainsi tel philosophe. Ce qui nous a frappé en lui, ce sont ces œuvres magnifiques, ces énergies puissantes, qu'il a montrées par divers miracles bien capables d'amener tout homme à se sentir obligé à croire, en reconnaissant que ces œuvres ne viennent pas de l'homme, mais d'une puissance mystérieuse et divine... Mais qui de vos philosophes a jamais pu, d'un seul mot, guérir un furoncle, ou tirer une épine d'un pied? » *Adversus gentes*, l. II, n. 9-11, *P. L.*, t. v, col. 824 sq.

Au IVe siècle, c'étaient les manichéens qui, à leur tour, attaquaient la foi et vantaient la science, même en matière religieuse. Augustin, entraîné par leurs fallacieuses promesses de science, avait d'abord méprisé l'acte de foi; il en revint, nous dit-il dans ses *Confessions*, lorsqu'il se mit à réfléchir au grand rôle que joue dans le monde la croyance au témoignage d'autrui, histoire, géographie, etc. *Conf.*, l. VI, c. v, *P. L.*, t. XXXII, col. 722. Saint Augustin conçoit donc la foi chrétienne comme une croyance au témoignage; de même que le public à peine initié à l'immensité des sciences naturelles s'en rapporte aux affirmations de quelques savants, de même, dépaysés que nous sommes tous en face de l'au-delà et de tant d'autres mystères, nous nous en rapportons à l'affirmation de Dieu qui est là dans son propre élément. « Le Seigneur, dit-il, voit d'avance (le jugement dernier), et vous ne le voyez pas... Mais celui qui en a la science ne vous l'a pas caché. C'est avoir part à la science, que d'approcher celui qui sait. Dieu a les yeux de la science : ayez ceux de la croyance. Ce qu'il voit, croyez-le. » *Enarr.*, II, *in ps. XXXVI*, n. 2, *P. L.*, t. XXXVI, col. 364. Saint Hilaire avait déjà dit : « Quand il s'agit des choses de Dieu, accordons à Dieu de se connaître lui-même, et soumettons notre esprit à ses paroles avec une pieuse vénération; il est un témoin compétent sur soi, celui qui ne peut nous être connu autrement que par soi. » *De Trinitate*, l. I, n. 18, *P. L.*, t. x, col. 38. Le rapprochement entre la foi divine et la foi humaine passe jusque dans les catéchèses, jusqu'à l'explication du mot *credo* dans le symbole; ainsi S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, v, *P. G.*, t. XXXIII, col. 508; Rufin, *Comment. in symbol. apost.*, n. 3, *P. L.*, t. XXI, col. 340.

2. Le motif de la foi chrétienne ressort encore de l'*opposition*, fréquente chez les Pères, entre la *foi* et la *raison*. Sans doute, il ne faut pas exagérer cette opposition. Les Pères, comme nous l'avons déjà vu chez Clément d'Alexandrie, Origène, Arnobe, et comme nous le verrons chez d'autres, n'entendent pas exclure la preuve de ce fait, *que Dieu a parlé*; au contraire, ils allèguent pour cela les miracles du Christ, la transformation des mœurs produite par le christianisme, et tout ce qui, derrière le Christ, montre Dieu qui l'envoie : ce qu'ils éliminent du motif de la foi, sous le nom de « raison », ce ne sont pas ces raisons de croire, c'est seulement la démonstration intrinsèque du dogme; ce qu'ils attaquent, c'est une critique, qui ne se contenterait pas de l'affirmation de Dieu, même reconnue comme telle, et qui mettrait l'envoyé divin en demeure de démontrer ce qu'il affirme, comme on le demande à un professeur de mathématiques ou de philosophie. Mais enfin les Pères veulent une certaine opposition entre la foi et la raison, et en cela ils contredisent nos présents adversaires, qui, au moins pour la plupart, n'en peuvent admettre aucune : car si la foi était une simple expérience psychologique, ou un raisonnement philosophique, ainsi que l'ont pensé les protestants rationalistes et les semi-rationalistes comme Günther et Hermès, où trouver en elle une opposition quelconque avec la raison, avec les procédés rationnels? Donnons quelques exemples de cette opposition, où les Pères expliquent d'ailleurs le motif de la foi.

Saint Ambroise se demande pourquoi la foi d'Abraham a servi à sa justification et à son salut. C'est, répond-il, « parce qu'il n'a point demandé de *raison*, mais a cru d'une *foi* très prompte. Il est bon que la *foi* prévienne la *raison* : n'ayons pas l'air d'exiger de Dieu des *raisons*, comme nous le ferions pour un homme. Quelle indignité, de croire les témoignages humains sur d'autres hommes, et de ne pas croire les oracles de Dieu sur lui-même ! » *De Abraham*, l. I, n. 21, *P. L.*, t. XIV, col. 428. Cf. *De excessu Satyri*, l. II, n. 89, *P. L.*, t. XVI, col. 1340.

« C'est supprimer les disputes, dit saint Éphrem, que d'interposer l'autorité de Dieu. Entre l'homme et Dieu, ce n'est pas la spéculation rationnelle, c'est la foi qui est exigée. Tu honores Dieu, si tu crois à son témoignage, tu l'offenses, si tu discutes ses paroles; quand tu veux traiter avec Dieu, à toi s'offre la simple foi, pour croire sa parole véridique, et puis l'humble prière, pour te rendre propice sa divinité. » *Adversus scrutatores sermones tres*, serm. I, *Opera*, Rome, 1743, t. III (*syriace et lat.*), p. 179.

La foi est affaire d'autorité, d'après saint Augustin : *Quod intelligimus, debemus rationi : quod credimus, auctoritati. De utilitate credendi*, c. XI, *P. L.*, t. XLII, col. 83. Parmi les moyens de preuve, on distingue parfois les *autorités* et les *raisons* : c'est la même distinction qui règne ici. *Ratio*, quand ce mot est opposé à *auctoritas*, signifie une raison intrinsèque et philosophique; et *intelligere*, quand il s'oppose à *credere*, signifie approfondir philosophiquement une question, ne pas seulement admettre l'existence d'une chose, mais en scruter l'essence et le mode intime; bien que ces mots, dans un sens plus large mais fréquent, puissent s'étendre jusqu'à la foi, à cause de sa certitude et de son caractère intellectuel et raisonnable. Cf. S. Augustin, *Retract.*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 607. Du reste, Augustin s'explique ici lui-même, quand il oppose la méthode catholique à celles des manichéens : « Ils disaient que, sans effrayer les esprits par une religion d'*autorité*, ils conduiraient à Dieu leurs auditeurs par la simple *raison*, et les délivreraient de toute erreur. Qu'est-ce qui m'a poussé à mépriser, âgé de neuf ans, la religion que mes parents m'avaient donnée, pour suivre ces hommes en disciple attentif? C'est qu'ils disaient qu'on nous effrayait par la superstition, qu'on nous commandait la *foi* avant la *raison*, tandis qu'ils ne forçaient, eux, personne à croire

avant d'avoir discuté la vérité, et de l'avoir dégagée de toute difficulté. » *De utilitate credendi*, c. I, col. 66. « A ceux qu'ils séduisent, ils promettent de rendre *raison* des choses les plus obscures : et ce qu'ils reprochent surtout à l'Église catholique, c'est de dire à ceux qui viennent à elle qu'il faut *croire*... Ce n'est pas qu'ils aient pour eux rien de solide; mais ils cherchent à attirer les gens par le grand mot de *raison*. » *Op. cit.*, c. IX, col. 79. Le Christ ne faisait pas comme eux : il demandait la foi, non toutefois sans avoir prouvé sa mission divine : « A quoi tendaient ces miracles si grands et si nombreux, sinon, comme il le disait lui-même, à faire *croire* en lui? C'est par la sottise de la *foi* qu'il conduisait les âmes; vous, c'est par la *raison*... Il louait les croyants, vous les blâmez... Par des miracles il s'est concilié l'autorité, par l'autorité il a mérité la foi, par la foi il a réuni la multitude. » *Op. cit.*, c. XIV, col. 88. On voit qu'en face de celui qui se donne comme envoyé divin, saint Augustin veut l'enquête extérieure par les miracles qui prouvent sa mission, mais non l'enquête intérieure par la discussion des vérités qu'il prêche.

Saint Pierre Chrysologue résume l'antithèse en deux mots : *Qui fidem quærit, rationem non quærit*. *Serm.*, LVIII, *P. L.*, t. LII, col. 360.

De même pour les textes où les Pères opposent la foi à la *vision* ou à l'*intuition*, à l'*expérience*, à la *démonstration* ou *science*. Nos adversaires, qui font de la foi une intuition, ou une expérience, ou une science, ne peuvent s'accorder avec ces textes, dont voici quelques exemples.

a) Opposition de la foi à l'*intuition*. — « Si la foi est la conviction des choses que l'on ne voit pas, pourquoi voulez-vous *voir* son objet, et perdre ainsi la *foi*, et par suite l'état de justice, puisque le juste vit de la foi? » S. Chrysostome, *In Heb.*, homil. XXI, *P. G.*, t. LXIII, col. 151. *Quid est fides, nisi credere quod non vides?* dit saint Augustin, *In Joa.*, tr. XL, n. 9, *P. L.*, t. XXXV, col. 1690. Ailleurs, il donne toute sa pensée : « La différence entre *voir* et *croire* est-elle suffisamment exprimée par cette formule : ce qui est présent est vu, ce qui est absent est cru? Oui, peut-être, si nous entendons ici, par *présent*, ce qui est à la portée de nos sens extérieurs ou de notre sens intime, *quæ præsto sunt sensibus sive animi sive corporis*... C'est ainsi que je vois cette lumière et ma volonté : l'une tombe sous le sens extérieur, l'autre sous le sens de l'âme, elle m'est intérieurement présente. Au contraire, si quelqu'un, dont la figure et la voix me sont présentes, me signifie sa volonté, cette volonté qu'il me signifie est cachée à mes sens extérieurs et à mon sens intime, aussi je ne la vois pas, j'y crois : ou bien, si je pense qu'il ment, je n'y crois pas, quand bien même elle est peut-être comme il le dit. On *croit* donc ce qui est absent à l'égard de nos sens, si le *témoignage* qui en est rendu paraît suffisant... Si pourtant la chose absente a été vue par nous autrefois, et si nous sommes certains de l'avoir vue, il ne faut pas la mettre dans la catégorie de ce que l'on *croit*, mais de ce que l'on *voit*; nous la connaissons, en effet, non par des *témoins* auxquels nous ayons ajouté *foi*, mais par un souvenir certain que nous l'avons *vue*. » *Epist.*, CXLVII, *ad Paulinam*, c. II, *P. L.*, t. XXXIII, col. 599.

b) Opposition de la foi à l'*expérience*. — « Dieu, dit saint Éphrem, a écrit (dans la Bible) qu'il a créé le monde, et vous avez eu *foi* à son affirmation; or, voilà un fait qui ne vous était pas connu par l'*expérience* personnelle : quel motif vous a donc amené à croire l'inexploré? D'ailleurs, si vous aviez suivi l'expérience comme guide, vous n'auriez pas la foi. L'expérience est en antagonisme avec la foi. » *Loc. cit.* L'Africain Primasius, évêque d'Adrumète vers le milieu du VI[e] siècle, dit dans un remarquable commentaire sur l'Épître aux Hébreux : « La foi, c'est croire les choses que l'on ne voit pas... Dans celles que l'on voit, on ne peut pas dire qu'il y ait ni croyance ni incrédulité, mais plutôt expérience, *agnitio*... La foi est l'argument des choses qui ne peuvent apparaître : celles qui apparaissent ne s'adressent plus à la *foi*, mais à l'*expérience*. Quand Thomas voyait, quand il palpait, pourquoi lui est-il dit : *Quia vidisti me, credidisti?* Mais autre chose est ce qu'il a vu, autre chose ce qu'il a cru. La divinité ne pouvait être vue par un homme mortel. Comment donc a-t-il cru en voyant ? En voyant l'homme, il a confessé par son exclamation le véritable Dieu, qu'il ne pouvait voir. » *In Heb.*, XI, *P. L.*, t. LXVIII, col. 758. Ce passage a été verbalement reproduit par saint Grégoire le Grand, *In Evang.*, homil. XXVI, n. 8, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1202. Il y ajoute ce trait : *Fides non habet meritum, si humana ratio præbet experimentum.*

c) Opposition de la foi à la *démonstration* et à la *science*. — On la trouve fréquemment dans Clément d'Alexandrie : « Celui qui croit les divines Écritures avec un jugement ferme reçoit, en guise d'incontestable démonstration, la parole même de Dieu, auteur des Écritures. Ainsi par la *démonstration* (proprement dite, philosophique) la *foi* ne pourrait acquérir plus de fermeté qu'elle en a. » *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 941. La *foi* est donc plus excellente que la *science*, et doit lui servir de critérium. II, c. IV, col. 948. « Qui donc serait ennemi de Dieu jusqu'à refuser de le *croire* sur parole, et à réclamer de lui des *démonstrations* comme on en demande aux hommes? » V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 16. « L'apôtre veut que notre foi ne soit pas fondée sur la sagesse des hommes qui se font forts de convaincre, mais sur la puissance de Dieu, qui seule et *sans démonstrations* peut sauver pas la simple *foi*. » col. 21.

Les Pères disent qu'on peut avoir la foi sans la science : ils ne sauraient donc confondre ces deux choses. — Exemples : « Il vaut mieux croire à Dieu en ne sachant rien du tout, et persévérer dans son amour, que tomber dans l'impiété par le raffinement de questions subtiles. » S. Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. XXVI, *P. G.*, t. VII, col. 800. « Il est non seulement excusable, mais méritoire d'ignorer l'objet que l'on croit. » S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, n. 10, *P. L.*, t. X, col. 242. « Il vaut beaucoup mieux posséder par une foi simple une parcelle de vérité, si petite soit-elle, que de perdre le tout en de savantes discussions; acquérir avec ignorance la vie éternelle, que de tomber avec science dans la mort éternelle. Quand vous avez soif, il est plus important de boire, que de mesurer la fontaine. » S. Éphrem, *Adv. scrutatores*, serm. LXVII, *Opera*, t. III, p. 129. *Turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit.* S. Augustin, *Contra epist. fundam.*, c. IV, *P. L.*, t. XLII, col. 175. Cf. S. Zénon de Vérone, tr. I, *De fide*, *P. L.*, t. XI, col. 256.

3. Les Pères rejettent de la *foi* la *curiosité*, cette propriété de la science ou de l'intuition, la curiosité qui cherche le *comment* et le *pourquoi*; et c'est encore une occasion pour eux d'affirmer le motif spécifique de la foi. « L'objet de foi, dit saint Athanase, s'adresse à la connaissance, mais non à la curiosité. Quand les disciples entendirent ces mots : Baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ils ne se demandèrent pas avec curiosité *pourquoi* le Fils en second lieu et l'Esprit en troisième, ou en général, *pourquoi* une Trinité : mais ils crurent selon ce qu'ils avaient entendu. » *Epist.*, IV, *ad Serapionem*, n. 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 643. Saint Chrysostome, expliquant *Rom.*, I, 5, dit : « Quand le Seigneur affirme, les auditeurs ne doivent pas *scruter curieusement* la chose affirmée, mais seulement la recevoir. Les apôtres ont

été envoyés pour dire ce qu'ils ont entendu, non pour ajouter du leur; et nous, nous n'avons qu'à croire. » *In Epist. ad Rom.*, homil. I, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 398. C'est ce que répète sans cesse saint Éphrem dans ses discours contre les scrutateurs des mystères, par exemple : « Ne te jette pas témérairement dans les mystères : tu te noierais dans l'océan. Prends pour barque la foi et la doctrine que Dieu a donnée, consignée dans les Livres saints; ta navigation sera sûre comme dans un port. » *Adv. scrutat.*, serm. LXIX, *Opera*, t. III, p. 132 Ce mot des Juifs : « Comment se peut-il faire qu'il nous donne sa chair à manger, » Joa., VI, 52, est ainsi jugé par saint Cyrille d'Alexandrie : « Eux qui auraient dû recevoir aussitôt les paroles du Sauveur, dont ils avaient connu par les miracles précédents la divine vertu et l'invincible puissance... les voilà qui prononcent ce *comment*, insensé quand il s'agit de Dieu; comme s'ils ignoraient qu'il y a là un grand blasphème !... Pour nous, en recevant les divins mystères, nous devons avoir une foi sans curieuse recherche, πίστιν ἀζήτητον, et ne pas jeter sur les paroles divines ce *comment*, mot judaïque et digne des peines futures. » *In Joa.*, l. IV, c. II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 573.

De cette étude des Pères, concluons que l'autorité suréminente du témoignage divin est le motif suffisant et nécessaire de la foi chrétienne, ce que saint Léon a exprimé d'un mot : « C'est à l'autorité divine que nous croyons. » *Serm.*, VII, *de nativit.*, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 216.

5° *Le motif de la foi dans les documents ecclésiastiques.* — 1. *Définition de la foi, d'après le concile du Vatican* :

Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest. Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1789 (1638).

Cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Église catholique professe que c'est une vertu surnaturelle, par laquelle, prévenus et aidés de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il a révélées (les admettant) non pas à cause de leur vérité intrinsèque (qui serait) pénétrée au moyen de la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui les a révélées et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper.

La première partie de cette définition se tient dans l'élément *générique* de la foi. Surnaturalité, et secours de la grâce, élément commun à toutes les vertus infuses. Croire qu'une chose *est* vraie, élément très général dans la connaissance humaine. La seconde partie arrive à l'élément différentiel et *spécifique*, et c'est ce qui nous intéresse actuellement. Dès que le concile a parlé de croyance, *vera esse credimus*, vient naturellement la question : *A cause de quoi* tenons-nous ces choses pour vraies? C'est la question du *motif* intellectuel : c'est à cause de lui, *propter*, que nous affirmons, nous ne pourrions affirmer sans un motif intellectuel, il met en mouvement l'esprit, il *cause* la connaissance, l'assentiment. Or, ici, le concile oppose deux motifs entre eux, celui de la connaissance intrinsèque, et celui de la connaissance extrinsèque ou d'autorité. Voir ci-dessus, col. 99 sq. Et comme il emploie le mot technique lui-même, *intrinsèque*, on peut dire qu'il consacre la distinction des deux modes de connaître donnée en ces termes par les théologiens modernes; les conciles emploient à l'occasion le style théologique de leur temps. D'autant plus que la connaissance « intrinsèque », comme l'entendent les théologiens modernes d'une connaissance soit d'intuition et d'expérience, soit de démonstration philosophique par les causes et les effets, est encore désignée ici par le mot *perspectam*, qui n'indique pas une vue quelconque de la vérité, mais une vue à fond, une vue qui pénètre (*per*, à travers); et aussi par les mots *naturali rationis lumine*, qui se disent de l'évidence naturelle, ou de la raison philosophique et de ses preuves (comme au chapitre précédent, Denzinger, n. 1785). A tout cela le concile oppose l' « autorité de Dieu » comme seul motif de la foi qui conduit au salut : motif extérieur à l'essence des choses, et qui nous les fait connaître par le dehors, en sorte qu'en croyant sur la parole de Dieu qu'elles existent, nous ne les pénétrons pas, et qu'elles peuvent nous rester mystérieuses.

Mais quel est, dans cette définition du Vatican, le sens précis du mot *auctoritatem*? L' « autorité », dans sa notion la plus vague et la plus générale, est une certaine excellence qui appartient à une personne, ou à un groupe de personnes, et qui consiste à pouvoir influer sur les autres pour s'en faire suivre. Deux espèces d'autorité, celle du *supérieur* et celle du *témoin*. L'autorité du supérieur, à travers l'intelligence, s'adresse à la volonté et à l'action; c'est un pouvoir d'influencer la volonté libre par l'obligation morale et par les sanctions, afin qu'ensuite la volonté actionne les membres et les diverses énergies de l'homme : qu'il s'agisse du commandement donné à un particulier, ou de la loi donnée à toute une société. A cette autorité répond l'obéissance. L'autorité du témoin s'adresse à l'intelligence, et consiste en certaines qualités du témoin qui influencent les esprits de manière à leur faire recevoir son témoignage, tenant pour vrai ce qu'il atteste. A cette autorité répond la croyance. De même que l'inférieur, à cause de l'autorité de celui qu'il reconnaît comme supérieur, conforme sa volonté à la sienne, ce qui est l'obéissance proprement dite, de même celui qui entend un témoin, s'il est convaincu de la compétence et de la véracité de ce témoin, conforme son jugement au sien. La foi, en ce qu'elle tient pour vrai ce que Dieu a attesté, a donc une véritable analogie avec l'obéissance, ce qui explique le mot de saint Paul, *obedientia fidei*, mais elle n'est pas l'obéissance proprement dite, parce que le concept de témoin ne se confond pas avec celui de supérieur : un témoin, qui par ses qualités influence notre esprit, peut être hiérarchiquement notre égal et même notre inférieur. Il peut aussi être notre supérieur, et ainsi en est-il de Dieu quand il témoigne : mais il reste alors vrai que, si je considère Dieu précisément comme témoin, je fais abstraction de sa puissance de commander. Cette puissance par son commandement pourra influencer ma volonté, voire même dans l'acte de foi pour que la volonté y fasse bien sa partie; mais si l'acte de foi est pris dans son seul élément intellectuel, comme nous l'avons pris jusqu'ici, l'intelligence ne peut évidemment être influencée que par un motif intellectuel, tel que l'affirmation de celui qui est la vérité même, *Prima Veritas*, comme dit saint Thomas.

Le concile lui-même prend soin de nous indiquer ce qu'il entend ici par « autorité de Dieu ». Il ne dit pas : *propter auctoritatem Dei imperantis*, mais *revelantis*, mot qui signifie une communication de vérité à l'intelligence. Et pour mieux expliquer le motif de la foi, il développe cette *auctoritas* en indiquant les qualités de Dieu qui font alors impression sur nous : *qui nec falli nec fallere potest*. Science parfaite, ennemie de toute erreur, *nec falli*; veracité parfaite, ennemie de tout mensonge, *nec fallere*. Or la science et la véracité sont regardées par tous les logiciens et les critiques, et même par le simple bon sens, comme les deux qualités essentielles d'un bon *témoin* : il faut qu'il sache ce dont il parle, et qu'il le transmette comme il le sait, avec sincérité. En énumérant ces deux qualités, le concile

montre donc qu'il entend le mot *auctoritas* non pas de l'autorité du supérieur, mais de l'autorité du *témoin*.

2. *Canon correspondant, dans le concile du Vatican* :

Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, anathema sit. *De fide*, can. 2, Denzinger, n. 1811 (1658).	Anathème à qui dirait que la foi divine ne se distingue pas de la science naturelle de Dieu et des choses morales, et par conséquent qu'il n'est pas besoin pour la foi divine qu'une vérité révélée soit crue à cause de l'autorité de Dieu qui révèle.

Quelles erreurs sont ici condamnées? Une note qui accompagnait le *schema* de la commission prosynodale, voir Vacant, *Études... sur le concile du Vatican*, t. II, p. 30, 31, nomme le rationalisme, et le semi-rationalisme d'Hermès et de Günther. Ils confondaient la foi chrétienne avec la « science naturelle de Dieu, » que nous appelons théodicée, et avec « la science naturelle des choses morales, » que nous appelons éthique ou philosophie morale. Pour eux, un argument d'éthique ou de théodicée, s'il produisait la conviction, produisait un véritable acte de foi et en était le motif. Par une conséquence logique, signalée par le concile, ils niaient que l'autorité du témoignage divin, de la révélation divine, fût le motif nécessaire de notre foi. Or, l'Église condamne ici et la confusion foi-science, qui est le point de départ, et l'erreur sur le motif de la foi, qui est la conséquence et le point d'arrivée, l'une à cause de l'autre et dans sa liaison avec l'autre. D'où l'on peut inférer que cette sévère condamnation ne tomberait pas sur une doctrine qui soutiendrait seulement l'une de ces deux erreurs, sans liaison avec l'autre; ce qui se rencontre, par exemple, dans tel ou tel ancien scolastique assignant mal le motif de la foi sans pourtant confondre la foi avec la science naturelle. Telle est l'interprétation de Vacant, *loc. cit.*, p. 31, 32. Notons cependant que toute doctrine inexacte sur le motif de la foi, tel qu'il est exigé par le concile, est indirectement atteinte et périmée, en admettant même qu'elle ne soit pas anathématisée, c'est-à-dire rangée parmi les hérésies.

Sur l'épithète « divine », donnée ici à la foi suivant l'usage des théologiens, il faut remarquer avec Suarez qu'elle a deux sens : *a*) elle peut signifier une foi fondée sur l'autorité de Dieu, de même que « foi humaine » dans le langage scolastique signifie assez ordinairement une croyance fondée sur l'autorité des hommes; *b*) elle peut signifier une foi surnaturelle, et par conséquent salutaire; car Dieu étant tout spécialement l'auteur du surnaturel, le surnaturel est souvent appelé « divin », de même que l'on confond en nous le « naturel » et l' « humain ». *De fide*, dist. IV, sect. v, n. 3, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 132. Cf. Salmanticenses, *De fide*, dist. I, n. 201, Paris, 1879, t. XI, p. 93. Si dans le canon du Vatican vous preniez *fidem divinam* au premier sens, vous auriez une ridicule tautologie : « Pour avoir la foi où l'on croit à cause de l'autorité de Dieu, il faut que l'on croie à cause de l'autorité de Dieu. » Force est donc de prendre le mot *divinam* au second sens : « Pour avoir la foi surnaturelle, la seule qui mène au salut, il faut que l'on croie à cause de l'autorité de Dieu. » Ceci n'est pas une tautologie, et était très nécessaire à définir en un temps où, dans les milieux protestants, rationalistes, piétistes, modernistes, on appelle « foi, foi chrétienne, foi qui sauve » un acte qui n'a nullement pour motif l'autorité de Dieu, ni même une autorité ou un témoignage en général. — C'est probablement pour éviter jusqu'à l'apparence d'une tautologie, que le concile du Vatican, dans le premier document cité plus haut, a évité l'expression ambiguë « foi divine » et l'a remplacée par celle-ci : *Hanc fidem, quæ humanæ salutis initium est...*, formule plus nette que celle du canon, et qui sert à l'expliquer.

3. *Serment imposé par Pie X contre le modernisme.* —Voir tout le passage sur la nature de la foi, cité plus haut, col. 83-84.

Le *motif* de l'acte de foi y est ainsi exprimé : *propter Dei auctoritatem, summe veracis.* Ce dernier mot explique bien de quelle autorité il s'agit : c'est l'autorité qui procède de la véracité, donc de l'autorité du témoin. Ce qui est confirmé par le contexte : *Quæ a Deo... dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis.* Il s'agit d'un témoin, *testata.* Aussi l' « autorité » en question aboutit finalement à une croyance, à une adhésion à la vérité, *vera esse credimus.*

Ces documents de l'Église écartent définitivement les opinions, déjà surannées et communément rejetées en théologie, de quelques rares auteurs du moyen âge : par exemple, celle de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, d'ailleurs intéressante comme étant le premier essai d'un fidéisme ou d'un « volontarisme » qui a reparu de nos jours sous des formes plus adoucies. Il part de cette idée : « Si l'on croit Dieu à cause de sa véracité, parce qu'on sait qu'il ne ment pas..., on le croit avec une espèce de preuve..., on le croit comme on croirait un honnête homme quelconque..., on ne lui fait pas honneur. » *De fide*, c. I, *Opera*, Paris, 1674, t. I, p. 4. Les Pères, nous l'avons vu, n'ont pas eu le même scrupule que Guillaume : ils n'ont pas rejeté toute « espèce de preuve »; ils ont éliminé du motif de la foi la preuve intrinsèque des dogmes, mais non pas la preuve extrinsèque par la véracité du témoin. Ils n'ont pas cru déroger en assimilant la foi chrétienne à la croyance donnée à un homme grave et honnête, avec cette différence que le témoignage de Dieu est revêtu de qualités plus hautes : *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est.* I Joa., v, 9. La formule de Pie X exprime bien cette véracité « souveraine » de Dieu, *summe veracis*, qui a droit à une foi proportionnée, à une foi souverainement ferme : foi vraiment honorable pour Dieu, et suffisant à le mettre à part, à le distinguer de tous les témoins inférieurs. Le point de départ étant faux dans la théorie de Guillaume d'Auvergne, est-il étonnant qu'il aboutisse à une conclusion fausse? « Il s'ensuit, dit-il, que la seule foi digne de Dieu, c'est celle qui croit à sa parole sans aucune garantie, *sine omni pignore et cautione*, gratuitement et par obéissance, non pas à cause de sa véracité, ou parce que ses paroles impliquent la vérité, car on croirait ainsi un homme, mais parce qu'il nous fait un précepte de croire. Ainsi l'on croit par la vertu d'obéissance. » *Loc. cit.* Guillaume conserve une partie de la doctrine traditionnelle, l'*autorité* de Dieu comme motif de la foi; mais c'est la pure autorité du supérieur, qu'il veut substituer à celle du témoin; et sa foi n'est plus qu'une obéissance au sens strict du mot. La volonté, pour obéir, poussera violemment l'intelligence à risquer contre nature une affirmation sans aucune garantie de vérité. Peut-elle réaliser ce tour de force? C'est très douteux : ou bien la volonté n'obtiendra qu'une formule des lèvres sans acte intérieur de l'esprit, ou bien le motif intellectuel, vainement chassé, agira en dessous sur l'intelligence. Voir Croyance, t. III, col. 2371, 2372. Mais quand même la volonté pourrait physiquement exécuter ce coup de force, elle ne le pourrait pas d'une manière légitime et morale. Si elle commande toutes les énergies de l'homme, l'intelligence comme les autres, elle ne peut commander que dans l'ordre, et conformément à la nature de chacune. Inutile d'invoquer ici le surnaturel : il ne détruit pas la nature, mais la perfectionne; l'activité de la grâce se mêle invisiblement

à celle de nos facultés sans les violenter. Ainsi les principes de la raison comme ceux de la révélation s'opposent à la théorie de Guillaume. En vain compare-t-il toute garantie de vérité aux béquilles d'un estropié, qui prouvent en lui une maladie sans la guérir : mauvaise comparaison, puisque la garantie de vérité appartient à la santé même de l'esprit, à sa tendance essentielle. En vain se plaint-il qu'alors il n'y aura « plus de bataille de l'intelligence, plus de victoire, plus de couronne. » Le mérite de la foi ne consiste pas à faire un saut périlleux dans le vide, mais à recevoir la vérité mystérieuse que nous présente le divin témoin connu de nous comme souverainement véridique, sans toutefois pénétrer le mystère comme on le souhaiterait, sans preuve intrinsèque, en dépit des passions qui se sentent gênées par la parole divine, et du monde qui s'en moque. Il restera donc toujours assez d'obstacles à la foi pour qu'il y ait bataille et victoire. Enfin cette foi de Guillaume d'Auvergne, où le souci de la vérité n'aurait aucune place, serait « un mouvement aveugle », ce que le concile du Vatican a rejeté. Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1791 (1640). Peut-être Guillaume réserve-t-il son coup de force pour le moment précis de l'acte de foi, et suit-il d'ailleurs le grand courant de la tradition, en exigeant *avant la foi* la connaissance de la véracité divine et les preuves du fait de la révélation : on peut le conclure de textes cités par le P. Gardeil. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2266. Toujours est-il qu'il exige de l'esprit, au moment de l'acte de foi, une gymnastique impossible, et veut à tort exclure de cet acte toute vue de la véracité divine, qui en est l'objet formel et le motif spécifique.

6° *Le motif de la foi chrétienne devant la raison naturelle ; raisons de convenance pour ce motif, et objections.* — Peut-on prouver *a priori*, en partant de principes purement philosophiques, que la connaissance religieuse devait être fondée sur le témoignage de Dieu? Non. La raison peut connaître avec certitude, sans passer par l'autorité du témoignage divin, sans se préoccuper de cette autorité ni de ce témoignage, un certain nombre de vérités religieuses. Voir là-dessus la définition du concile du Vatican et son commentaire à l'art. DIEU, t. IV, col. 824 sq.; et l'exposé des preuves de l'existence de Dieu, au point de vue soit pratique, soit scientifique, col. 935 sq., 938 sq. Cela étant, pourquoi cette connaissance rationnelle et naturelle ne pourrait-elle pas servir de base à un culte, à une religion? Dieu n'était pas tenu de nous donner davantage.

On dira que la raison naturelle, telle qu'elle fonctionne en pratique dans les circonstances de l'ordre actuel des choses, se trompe aisément, et que, sans un secours surnaturel, il est presque impossible de ne pas tomber dans quelque erreur sur un sujet aussi ardu que la nature de Dieu et les devoirs de la religion, comme le montrent l'expérience et l'histoire des anciens peuples allant presque tous au polythéisme, et transformant la religion en idolâtrie. Mais d'abord, dans cette dégradation païenne, il faut faire la part de la liberté humaine qui aurait pu égarer moins la raison, si elle l'avait voulu. Ensuite, Dieu ne peut-il tolérer des erreurs dans le genre humain? Toute erreur sur Dieu est-elle de nature à supprimer toute religion et toute vie morale? Enfin, si Dieu veut aider notre raison dans cette grande difficulté, s'il veut bien lui donner un secours gratuit, pas n'est besoin qu'il témoigne, comme il l'a fait : il aurait pu fortifier les énergies naturelles de la raison, il aurait pu lui donner une science infuse, qui n'eût pas été *son témoignage*, comme nous l'expliquerons en traitant de la révélation. La faiblesse de notre raison sur les choses divines ne prouve donc pas avec certitude que Dieu ait dû nous donner la lumière de son témoignage, ni que croire Dieu sur parole soit la base nécessaire de toute religion.

Mais où manque la démonstration rationnelle, les raisons de convenance ne manquent pas; et elles suffisent à justifier, aux yeux de la raison même, la sagesse du plan divin. Voici les principales :

1. Il convient à la bonté de Dieu de se communiquer à nous. Saint Thomas, étudiant les convenances de l'incarnation, ne craint pas d'invoquer cette naturelle expansion de la bonté divine; et pourtant l'incarnation de Dieu est un don bien plus extraordinaire, bien autrement au-dessus de nos aspirations et de nos besoins, que le don de son simple témoignage. « Par nature, dit le grand docteur, Dieu est l'essence de la bonté, tout ce qui convient à celle-ci convient à Dieu. Or, se communiquer aux autres, tel est le propre de la bonté. Dès lors, il appartient à la souveraine bonté qui est Dieu de se communiquer d'une manière souveraine à ses créatures. » *Sum. theol.*, IIIª, q. I, a. 1. « Cette maxime, ajoute le P. Janvier, me permet de penser que, par un mouvement tout spontané, Dieu se sentira porté à se révéler à l'homme, à se donner à son esprit. Sa vérité qui est bonne, ou pour mieux dire qui est la bonté même, aura une tendance à franchir les frontières du temps, à se manifester à ceux qui ne le connaissent pas. Nous affectons parfois de nous étonner qu'elle nous ait parlé, nous serions plus étonnés encore si elle avait gardé le silence. » *Conférences de Notre-Dame de Paris*, carême 1911, *La foi*, 2ᵉ édit., p. 63. Le silence, Dieu n'était ni physiquement forcé ni moralement obligé de le rompre, même dans l'hypothèse de notre création; et cela suffit pour que sa parole, son témoignage, soit un don gratuit et surnaturel. Mais comme il convenait qu'il nous parlât, venant ainsi avec plus de bonté au secours de nos ignorances et de nos misères !

2. Il convenait que l'homme rendît à son créateur toute espèce d'hommages; or, il est un hommage spécial, qui consiste à croire Dieu sur parole, et pour que cet hommage fût rendu de fait, et par l'intelligence en même temps que par la volonté, il fallait que Dieu parlât et témoignât; il convenait donc qu'il le fît. Saint Paul fait allusion à ce culte et à ce sacrifice de l'intelligence par la foi. Voir col. 68.

3. La foi au témoignage d'autrui joue un grand rôle social : elle supplée aux insuffisances de l'individu isolé, elle tend à rapprocher les personnes, et devient ainsi un fondement des sociétés humaines, comme le remarquaient déjà les Pères, voir col. 110, et saint Thomas. *Opusc.*, LXIII, *In lib. Boetii de Trinitate*, q. III, a. 1, *Opera*, Parme, 1864, t. XVII, p. 366. De même, si Dieu témoigne, si à ce témoignage répond notre foi, ce sera le fondement d'une société entre Dieu et nous; nulle espèce de connaissance ou de croyance ne peut donc servir de base meilleure à une religion ici-bas.

4. La religion, la société avec Dieu, deviendra singulièrement intime, si Dieu nous communique ses propres secrets, de même que d'homme à homme la communication des secrets est un signe ou une cause d'intimité; et puis, il est de ces secrets divins qui sont pour nous de la plus grande importance et de la plus haute valeur religieuse : comme de savoir si Dieu veut nous pardonner de graves fautes, et combien de fois, et à quelles conditions; dans quelle mesure et à quelles conditions il exauce nos prières; quelles récompenses et quelles peines il prépare aux âmes dans l'autre vie. Or, le témoignage de Dieu est la seule voie par laquelle nous puissions connaître avec certitude ces décrets de sa libre volonté, ces mystérieuses déterminations de l'avenir; de même que d'homme à homme le témoignage est le seul canal des secrets. La foi à un témoignage divin était donc nécessaire à une religion intime

et profonde; et nous donner une telle religion convenait à la bonté de Dieu.

A ces convenances bien remarquables nous pourrons en ajouter d'un autre ordre, si nous partons, non plus seulement des expériences et des principes de la raison naturelle, mais encore du donné révélé. Ce seront alors des « raisons théologiques » en faveur de la foi au témoignage divin; et l'avantage de ces raisons-là est de montrer l'harmonie de nos dogmes. Ainsi, partant du dogme de la vision béatifique, à laquelle Dieu a bien voulu nous élever dans l'ordre de choses actuel, saint Thomas nous dit : « La béatitude finale consiste dans une vision surnaturelle de Dieu; l'homme ne peut y parvenir qu'en se mettant à l'école de Dieu, Joa., vi, 45; et cet enseignement, pour s'adapter à la nature humaine, ne doit pas se faire tout d'un coup, mais par degrés. Or, tous ceux qui suivent cet enseignement graduel doivent commencer par croire le maître, pour arriver ensuite à la science parfaite. Aristote, *De sophisticis elenchis*, c. ii. Donc, pour parvenir un jour à la parfaite vision de la béatitude, il nous faut d'abord croire sur la parole de Dieu, comme un disciple croit sur la parole de celui qui l'enseigne. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. ii, a. 3. Pour mieux comprendre ce raisonnement de saint Thomas, observons que, dans tout enseignement, on peut concevoir deux procédés très différents :

a) Le maître peut donner à ses disciples la conclusion d'un raisonnement sans le raisonnement lui-même, interposant alors son autorité en guise de preuve, ou l'autorité des savants dont il se fait l'interprète. Il donnera, par exemple, la distance du soleil à la terre, sans les calculs qui ont servi à la déterminer; une loi physique ou biologique, sans les nombreuses et délicates expériences qui ont fondé une induction valable; le dessin schématique d'une machine, sans la faire fonctionner sous leurs yeux. Le temps limité dont il dispose, une démonstration qui dépasserait la portée des commençants qu'il instruit, d'autres raisons encore justifient ce procédé sommaire, sans lequel les sciences ne pourraient être vulgarisées. L'exagération des disciples de Pythagore était seulement de trop généraliser ce procédé, même lorsque la démonstration eût été relativement facile et qu'ils n'étaient plus des débutants, et de trop accorder à la simple affirmation d'un maître faillible. Il n'y a qu'un maître infaillible dont l'affirmation suffise toujours, en attendant qu'il nous fasse pénétrer, au ciel, les vérités mystérieuses à l'égard desquelles nous ne sommes jamais ici-bas que de simples commençants.

b) Le maître peut procéder autrement, et faire passer les disciples, déjà exercés et habiles, par tous les raisonnements, par tous les calculs, par toutes les expériences qui amènent à la conclusion : alors le disciple n'aura pas besoin de s'appuyer sur la véracité du maître; sur le point en question, il en saura autant que lui, et son intelligence personnelle, excitée et dirigée par lui, aura vraiment fait elle-même la démonstration; il aura acquis une connaissance non pas seulement extrinsèque, mais intrinsèque, et intellectuellement bien plus parfaite. Mais ce n'est pas le cas qui nous intéresse directement, quand il s'agit de la foi.

Ainsi la vision intuitive étant l'achèvement en pleine lumière d'un enseignement ébauché ici-bas pour des commençants, il convenait que dans ce premier enseignement Dieu interposât l'autorité de son témoignage, comme le savant qui fait de la vulgarisation. On peut même dire qu'une fois supposé l'élévation de l'homme à la vision de Dieu dans la vie future, élévation que notre nature ne peut ni réaliser par ses forces ou ses exigences, ni constater par ses facultés de connaître, il y avait plus qu'une raison de convenance, il y avait une absolue nécessité que Dieu nous donnât par son témoignage le seul moyen de connaître cette surnaturelle destinée. Car la nature raisonnable doit pouvoir librement diriger ses actes vers sa fin, vers sa réelle destinée, elle doit donc la connaître. Aussi le concile du Vatican reconnaît-il comme « absolument nécessaire » la révélation ou témoignage de Dieu dans l'ordre actuel « parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens tout divins, qui dépassent totalement l'intelligence humaine. » Sess. III, c. ii, Denzinger, n. 1786 (1635).

Objection. — Le témoignage divin, comme tout témoignage que nous recevons, vient du dehors, *ab extrinseco.* Objectera-t-on les inconvénients de « l'extrinsécisme », une certaine manière de concevoir « l'autonomie, l'immanence » ?

Réponse. — *a.* Il y a avantage et non inconvénient à enrichir nos connaissances par le témoignage des autres; ce n'est pas là un asservissement, mais une conquête; le développement de notre vie mentale et sociale est à ce prix. Il en sera donc de même du témoignage de Dieu, qui n'est pas plus extrinsèque que celui des hommes.

b. Tout ce que l'on peut raisonnablement demander ici, en fait d'immanence et d'autonomie (au sens large du mot), c'est d'abord : α. qu'à l'égard de l'enseignement de l'homme par la divinité, il y ait dans la nature humaine une aspiration, un désir conditionnel : *si* Dieu veut bien le lui donner. Or, cette aspiration ne manque pas. Puisque la raison naturelle, ainsi que nous l'avons montré, voit elle-même la convenance et l'utilité d'un témoignage divin, et d'une religion plus parfaite fondée sur ce témoignage, il est naturel à la volonté de le désirer du moins conditionnellement; tout objet qui apparaît à l'homme comme convenable ou utile est de nature à exciter son désir. Bien que surnaturel, le témoignage divin ne peut donc se comparer à une pierre qui tomberait dans l'organisme vivant comme quelque chose d'indésirable et d'absolument étranger. — Ce que l'on peut encore raisonnablement demander, c'est β. que toute vérité, pour devenir *notre* vérité, soit vérifiée et contrôlée par notre raison individuelle. Mais c'est précisément ce qui se passe avant la foi chrétienne; car nous n'admettons pas les vérités de foi sans aucune garantie, comme le voulait Guillaume de Paris, et simplement parce que le plus puissant des rois nous les impose, mais nous les admettons sur la garantie intellectuelle de sa science et de sa véracité, et après avoir constaté par des preuves suffisantes qu'il a parlé, que telle doctrine transmise par un intermédiaire humain est bien sa doctrine, sa pensée, son témoignage. Voir plus loin, VI. Dans ces conditions, personne ne peut se plaindre qu'il y ait en nous une « importation » du dehors, comme dit M. Wehrlé, lequel ajoute fort bien : « De donner à entendre que cette nouveauté ne nous apporte rien de nouveau... ou que, n'étant pas *de nous*, elle ne peut être *pour nous* et réclamer droit de cité *chez nous*, c'est ce qu'on ne pourra jamais laisser dire sans protester, c'est ce qui dépasserait certainement la limite que la raison et la foi interdisent également de franchir. » *Revue biblique*, juillet 1905, p. 332. Voir Immanence.

IV. Quelle révélation la foi suppose. — Le concept de la révélation est tellement lié à celui de la foi que le second ne peut être expliqué sans le premier, et d'autre part vient restreindre et limiter le premier. Dans une question aussi difficile et aussi embrouillée de systèmes hétérodoxes, nous suivrons l'ordre qui nous paraît le plus méthodique : 1° concept chrétien de *cette révélation* qui est à la base de l'acte de foi; 2° exposé des systèmes qui ont donné pour base à la foi chrétienne la « révélation naturelle »

sous diverses formes; 3e insuffisance de cette base; 4° suffisance de la révélation « médiate »; 5° rapport des révélations « privées » avec la foi chrétienne.

1° *Concept chrétien de cette révélation qui est à la base de l'acte de foi : la révélation-témoignage.* — Des preuves nombreuses, scripturaires et patristiques, que nous venons de donner, il résulte incontestablement que tout acte de foi chrétienne doit être basé sur un *témoignage de Dieu*, témoignage dont l'*autorité* infaillible est le *motif* de notre foi.

Mais au mot « témoignage » les théologiens scolastiques ont presque substitué celui de « révélation ». Saint Thomas emploie les deux. Pour dire que Dieu se révèle surtout lui-même, bien que révélant aussi des objets accessoires, il dira : *Ipsa* (*Veritas Prima*) *principaliter de se testificatur. Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 8, ad 9um. « Aux objets qui dépassent notre intelligence, dira-t-il encore, nous ne pouvons donner notre assentiment qu'à cause du témoignage d'un autre, *propter testimonium alienum*, et c'est là proprement croire, » a. 9. Mais il dira aussi : « La foi dont nous parlons ne donne jamais son assentiment à un objet, que parce qu'il a été révélé de Dieu, » *quia est a Deo revelatum. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 1. Si, peu à peu, l'usage du terme « révélation » s'est généralisé en théologie, c'est pure affaire de mot; les théologiens, en traitant de la foi, ont toujours entendu par « révélation » le témoignage de Dieu; de là leur insistance sur la « véracité » divine, qualité qui appartient essentiellement à la valeur du témoin et du témoignage; de là cet emploi resté classique du verbe *testari* dans les locutions et les thèses, comme *evidentia in attestante*, *Deus falsa testari nequit*. Parfois même ils nous avertissent explicitement que chez eux « révélation » signifie témoignage; ainsi Lugo : « Nous parlons de la révélation, non pas selon toute l'étendue de ce terme, mais selon qu'il équivaut à un témoignage. » *De fide*, dist. I, n. 197, *Opera*, Paris, 1891, t. I, p. 102. Il faut bien reconnaître que le mot « révélation » est par lui-même plus étendu et plus vague; Dieu se révèle à nous par tous les moyens que nous avons de le connaître : par la nature, par la grâce et par la gloire. Sur cette triple révélation, voir Scheeben, *Dogmatique*, trad. franç., 1877, t. I, c. I, p. 12 sq., 20, 24 sq. Dans le Nouveau Testament, le mot ἀποκάλυψις, révélation, signifie souvent l'apparition du Christ au dernier jugement, ou la révélation céleste de la vision béatifique, la plus splendide des révélations; ainsi Rom., II, 5; VIII, 19; I Cor., I, 7; I Pet., I, 57; IV, 13. Et cependant la révélation directe et éblouissante de la gloire n'a rien de semblable à la voie indirecte du témoignage; le mot « révélation » s'étend donc plus loin que le mot « témoignage », et est moins déterminé. Il peut aussi, dans l'Écriture, signifier la révélation surnaturelle d'ici-bas, qui fait appel à la foi : et alors il est synonyme de « témoignage »; ainsi dans Luc., II, 32; Matth., XI, 25-27; XVI, 17; Gal., I, 12, sans parler de « l'apocalypse » de saint Jean. Apoc., I, 1. En somme, le mot « révélation » se prête par lui-même à plusieurs sens : et nous verrons que les systèmes hétérodoxes ont abusé de cette ambiguïté : raison de plus pour insister sur cette vérité trop peu remarquée d'un certain nombre de catholiques de nos jours, que la « révélation » qui est à la base de la foi chrétienne se distingue par ce qu'elle est un témoignage de Dieu.

Le concile du Vatican emploie toujours le mot « révélation », car les conciles suivent le style qui a prévalu en théologie, mais il a soin de l'expliquer dans le sens d'un *témoignage* de Dieu, lorsque, développant l'autorité de cette révélation, *auctoritas Dei revelantis*, il l'explique par les deux qualités classiques d'un bon *témoin* : *qui nec falli nec fallere potest*. Voir col. 116. Depuis le concile, les modernistes, à la suite des protestants libéraux, ont fait grand abus du mot « révélation » dans ses rapports avec la foi : aussi l'Église a-t-elle vu la nécessité d'expliquer ce mot encore davantage. Dans la définition de la foi, à l'endroit où le Vatican avait dit brièvement : *a* (*Deo*) *revelata, vera esse credimus*..., la profession de foi de Pie X contre le modernisme insiste en ces termes : *Quæ a Deo personali creatore ac domino nostro, dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus*... Ici le mot *revelata*, plus en usage aujourd'hui, mais plus vague, est précisé par les mots explicatifs *dicta, testata*, qui le ramènent à l'idée de « chose attestée », objet d'un « témoignage ». Comme une nappe d'eau se resserre pour entrer dans un canal, ainsi ce concept large et flottant de *révélation* ne peut donc entrer dans l'acte de foi sans se restreindre, sans se ramener au concept très net de *témoignage*. C'est là une vérité féconde en importantes conséquences, dont nous signalerons les principales. On y verra que les erreurs du modernisme viennent de ce qu'on n'a pas compris cette vérité. Mais l'erreur une fois admise sur un point aussi capital conduit aux abîmes. Avant même sa séparation extérieure de l'Église, Tyrrel écrivait à son confident : « Ce n'est pas, comme (ces théologiens) le supposent, sur un ou deux articles du symbole que nous différons; les articles, nous les acceptons tous; mais ce qui est en jeu, c'est le mot *credo*, c'est le sens du mot *vrai* quand on l'applique au dogme, *c'est toute la valeur de la révélation.* » Lettre au baron F. von Hügel, 30 septembre 1904, Miss Petre, *Life of G. Tyrrel*, Londres, 1912, t. II, p. 197.

1re conséquence : la révélation corrélative à l'acte de foi ne doit pas nécessairement contenir du nouveau, de l'imprévu. C'est un témoignage : or, la même chose peut être utilement attestée par plusieurs témoins; ainsi une même vérité aura été attestée par un prophète, puis par le Christ; elle n'était plus nouvelle à la seconde révélation, peut-être pas même à la première, s'il s'agit d'une vérité accessible à la raison naturelle, Denzinger, n. 1786; on pouvait cependant faire alors un acte de foi sur la parole du Christ, c'est-à-dire sur une révélation qui n'apportait pas du nouveau. La nouveauté, l'inédit, n'est pas un élément essentiel du témoignage; et quand même cet élément serait suggéré par l'étymologie du mot « révéler », dévoiler, l'usage d'un mot s'écarte souvent de son étymologie; et quoi qu'il en soit de la révélation dans certains sens de ce mot, nous ne nous occupons ici que de la révélation-témoignage. Certaines définitions de la révélation ne valent donc rien sur le terrain de la foi, qui peuvent être bonnes sur un autre terrain, par exemple, sur celui de l'inspiration de l'Écriture, où l'on a coutume d'opposer, dans l'hagiographe, l' « inspiration » et la « révélation », prise dans un sens particulier. Telle cette définition d'un exégète ancien : *Ea proprie dicta videtur revelatio, qua res abstrusæ omninoque velatæ patefiunt et revelantur.* Serarius, *Prolegomena biblica*, Mayence, 1612, c. IV, q. IV. Et celle-ci d'un exégète moderne : « La révélation, dans le sens propre, est la manifestation surnaturelle d'une vérité jusqu'alors inconnue à celui à qui elle est manifestée. Ainsi, c'est par révélation que les prophètes ont connu l'avenir, » etc. Vigouroux, *Manuel biblique*, *Ancien Testament*, 11e édit., Paris, 1904, t. I, n. 11, p. 44. Quant à nous, comme notre sujet l'exige, nous nous en tenons exclusivement à la théorie de la révélation en tant que corrélative à la foi, et nous renvoyons, pour les autres sens du mot, comme aussi pour la possibilité, la nécessité morale et les critères de la révélation, pour le développement historique de la révélation dans le monde, à l'art. RÉVÉLATION.

Le préjugé, assez répandu, que toute révélation divine, pour être telle, doit apporter au monde de l'inconnu, du neuf, se retrouve, par exemple, dans ces

lignes d'un moderniste : « Le fait que dix siècles peut-être avant Moïse... un souverain oriental, Hammourabi, ait donné à son peuple une loi présentant des analogies avec le vieux code juif, et même supérieure en quelques points, diminuait aux yeux des croyants la certitude d'une révélation divine sur le Sinaï. » Houtin, *Question biblique au XXe siècle*, Paris, 1906, p. 27. Pourquoi voit-on un antagonisme entre ce fait et la certitude d'une révélation sur le Sinaï, sinon parce qu'on imagine dans toute révélation une note essentielle de *nouveauté*, parce qu'on suppose faussement qu'une législation révélée, pour être révélée, doit être entièrement originale et n'avoir rien de commun avec aucune législation humaine préexistante, même la plus sage; conception bizarre, qui condamnerait par avance le divin législateur à se priver des plus pratiques et des plus utiles mesures, pour faire de l'inédit à tout prix !

2e conséquence : la révélation corrélative à la foi vient de l'extérieur. C'est un témoignage, et tout témoignage, même celui de Dieu, nous vient du dehors, comme nous l'avons montré, col. 122. De là ces expressions de Pie X, *externa revelatio*, dans l'encyclique *Pascendi*, Denzinger, n. 2072, 2074; *veritas extrinsecus accepta ex auditu*, dans le serment. Voir col. 84. M. Loisy y a trouvé à redire : « Quant à la *révélation extérieure* que l'on accuse aussi les modernistes de supprimer, c'est peut-être la première fois que, dans un document officiel de l'Église, on en proclame l'existence et la nécessité. Le concile du Vatican parle des *preuves extérieures* de la révélation, mais il ne dit pas que la révélation elle-même soit extérieure. » *Simples réflexions... sur l'encyclique*, Paris, 1908, p. 149. Que le *mot* soit nouveau ou non, la *chose* a été de tout temps dans la tradition catholique; le concile du Vatican n'a pas eu à la proclamer distinctement, pour la bonne raison que de son temps le modernisme n'existait pas; à de nouvelles hérésies il faut opposer de nouvelles précisions et de nouvelles formules. La révélation, lors même qu'elle se fait au dedans, est extérieure, mais seulement *dans son origine* : c'est ce qu'explique le mot *veritas extrinsecus accepta*. A moins d'être panthéiste, il faut bien reconnaître que Dieu est distinct de nous, et que ce qui vient uniquement de lui (par exemple, son témoignage, revêtu de sa divine autorité) ne vient nullement de nous, d'une poussée du dedans, et donc vient du dehors. Du reste, la révélation n'est pas dite « extérieure » en ce sens qu'elle apporterait absolument tout du dehors. Comme l'architecte qui vient bâtir près d'une carrière trouve sur place les matériaux, mais apporte du dehors son idée, son plan, ses ouvriers, en sorte que l'édifice lui-même est pour le pays chose nouvelle et qui vient du dehors : ainsi le témoignage divin, pour entrer dans notre esprit, y prend des concepts préexistants, détachés les uns des autres, qui ne sont pas une vérité, car la vérité pour l'homme n'est pas dans des concepts disjoints, mais dans leur synthèse constructive, dans un énoncé. Par exemple, ces idées éparses : « Dieu, voir, destinée » ne formaient pas une vérité. Quand nous recevons cet énoncé : « Voir Dieu est notre destinée, » quand nous le recevons appuyé sur la garantie divine qui fait toute la force de cette construction, nous avons une vérité nouvelle, et qui nous vient du dehors comme cette garantie elle-même : *veritas extrinsecus accepta*. Il en serait de même dans le témoignage humain. Voir *Études* du 20 avril 1908, p. 176 sq.

Ainsi la révélation n'est pas, comme le voudraient les protestants libéraux et les modernistes, un simple produit de l'esprit qui en est favorisé, mais elle lui arrive du dehors. C'est sans doute pour mieux inculquer aux hommes cette vérité capitale sous des formes sensibles et frappantes que Dieu n'a pas toujours choisi le mode de révélation qui paraît à première vue le plus simple, et qui consiste à produire directement la révélation dans l'âme de ses prophètes, mais qu'il a souvent préféré l'emploi de causes intermédiaires pour accentuer le caractère extrinsèque de la révélation, en leur faisant arriver son message par le monde extérieur. Dans la Bible, parfois le prophète, comme Jeanne d'Arc, entend « des voix ». Ainsi Samuel enfant, et n'ayant pas reçu encore de révélations, est réveillé par un appel qu'il prend pour celui du grand-prêtre, le seul être humain qui fût à sa portée; désabusé par le grand-prêtre lui-même, il ne peut s'empêcher de revenir vers lui quand le phénomène se reproduit; enfin la voix en dit davantage, et il reçoit d'elle la terrible prophétie sur Héli et ses fils. I Reg., III, 4 sq. Une voix miraculeuse apporte aussi le témoignage de Dieu dans le Nouveau Testament. Marc., I, 11; Matth., XVII, 5; Joa., XII, 28; Act., IX, 4. Les apparitions d'anges, qui conversent avec les hommes, sont dans l'Écriture la voie la plus ordinaire des révélations divines. Admettre que la forme visible prise par ces anges était vraiment située dans le monde extérieur et tombait sous les sens, que leurs paroles étaient vraiment prononcées, et que tout ne se réduisait pas à une sorte d'hallucination surnaturelle, c'est admettre une chose très possible en soi, très convenable à la nature de l'homme, et qui ressort du récit des Livres saints qu'il n'y a pas à torturer. Le rationalisme est dans son rôle, quand il regarde *a priori* ces explications de la révélation comme absurdes, et l'existence même des anges comme impossible, sans pouvoir d'ailleurs aucunement prouver cette impossibilité; la raison philosophique elle-même ne voit-elle pas la convenance qu'il y ait, entre Dieu et notre pauvre intelligence liée à la chair, ce degré angélique dans l'échelle des êtres, et la négation des esprits n'est-elle pas plutôt le fait d'un matérialisme grossier, qui n'est même plus à la mode? Et puis, qu'est-ce que cette méthode *a priori*? Mais du moins, que le rationalisme ne vienne pas avec M. Loisy nous parler du « Dieu anthropomorphe » de l'encyclique, ni tourner en ridicule « les conversations de l'Éternel avec Abraham. » *Simples réflexions*, p. 56, 149. Ce n'est en aucune façon admettre un Dieu anthropomorphe, que d'admettre un ange apparaissant visiblement à Abraham, seul ou avec deux compagnons, et représentant « le Seigneur », dont il prend parfois le nom dans la Bible parce qu'il le représente. Mais ce qui est plus regrettable, c'est que des catholiques, effrayés par ce vain épouvantail d'« anthropomorphisme », étourdis par ce grand mot grec, abandonnent le sens naturel et l'exégèse traditionnelle des Livres saints. Ne voient-ils pas qu'ils diminuent la révélation? Ce n'est pas sans motif que Dieu lui a donné un appareil extérieur fortement marqué, pour faire mieux saisir à tous qu'elle vient du dehors, qu'elle n'est pas une simple évolution de notre nature intellectuelle, mais un don transcendant, un témoignage divin s'adressant à la foi. Ne voient-ils pas qu'ils font le jeu du modernisme, qui ne ramène la révélation à l'intérieur de l'âme que pour arriver plus facilement à tout expliquer par l'immanence, par la poussée du dedans, et qui aime à pêcher, dans l'eau trouble du subconscient, des faits anormaux et des phénomènes mystiques?

3e conséquence : la révélation corrélative à la foi, quand elle se passe tout entière à l'intérieur de l'âme, ne consiste pas seulement en ce que Dieu, par une opération surnaturelle, fait produire à l'intelligence un énoncé et lui montre une vérité : il faut qu'il fasse voir en même temps par la même action surnaturelle (ce qui d'ailleurs ne lui coûte pas davantage) que cet énoncé exprime sa pensée à lui, qu'il s'en porte garant ;

il faut que la vérité de cet énoncé apparaisse comme reposant sur le témoignage divin. Sans cela, l'âme ne recevrait pas le témoignage de Dieu, et, tout en admettant le vrai, ne l'admettrait pas par un acte de foi; Dieu lui ferait voir une chose, mais ne lui ferait pas voir sa pensée sur cette chose, et par conséquent ne lui parlerait même pas, puisque la parole consiste essentiellement à exprimer la pensée, comme dit saint Thomas : *Nihil est aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare. Sum. theol.*, I[a], q. CVII, a. 1. Et quand même la *parole* pourrait consister parfois à montrer des objets sans montrer sa pensée, en tout cas, le *témoignage* ne le pourrait certainement pas; or, la révélation qui est à la base de la foi n'est pas seulement une parole, mais un témoignage. Mais si Dieu, par son opération surnaturelle dans l'âme, en lui faisant porter un jugement sur un objet, lui donne l'assurance que ce jugement représente la pensée de Dieu même sur cet objet, et, lui rappelant l'infaillibilité de la pensée divine, fait ainsi appel à sa foi, alors, bien que l'oreille du corps ne perçoive aucun son, la vérité reçue peut encore être dite *accepta ex auditu*, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a]II[æ], q. V, a. 1, ad 3[um]; l'âme entend à sa manière Dieu parler, témoigner, et c'est grâce à la parole et au témoignage de Dieu qu'elle accepte cette conception des choses comme vraie, si elle l'accepte; et ainsi peut se faire un acte de foi divine. — Sur ces conditions requises pour qu'une action surnaturelle de Dieu dans l'âme soit au sens propre une parole de Dieu, un témoignage de Dieu, voir Lugo, *De fide*, dist. I, n. 197, p. 101. Il y fait observer, par exemple, que la science infuse peut bien être regardée en quelque sorte comme une « révélation », à cause du sens très ample de ce mot : *Quæ cognosceret per scientiam infusam, aliquo modo diceretur scire per revelationem*; mais ce n'est pas la révélation corrélative à la foi, suffisante à l'acte de foi; et pourquoi? parce que ce n'est pas une parole de Dieu. Pour qu'il y ait parole, il faut que l'on tende directement à manifester sa pensée; or Dieu, en opérant surnaturellement dans l'intelligence d'Adam, par exemple, dès le premier instant de sa création, en lui donnant un ensemble de connaissances qui convenait à sa situation, en mettant dans son âme et dans son cerveau les modifications que, suivant les lois du développement psychologique ordinaire, il aurait mis bien du temps à acquérir, en lui donnant ainsi une science infuse, avait simplement l'intention de l'empêcher de traîner une misérable existence, contraire à son heureuse destinée, et non pas l'intention de lui manifester par ces connaissances sa propre pensée, l'intention de lui *parler*. Voir ADAM, t. I, col. 370, 371. Dès lors que ce n'était pas là une parole de Dieu, la question de véracité divine ne se posait même pas, *non est veracitas nisi in locutione*, la véracité n'est-elle pas une conformité de la parole avec la pensée? Ce n'est donc pas sur la véracité divine qu'Adam appuyait alors sa certitude; il admettait simplement les objets de sa science infuse parce qu'il les voyait ainsi; il n'y avait alors ni témoignage du côté de Dieu ni foi du côté de l'homme : *ad objectum fidei requiritur locutio Dei, quia fundatur in veracitate Dei.* Lugo, *loc. cit.* Qu'il y ait eu par ailleurs de véritables témoignages de Dieu donnés au premier homme, nous n'avons garde de le nier, mais c'était alors quelque chose de très différent de la science infuse.

Il ne suffit donc pas, pour expliquer la révélation corrélative à la foi, de décrire les opérations surnaturelles par lesquelles Dieu peut amener intérieurement un prophète à former un jugement, comme les a décrites, d'après saint Thomas, le P. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, leçon II, *La révélation*, n. 3, Paris, 1910, p. 57 sq. Il faut encore, si l'on veut que Dieu *parle* à ce prophète, ou nous *parle* par son intermédiaire, et que ce prophète puisse affirmer comme dans l'Écriture : *Hæc dicit Dominus*, il faut que Dieu lui fasse connaître son intention de manifester sa pensée sur les choses, qu'il interpose son témoignage et sa véracité divine, qu'il fasse appel à la foi ou du prophète ou du moins de ceux á qui il l'envoie. Si saint Thomas lui-même ne met pas ce point délicat plus en relief dans ses questions sur la prophétie, c'est qu'alors il ne restreint pas son étude, comme nous, á cette révélation qui est à la base de l'acte de foi divine, et qu'il traite du charisme prophétique dans toute son ampleur. « La révélation prophétique, dit-il, s'étend soit aux futurs événements humains, soit aux choses divines; et *non seulement aux choses divines qui sont l'objet de notre foi*, mais encore à d'autres mystères plus relevés communiqués aux parfaits » (dans les phénomènes de la mystique). Il ajoute que cette révélation dont il parle renferme le *discernement des esprits*, ce don surnaturel qui, dans les pensées se présentant aux âmes pieuses, leur fait distinguer (sinon avec certitude, du moins avec probabilité, et sans pouvoir faire là-dessus un acte de foi) ce qui est inspiration des bons anges et illusion du démon. *Sum. theol.*, II[a]II[æ], q. CLXXI, préface avant l'art. 1. On voit que plusieurs des formes de la « révélation prophétique » dont parle saint Thomas sont, par défaut de certitude, insuffisantes à fonder un acte de foi divine. Lui-même le fait remarquer à propos de cette forme qu'il appelle l' « instinct » prophétique. Avec ce don, le prophète « parfois ne peut pas pleinement discerner si sa pensée vient d'un instinct divin, ou de son esprit propre. » Au contraire, quand par le canal d'une révélation prophétique Dieu veut adresser la parole aux hommes et faire appel à leur foi, alors « le prophète a une très grande certitude qu'il se passe en lui une révélation divine..., autrement, s'il n'en avait pas lui-même la certitude, la foi (chrétienne), qui s'appuie sur les paroles des prophètes, ne serait pas certaine, » a. 5. Si elle n'était pas certaine, elle ne serait pas la foi; Dieu se contredirait voulant la foi et n'en donnant pas les moyens. Du reste, Dieu, par ces révélations dont parle saint Thomas et qui sont de toute sorte, souvent ne se propose pas d'obtenir l'acte de foi, mais seulement d'éclairer l'âme d'une demi-lumière, de la consoler ou de l'éprouver, comme il arrive dans les voies extraordinaires des mystiques. Et même quand la révélation prophétique est destinée à amener les autres à la foi, il n'est pas toujours nécessaire que le prophète puisse faire lui-même un acte de foi sur ce qu'il annonce; peut-être la connaissance prophétique, intellectuellement plus parfaite, remplacera-t-elle pour lui sur ce point la connaissance de foi. Nous voyons une chose semblable dans les anges, quand Dieu les envoie et par eux fait appel à la foi des hommes; l'ange Gabriel fait appel à la foi de Marie, mais lui-même ne peut faire un acte de foi; n'est-il pas dans l'état de béatitude où la foi n'existe plus, et ce qu'il annonce, ne le voit-il pas dans la suprême révélation de la vision intuitive de Dieu, et non dans l'obscurité d'un témoignage divin et d'un acte de foi?

Cette supposition de Tyrrel n'est donc pas vraie dans sa généralité : « Je présume que ceux qui reçoivent les premiers une révélation divine sont capables de foi dans toute l'acception du mot, bien qu'ils aient pu acquérir la vérité *sine prædicante*, par une vision intérieure. » Dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1907, p. 501. Tyrrel ne dit cela que pour arriver à baser toujours la foi sur une vision intérieure, sur une expérience mystique, et finalement à la confondre avec cette expérience. Aussi ajoute-t-il (afin d'écarter toute révélation autre qu'une vision inté-

rieure) qu'il ne faut pas imaginer ce don de la révélation « comme venant d'un dehors local ou spatial, à la manière d'un message qui nous arriverait par les sens externes, » et il se moque de la révélation « qui se fait entendre du haut des nuages. » *Loc. cit.* Puis il ajoute sans aucune preuve : « La révélation vient du dedans; elle est individuelle et incommunicable. » Recevoir par l'intermédiaire de l'Église la doctrine, que Dieu a révélée autrefois, ce n'est donc pas recevoir la révélation corrélative à la foi; pour lui, cette révélation est exclusivement intérieure et incommunicable : « On peut admettre intellectuellement toute la doctrine apologétique et théologique de l'Église, et néanmoins *par manque de cette révélation intérieure*, n'avoir pas plus de foi qu'un chien. » *Loc. cit.*, p. 502. Ces aberrations montrent le danger qu'il y a à ramener la révélation à un prophétisme tout intérieur et à une communication de Dieu à l'âme sans aucun intermédiaire, ce que n'a pas fait saint Thomas dans ses questions sur la prophétie, puisqu'il a un article pour affirmer que la révélation prophétique se fait par les anges, q. CLXXII, a. 2. Elles montrent aussi le danger qu'il y a à ne pas prendre la révélation corrélative à la foi pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour un témoignage de Dieu. Si Tyrrel avait compris qu'elle est un témoignage, il n'aurait pas dit qu'elle « vient du dedans », ni qu'elle est « incommunicable ». Un témoignage est si bien communicable par la parole ou l'écriture que toute l'histoire est fondée sur d'anciens témoignages, transmis par l'historien qui les a recueillis. Si la révélation corrélative à la foi est un témoignage de Dieu, je puis, grâce à une transmission historique, la recevoir aujourd'hui, sans aucune « vision intérieure » et faire sur cette révélation un acte de foi. Mais, dit Tyrrel, vous ne pouvez faire un acte de foi, d'après les Pères, sans un *pius credulitatis affectus*, sans une « illumination surnaturelle ». *Loc. cit.*, p. 503. C'est vrai : il faut la grâce de Dieu pour faire un acte de foi; mais cette grâce n'est nullement une révélation, comme vous le dites; cette grâce est invisible, indiscernable, du moins ordinairement; ce n'est donc pas une « vision intérieure », encore moins un témoignage de Dieu. J'y trouve un secours pour agir, et non pas une raison de croire ni surtout un motif où intervienne la véracité de Dieu. La révélation sur laquelle est basée la foi, étant un témoignage où la véracité de Dieu est engagée, ne peut donc aucunement consister dans le *pius credulitatis affectus* ou désir de croire, ni dans cette *illuminatio Spiritus Sancti* ou *inspiratio* qui doit précéder non seulement l'acte de foi, mais encore tous les actes salutaires, tous les actes méritoires des fidèles, d'après le concile d'Orange, can. 7, Denzinger, n. 180, et celui de Trente, sess. VI, can. 3. Denzinger, n. 813. Nous n'avons pourtant pas une révélation, chaque fois que nous faisons une bonne action, méritoire devant Dieu ! Reste donc que cette révélation sur laquelle est basée notre foi consiste uniquement dans cet ancien témoignage de Dieu, historiquement transmis jusqu'à nous, lequel nous recevons par la foi sans aucune « vision », sans aucun phénomène extraordinaire comme ceux des prophètes et des mystiques. Cf. *Études* du 5 avril 1908, p. 39-41.

4e conséquence : la révélation corrélative à la foi contient des énoncés, des affirmations divines, et ces énoncés sont l'objet direct de notre foi. Dans tout témoignage, l'objet attesté, l'objet que l'on croit sur la parole du témoin ou des témoins, c'est nécessairement un énoncé, une formule, une proposition : « J'ai vu commettre tel meurtre. Les sources du Nil sont à tel endroit. » Donc la révélation qui s'adresse à notre foi, et notre foi elle-même, ces deux choses corrélatives, doivent avoir pour objet direct un énoncé, comme : « Jésus nous a rachetés; nous ressusciterons. » C'est pourquoi le verbe « croire » dans l'Écriture a souvent pour complément grammatical une proposition, bien que cette proposition puisse ailleurs être brièvement rendue par des équivalents plus vagues. Voir col. 63. Dieu témoigne : c'est un jugement tout fait qui nous arrive, un énoncé sur les choses de ce monde ou celles de l'autre vie; à ce jugement nous conformons le nôtre, nous acceptons les vues de Dieu, nous croyons ce qu'il dit parce que c'est lui qui le dit, voilà la foi. Les protestants antidogmatiques et agnostiques, et après eux les modernistes, ont donc tort de dire que la foi chrétienne a pour objet la chose en soi et non la formule, laquelle ne serait qu'un produit de notre esprit, un pur symbole de l'inconnaissable; c'est à cet inconnaissable seul que tendrait notre foi, c'est lui seul qui serait vaguement révélé. « C'est des *choses* qu'il y a révélation, dit Tyrrel, et non de mots ou de symboles de choses. » *Loc. cit.*, p. 501. Non, la formule même, que vous appelez « symbole de chose », appartient au donné révélé; c'est bien sur la formule, sur l'énoncé, que portent et la révélation divine et notre foi. Quant à la chose en soi, elle aussi est objet de révélation et de foi, mais moins directement, et par l'intermédiaire de l'énoncé que Dieu nous a donné; c'est à elle comme à un dernier terme que la formule nous conduit, mais en nous la faisant connaître, et non pas en nous donnant un pur symbole d'une chose inconnaissable. « Si nous formons des énoncés, *enuntiabilia*, dit saint Thomas, ce n'est que pour *connaître* par eux les choses elles-mêmes, qu'il s'agisse de la science ou de la foi. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 2, ad 2um. L'énoncé n'étant qu'un moyen d'atteindre la chose en soi, dernier terme de l'intellect, on peut réserver à celle-ci le nom d' « objet de la foi » à un titre spécial. Mais il ne faudrait pas avoir l'air d'exclure les énoncés, en disant, par exemple : « Les propositions de la foi ne sont pas l'objet de la foi, » dom A. Lefebvre, *L'acte de foi d'après la doctrine de S. Thomas*, 2e édit., 1904, p. 276, ce qui ne pourrait se justifier que par une figure de style, une antonomase, dont le sens serait : Les propositions de la foi ne sont pas l'objet *par excellence* de la foi. Or, il est à craindre, surtout à une époque de modernisme, que ce style figuré ne soit mal compris, et ne donne lieu à une exclusion erronée. Et saint Thomas dit formellement : *Objectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo...est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo... objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 2. Et ailleurs : *Alii dixerunt quod... fides non est de enuntiabili, sed de re... Sed hoc falsum apparet : quia cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Quæst. disp., De veritate*, q. XIV, a. 12. *Croire* ne peut porter que sur un énoncé, sur cette synthèse du sujet et de l'attribut que saint Thomas appelle *compositio*. Il n'est d'ailleurs pas exact de donner seulement « les choses » comme objet aux sciences : les sciences physiques et mathématiques n'ont-elles pas pour objet direct les lois qui sont des énoncés, les théorèmes, les formules algébriques, etc.? Tout cela a une vraie valeur *objective*, en restant mêlé de subjectif, car l'énoncé plus ou moins complexe, comme le remarque saint Thomas, est pour l'homme sa manière subjective et nécessaire de connaître les réalités, même la réalité divine parfaitement simple. *Loc. cit.* La révélation d'ici-bas s'adapte à cette manière de connaître; la vision intuitive de Dieu n'aura plus besoin de cet intermédiaire de la formule. « Dans la vision de la patrie, ajoute-t-il, nous verrons Dieu comme il est en lui-même. I Joa., III, 2. Aussi cette vision ne se fera point par manière d'énoncé, mais par manière de simple intelligence. Mais la foi ne saisit pas Dieu, Vérité première, comme

il est en lui-même; on ne peut donc, de ce qui se passe dans la vision, conclure à ce qui se passe dans la foi. » *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 2, ad 3um. Ainsi la révélation céleste diffère de la révélation terrestre objet de notre foi; la première, du reste, n'est pas un témoignage comme la seconde. Ces lignes écrites, nous avons retrouvé une semblable critique de ce passage de dom Lefebvre chez le professeur Bartmann, de Paderborn, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, Introduction, c. II, § 10, n. 2, p. 56.

La foi chrétienne ne traite donc pas toute formule en simple accessoire plus ou moins utile, mais elle adhère à certains énoncés, comme à son objet propre et direct, parce qu'ils sont révélés; et Pie X a condamné cette théorie symboliste et moderniste : « Le croyant ne doit point adhérer précisément à la formule, en tant que formule, mais en user purement pour atteindre à la vérité absolue, que la formule... fait effort pour exprimer, sans y parvenir jamais... Le croyant doit employer ces formules dans la mesure où elles peuvent lui servir, » etc. Encyclique *Pascendi*, édit. des *Questions actuelles*, p. 27; Denzinger, n. 2087. Erreur des plus graves, soit en elle-même, soit à cause de ses conséquences, qui sont la fausse évolution et le mépris des dogmes : « Ainsi est ouverte la voie à la variation substantielle des dogmes. Étant donné le caractère si précaire et si instable des formules dogmatiques, on comprend à merveille que les modernistes les aient en si mince estime, s'ils ne les méprisent ouvertement. » *Op. cit.*, p. 17; Denzinger, n. 2079, 2080. Ces passages de l'encyclique visent spécialement M. Loisy, qui avait écrit : « Le fidèle adhère d'intention à la vérité pleine et absolue que figure la formule imparfaite et relative. Adhérer à la formule comme telle, d'un assentiment de foi divine, serait adhérer à ses imperfections inévitables, la proclamer imperfectible et adéquate, bien qu'elle soit inadéquate et imparfaite. » *Autour d'un petit livre*, 1904, p. 206. Il ajoute, après l'encyclique : « Va-t-on maintenant enseigner que l'on doit croire à la formule comme telle, en la tenant pour la perfection de la vérité même, en sorte que celui qui en entend la signification verbale participe directement et pleinement à la science de Dieu? » *Simples réflexions sur l'encyclique*, 1908, p. 177. On voit ici que M. Loisy n'avait pas l'idée de ce qu'est « l'assentiment de foi divine », dont il parlait. S'il avait compris ce terme théologique, s'il avait réfléchi que c'est pour les catholiques un assentiment intellectuel basé sur un témoignage de Dieu, il aurait vu que, tout témoignage se faisant par manière d'énoncé, c'est à cet énoncé comme tel qu'adhèrent ceux qui croient sur la parole du témoin; ils y adhèrent, c'est-à-dire ils le tiennent pour vrai, sans pour cela prétendre « participer directement et pleinement à la science de Dieu. » Quand on ne connaît que par témoignage, on ne participe jamais que partiellement et indirectement à la science et à l'expérience personnelle du témoin. Un savant célèbre atteste qu'il a fait telle expérience, répétée dans différentes conditions, et qu'il est arrivé à une loi physique exprimée par telle formule; le public adhère à la formule sans prétendre par là « participer directement et pleinement à la science » de celui dont l'autorité, sans autre preuve, lui fait admettre cette formule, cet énoncé; et il sait bien que la science humaine est perfectible, que là même où elle est sans erreur elle n'est pas sans lacunes, que ses formules les plus vraies sont « inadéquates » parce qu'elles ne disent pas tout sur la réalité; et nous en disons autant des énoncés de la révélation, tout en adhérant à leur vérité. Qu'est-ce enfin que cette « adhésion *d'intention* » donnée par M. Loisy « à la vérité pleine et absolue que *figure* la formule, » à la « réalité de l'objet » qui reste inconnaissable, sinon un bon vouloir, un acte d'adoration, la « consécration à Dieu » de M. Ménégoz et de ses « fidéistes », ce vague sentiment par où le modernisme rejoint le protestantisme libéral, et qui, nous l'avons vu, n'est la « foi » ni d'après l'Écriture et les Pères, ni même d'après M. Loisy, qui défend les modernistes d'avoir dit que la foi est purement une émotion, une affection. Voir col. 106.

5e *conséquence :* les énoncés de la révélation n'ont pas pour caractère essentiel de se réduire à des règles de conduite (comme l'a pensé M. Le Roy, voir DOGME, t. IV, col. 1586). La révélation est un témoignage de Dieu. Parmi les objets que Dieu peut nous attester, il y a sans doute ses volontés souveraines, les préceptes qu'il nous impose, et dans ce cas l'énoncé révélé prend le caractère d'une règle pratique. Mais le témoignage, de sa nature, ne consiste pas à n'attester que des volontés et des préceptes; le témoignage humain porte même le plus souvent sur des faits qui n'ont rien de commun avec un précepte, ou sur des doctrines spéculatives dont témoignent les savants, et que le public accepte sur leur parole; de même la révélation chrétienne, outre les préceptes, contient des faits et des doctrines qu'on ne peut, sans la violence d'une exégèse intolérable, transformer en règles pratiques. Par exemple, l'énoncé catégorique : « Jésus est réellement présent dans l'eucharistie » ne peut se réduire à cette règle : « *Agissez comme si* Jésus était réellement présent dans l'eucharistie. » D'ailleurs l'*auctoritas Dei revelantis*, motif de la foi, ne signifie pas l'autorité du supérieur qui donne des ordres, mais l'autorité du témoin, et par suite la foi n'est pas une simple obéissance de volonté et d'action, mais une croyance. Voir col. 116. Aussi l'Église a-t-elle condamné la proposition suivante : « Les dogmes de la foi sont à retenir seulement dans leur sens pratique, c'est-à-dire comme règle obligatoire de conduite, non comme règle de croyance. » Décret *Lamentabili*, prop. 26, Denzinger-Bannwart, n. 2026.

Le caractère abstrait de certains énoncés révélés, des formules dogmatiques de l'Église qui viennent les préciser et de l'étude théologique qui semble encore les refroidir et les dessécher, ne les empêchent pas d'avoir une influence salutaire et nécessaire sur la vie religieuse du chrétien. « La science théologique, dit Newman, étant l'exercice de l'intellect sur les *credenda* de la révélation, est dans la nature, est excellente et nécessaire, bien qu'elle ne tende pas directement à la dévotion. Elle est dans la nature, parce que l'intelligence est une de nos plus hautes facultés; excellente, parce que c'est notre devoir de développer nos facultés avec plénitude; nécessaire, parce que, si nous n'appliquons pas à la vérité révélée notre intellect avec justesse, d'autres y exerceront le leur de travers, » etc. *Grammar of assent*, Londres, 1895, Ire partie, c. V, § 3, p. 147. La valeur des énoncés dogmatiques abstraits pour atteindre le réel, leur utilité même pour la vie chrétienne et la dévotion, est bien développée contre le modernisme par le P. Chossat, voir DIEU, t. IV, col. 815 sq.; par le P. de Poulpiquet, *Le dogme*, Paris, 1912, c. I, p. 27 sq. Diverses objections modernistes contre la part que fait l'Église aux énoncés et aux dogmes ont été réfutées à l'art. DOGME, t. IV, col. 1591-1596.

6e *conséquence :* les énoncés de la révélation sont immuables; ils ne peuvent, par l'effet du développement des idées ou par l'action des savants, subir une telle évolution qu'ils arrivent à nier ce qu'ils affirmaient. La révélation est un témoignage de Dieu. Or personne ne peut faire varier le témoignage même faillible d'un autre, ni surtout le faire passer de l'affirmative à la négative. Que dirait-on d'un greffier de tribunal, qui changerait le contenu d'une dépo-

sition, sous prétexte de la rapprocher de la vérité telle qu'il l'entend lui-même? En histoire, le témoignage d'un chroniqueur ou d'un savant d'autrefois doit rester ce qu'il est; nul n'a le droit de faire dire au témoin autre chose que ce qu'il a dit; pas même au nom du développement des idées et du progrès des sciences, on n'a le droit de remanier son témoignage, de toucher à son texte authentique et certain. Il se peut parfois qu'une mauvaise copie ou une mauvaise version en ait été adoptée, et que la critique ramène au texte authentique; il se peut que la pensée soit exprimée d'une manière obscure, et que beaucoup l'aient prise à contre sens; alors il peut y avoir progrès dans l'intelligence du texte, mais la pensée était dès le commencement telle qu'on la découvre enfin, elle n'a pas changé en elle-même. Si le modernisme avait compris que la révélation est un témoignage, comme le Christ l'a dit lui-même, l'Église n'aurait pas eu besoin de condamner cette proposition : « Le Christ n'a pas enseigné un corps déterminé de doctrine, applicable à tous les temps et à tous les hommes, mais il a plutôt inauguré un certain mouvement religieux adapté ou qui doit être adapté à la diversité des temps et des lieux. » Décret *Lamentabili*, prop. 59, édit. des *Questions actuelles*, p. XIII; Denzinger-Bannwart, n. 2059. Un témoignage n'est pas un mouvement qu'on lance, c'est un monument qu'on pose; aussi l'on dit : les « monuments » de l'histoire. Lorsque certaines paroles de Dieu sont obscures, l'Église peut en définir le sens; et quand elle l'a fait, il n'y a pas à lui demander d'adopter ensuite le sens contraire : étant infaillible, elle n'a pu se tromper sur le vrai sens. De là l'immutabilité du « dogme », c'est-à-dire de l'énoncé fait par l'Église d'une vérité révélée. Le concile du Vatican, à l'occasion des erreurs de Günther, avait déjà expliqué tout cela : « La doctrine de foi, que Dieu a révélée, n'a pas été livrée aux hommes comme un système philosophique à perfectionner, mais elle a été confiée à l'épouse du Christ comme un dépôt divin qu'elle devait garder fidèlement et déclarer infailliblement. C'est pourquoi on doit conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens une fois déclaré par l'Église, » etc. Sess. III, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1800. Cf. can. 3, n. 1818. Enfin le serment de Pie X contre le modernisme nous fait dire : *Prorsus rejicio hæreticum commentum evolutionis dogmatum, ab uno in alium sensum transeuntium, diversum ab eo quem prius habuit Ecclesia.* Voir *Acta apostolicæ sedis*, Rome, 1910, p. 670; Denzinger, 11e édit., 1911, n. 2145. L'immutabilité, nous l'avons vu, est une propriété *absolument nécessaire* du témoignage de Dieu, et conséquemment du dogme. On étend parfois cette expression « immutabilité du dogme » à une propriété *contingente* de la révélation chrétienne, et qui n'appartient pas à l'Ancien Testament, mais seulement au Nouveau; elle consiste en ce que la révélation ne s'augmente plus de nouveaux apports divins, depuis la mort des apôtres; c'est en ce sens qu'il est parlé de l' « immutabilité des dogmes » à l'art. DOGME, col. 1599 sq. La « mutabilité des formules dogmatiques » qu'on y admet, col. 1603 sq., regarde l'emploi de nouveaux *mots*, mais ne dit point que l'Église ait jamais contredit réellement ce qu'elle avait *énoncé* d'abord; au contraire, on y maintient qu'elle n'a jamais porté atteinte à « l'identité substantielle du dogme, » col. 1601.

7e conséquence : la méthode à suivre, quand on traite de la révélation dans ses rapports avec la foi. Les nouvelles erreurs ont rendu nécessaire une plus sévère méthode, qui ne se perde pas dans les détails secondaires et insiste sur les points importants. Nous tenterons de l'esquisser à grands traits :

a) Avant tout, parmi les nombreux phénomènes, même surnaturels, qui pourraient à la rigueur recevoir le nom de révélation, il faut distinguer et séparer du reste la révélation *corrélative à la foi*, celle qui peut suffire d'objet à un acte de foi chrétienne et salutaire; c'est la seule que le concile du Vatican entende sous le nom de révélation; il prend toujours « la révélation » en fonction de la foi. Ne nous noyons donc pas, avec certains modernistes, dans des phénomènes mystiques qui ne peuvent servir de base à la foi, parce qu'ils sont ou purement émotionnels, ou d'un caractère intellectuel trop vague, sans aucun énoncé, sans aucune certitude, ou enfin d'une origine problématique, et douteusement divine, quoiqu'ils puissent provenir de l'opération surnaturelle de Dieu, qui par eux se propose d'atteindre diverses fins, mais non pas celle de baser un acte de foi.

b) Cette révélation corrélative à la foi, il faut établir qu'elle n'est pas autre chose qu'un *témoignage de Dieu* et tirer de cette vérité les conséquences principales. Voir plus haut, col. 123 sq.

c) Puisqu'un témoignage est communicable et transmissible, puisque Dieu a voulu que le sien fût communiqué à toutes les générations, puisqu'il a exigé de tous les chrétiens l'acte de foi basé sur ce témoignage même, et ayant pour motif l'autorité du témoin qui ne peut ni se tromper ni nous tromper nous-mêmes nous recevons aujourd'hui une vraie révélation, c'est-à-dire cette révélation-témoignage faite aussi pour nous, et qui nous parvient soit par la voie historique ordinaire, soit surtout par l'Église qui en a la garde. Il paraît donc raisonnable, quand on étudie la révélation corrélative à la foi, de commencer par ce qui nous touche de plus près, c'est-à-dire par la réception en nous de cette ancienne révélation, d'autant plus que c'est le cas ordinaire pour tous les siècles, le cas vraiment pratique pour la foi. Cette réception, c'est-à-dire l'acceptation de certains énoncés comme autrefois révélés, se fait avec le secours de Dieu, mais ordinairement sans aucun phénomène anormal ou miraculeux, ce qui en simplifie l'étude, et accentue la distinction entre la révélation au sens strict et les voies extraordinaires de la mystique, qui n'ont rien à faire ici. Il faut seulement que l'origine divine de ces énoncés ait été constatée, avant le premier acte de foi : ce qui se fait au moyen des motifs de crédibilité dont nous parlerons plus loin et dont s'occupe l'apologétique.

d) Il faut distinguer soigneusement deux choses : *a.* le *fait* de cette origine divine des énoncés chrétiens, suffisamment constaté au moyen des motifs de crédibilité; *b.* la *modalité* de ce fait. Cette modalité est chose accidentelle et diverse, et en variant elle ne change rien à l'essentiel de la révélation, ni de l'acte de foi. Dieu nous a parlé par les prophètes et les hagiographes de l'Ancien Testament, par le Christ, par les apôtres; quel que soit l'instrument humain dont il se soit servi, que cet instrument soit hypostatiquement uni à la divinité, comme dans le Christ, ou qu'il ne le soit pas, c'est toujours le même témoignage divin, motif unique de la même foi. On peut d'ailleurs être assuré de l'existence d'un fait, sans connaître le mode de sa genèse. Aussi l'étude de la révélation intérieure et immédiate, et de tout ce qui peut se passer dans l'âme du prophète ou de l'hagiographe inspiré, est-elle ici chose secondaire et même négligeable. Quand nous ignorerions *comment* se passent ces phénomènes internes que nous n'avons jamais expérimentés, ne nous suffirait-il pas de savoir que le tout-puissant, le créateur de l'intelligence humaine, n'est pas à court de moyens pour éclairer intérieurement un prophète, quand il le veut? Et notre ignorance du *mode* nous empêcherait-elle de reconnaître, par les motifs de crédibilité, le *fait* lui-même, c'est-à-dire

qu'il y a eu révélation? Au reste, le prophétisme intérieur n'est pas la seule origine possible de la révélation divine. Les patriarches et les prophètes ont reçu la révélation très simplement par les sens extérieurs, quand elle leur venait par des anges prenant une forme visible, ou même sans forme visible, formant dans l'air les ondulations d'une voix miraculeuse. Les apôtres ont reçu la révélation chrétienne en majeure partie, des lèvres du Christ, qui leur parlait comme on parle d'homme à homme, et dont ils nous ont transmis les enseignements. Il nous a toujours semblé que l'on exagérait de nos jours la préoccupation du prophétisme intérieur quand il s'agit de révélation, et nous sommes heureux de retrouver la même pensée dans une note ajoutée par le P. Janvier à ses conférences sur la foi : « Le *mode* de la révélation peut se présenter sous différentes formes. Ce qui importe, c'est la communication et non le mode dont Dieu se sert pour nous l'assurer. La manifestation divine peut se faire par l'intermédiaire de signes extérieurs ou par une inspiration purement intérieure. Aujourd'hui, beaucoup ont une tendance à supprimer le premier mode pour s'en tenir uniquement au second. Il y a là une exagération certaine et une concession regrettable faite au subjectivisme. La connaissance de l'homme débute par les sens, et l'on serait bien embarrassé pour prouver qu'il est plus facile de l'instruire sans frapper ses sens extérieurs qu'en les frappant. » *Conférences de Notre-Dame de de Paris, La foi*, carême 1911, 2e édit., note 2 de la IIe conférence, p. 383.

On dira peut-être que remonter des prophètes aux anges qui leur parlaient, ou des apôtres au Christ qui les instruisait, ce n'est que déplacer la difficulté : ne retrouvons-nous pas alors dans le Christ et dans les anges ces phénomènes intérieurs du prophétisme dont nous voulions éviter l'explication, en sorte que toute révélation en dépend nécessairement? Je réponds que nous ne les y retrouvons pas, et que cette dépendance nécessaire n'existe pas. Comment, en effet, le Christ en tant qu'homme puisait-il la révélation aux sources de la divinité? Non point par les complications du prophétisme et sa demi-lumière condamnée à disparaître au ciel, I Cor., XIII, 8-11; mais par la vision intuitive de Dieu, dont son âme jouissait déjà dans sa vie mortelle, d'après le sentiment unanime des théologiens. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. IX, a. 2; q. X. De même pour les anges, qui ont la vision intuitive. Matth., XVIII, 10. On voit qu'un des modes (et le principal) de la transmission du témoignage divin a consisté en ceci, que la vision intuitive, cette suréminente « révélation » possédée par le Christ et les anges, a déversé de sa plénitude sur des hommes qui n'en jouissaient pas encore pour leur faire partager quelque chose de son objet par la voie moins parfaite du témoignage, mais d'un témoignage divin, car Dieu témoignait avec son envoyé et parlait par sa bouche.

2° *Exposé des systèmes qui ont donné pour base à la foi chrétienne la « révélation naturelle » sous diverses formes.* — Dès le XVIIIe siècle, des protestants gagnés au rationalisme, ennemis du miracle et du surnaturel, cherchèrent à rester malgré cela dans les Églises protestantes, et à garder à leur manière les concepts chrétiens de foi et de révélation, en honneur dans ces Églises, et chers aux protestants conservateurs avec lesquels ils voulaient rester en communion, à peu près comme les modernistes de nos jours ont cherché à rester dans l'Église, et en ont gardé le langage avec un sens tout différent. Ces protestants donnaient pour toute base à la foi du chrétien ce qu'on peut appeler la « révélation naturelle ». Mais comme on peut entendre sous ce terme un peu vague divers phénomènes moraux ou religieux, les uns s'attachèrent à tel de ces phénomènes, les autres à un autre. Énumérons ces diverses formes de la révélation naturelle, avec les systèmes qui s'y sont rattachés.

1. *L'idéal moral.* — Kant, en ennemi déclaré du surnaturel, rejette *a priori* « une triple foi erronée » : la foi aux miracles, la foi aux mystères, la foi à l'efficacité surnaturelle des sacrements. Seule, la foi au Fils de Dieu *comme idéal moral de l'humanité* a une valeur religieuse : croire ainsi au Christ, c'est vouloir, à son exemple, réaliser en soi l'idéal moral : foi utile et pratique, parce qu'elle contient le principe d'une vie morale et heureuse. Kant, *La religion dans les limites de la raison*, trad. Lortet, 1842. Cf. Senger, *Kant's Lehre vom Glauben*, 1903, p. 87 sq. Ainsi le bonheur de l'homme est pris arbitrairement pour l'unique fin qui décide de ce qui a une valeur religieuse et de ce qui n'en a pas; et la foi est confondue avec la volonté postérieure à la foi, avec la volonté d'observer toute la loi morale, de réaliser en soi l'idéal moral; voir au début de cet article le sens du mot « foi ».

Dans l'homme-Dieu, poursuit Kant, ce qu'atteint la foi, ce n'est pas le phénomène qui tombe sous l'expérience, c'est le prototype qui réside dans notre raison et qu'elle introduit sous ce phénomène; l'objet de la révélation et de la foi qui sauve, c'est ce prototype, cet idéal. Ainsi le Christ historique, d'après Kant, n'est qu'une occasion pour notre raison d'atteindre son propre idéal, et pour notre volonté, de le vouloir; la foi chrétienne ne porte que sur cet idéal rationnel, et le christianisme devient le rationalisme.

Dans le même ouvrage de Kant, un autre point fondamental est la distinction entre cette « foi de la raison » ou « foi morale » — c'est elle qui constitue la religion pure, c'est-à-dire débarrassée de tout élément historique et empirique, et elle est sa démonstration à elle-même parce qu'elle rend l'homme moral et heureux — et la « foi ecclésiastique » ou « historique », qui est une foi réglementée, dirigée par une Église et fondée sur des Livres saints, donc foi de savants et d'exégètes, sans valeur morale par elle-même, plutôt déprimante et gênante, elle n'a qu'une valeur relative (voilà qui est bien arbitraire). Kant accorde pourtant que la « foi de la raison » pour se soutenir a besoin d'être reliée à une « foi historique » et aidée par une Église. Cf. Senger, *op. cit.*, p. 100 sq.

De ce concept kantiste de la foi au Christ — non pas au Christ réel, mais à un idéal que nous concevons à propos du Christ — paraît dériver l'usage singulier qu'ont fait les modernistes du mot « foi » pour signifier l'idéalisation d'un fait historique, l'auto-suggestion d'une multitude enthousiaste créant peu à peu une légende autour d'un grand nom, et dénaturant par l'idéal le réel de l'histoire. C'est là ce qu'il faut comprendre sous ces expressions onctueuses que les modernistes répétèrent si souvent : « sentiment chrétien, conscience chrétienne, foi des premières générations chrétiennes, » etc. On a pu s'y méprendre pendant longtemps, mais à la fin on y a vu clair avec des explications comme celles-ci : « Tous les dogmes et enseignements de l'Église au sujet de la Vierge Marie procèdent du sentiment chrétien, non de témoignages historiques... *Suggestions* de la *foi*, qui tendent au *développement d'un idéal* religieux et moral. » A. Loisy, *Quelques lettres*, 1908, p. 77. « Je crois en particulier que les récits de la naissance miraculeuse, dans les Évangiles dits de Matthieu et de Luc, sont purement *légendaires* et que ceux de la résurrection prouvent *seulement la foi* de l'Église apostolique. » *Op. cit.*, p. 252. « Tel est, selon les hétérodoxes, le développement de l'*esprit légendaire*, ou, comme disent les mystiques, de la *conscience chrétienne.* » Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, 1906, p. 258. Ainsi

le modernisme explique-t-il, pour la plus large part, l'évolution des dogmes, ainsi distingue-t-il un Christ de l'histoire et un Christ de la « foi ». Cf. encyclique *Pascendi*, édit. des *Questions actuelles*, p. 13-45; Denzinger, n. 2076, 2096. Il peut y avoir aussi en cela une influence de Ritschl. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1801.

2. *La voix de la conscience; la vie morale.* — Cette forme de la révélation naturelle est très voisine de la précédente, puisque l'acte de concevoir un idéal moral est très voisin des actes plus détaillés de la conscience, par lesquels nous jugeons telle ou telle de nos actions, avant de la faire ou après l'avoir faite, moralement bonne ou moralement mauvaise, obligatoire ou prohibée, quelle que soit la théorie psychologique que l'on adopte sur ce fonctionnement de la conscience morale. On peut concéder, en un sens large, que Dieu nous *parle* par cette « voix » et que par elle il *se révèle* à nous comme être souverainement moral et comme auteur de la loi naturelle. — C'est à cet oracle de la conscience que certains protestants rationalistes ont réduit la « révélation » et ils ont appelé « foi » l'attention et la libre acceptation qu'on lui donne. De même, M. Loisy; pour lui l'expérience religieuse, qui est la « révélation » du modernisme, paraît se réduire à « l'expérience morale » dont les progrès successifs sont « une véritable illumination de l'intelligence et un affermissement de la conscience. Cette expérience n'est pas autre chose que la vie morale. » *Simples réflexions*, p. 246.

3. *L'idée d'être, ou d'infini.* — Le rationalisme cartésien et ontologiste de l'école de Cousin aimait à employer en philosophie les mots de « révélation » et de « foi » et à présenter la raison humaine, qu'il exaltait outre mesure, comme une parole descendue du ciel, probablement pour suggérer aux catholiques « éclairés » une transformation de leur religion, qu'on pourrait débarrasser de tout « mysticisme » et ramener à la « religion naturelle » de Jules Simon. « La vie intellectuelle, écrit Cousin, est une suite continuelle de croyances, d'*actes de foi* à l'invisible *révélé* par le visible, à l'interne révélé par l'externe. Toute pensée, toute parole est un acte de foi, un hymne, une religion tout entière. » *Fragments philosophiques*, 3e édit., 1865, t. I, p. 225. « Nous croyons fermement, même avec le doute philosophique sur les lèvres, à l'existence réelle de tous les objets que (la raison) nous représente, de la substance dans les phénomènes, de la cause dans les effets, de l'unité dans la variété, de l'identité dans les changements successifs. Chaque idée de la raison est en même temps un *acte de foi*, et au delà de toutes ces idées..., nous sommes forcés d'admettre encore l'existence de l'incompréhensible, de l'inconnu..., de l'infini en un mot, regardé à tort comme une idée distincte de la raison, tandis qu'il en est le fonds commun, et l'objet immédiat de la foi... C'est ainsi que la foi se trouve au fond même de la raison qui lui doit son unité, son sublime commerce avec l'infini, son autorité irrésistible. Elle fait de la raison *une parole vivante descendant du ciel* dans l'âme humaine... un véritable *médiateur* entre Dieu et l'homme. » Ad. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2e édit., 1875, art. *Foi*, p. 545.

De cet ontologisme qui n'avait de chrétien que l'apparence, on peut rapprocher l'ontologisme d'un véritable chrétien et d'un saint homme, mais mal servi par sa philosophie, Rosmini : « L'être indéterminé, indéniablement connu de toute intelligence, est ce quelque chose de divin qui est manifesté à l'homme dans la nature. » Prop. 4e condamnée par Léon XIII, Denzinger-Bannwart, n. 1894. « L'ordre surnaturel est constitué par la manifestation de l'être, » etc. Prop. 36e, n. 1926.

4. *La connaissance naturelle de Dieu; l'enseignement d'hommes providentiels.* — Un professeur de théologie protestante à l'université de Halle, grand ennemi du « surnaturalisme », Wegscheider, voulut appliquer méthodiquement à toute la théologie le « rationalisme chrétien », inauguré en Allemagne à la fin du XVIIIe siècle par Reimar et Lessing, comme il le remarque lui-même. *Institutiones theologiæ christianæ dogmaticæ*, 8e édit., Leipzig, 1844, p. 39. Son rationalisme « simple et sobre », dit-il, qu'on a voulu ridiculiser « en l'appelant vulgaire, maigre, rustique, se met sous le patronage du sens commun... et diffère de ce rationalisme mystique de Schleiermacher et de son école, qui restreint l'usage de la raison et prend pour guide un certain sens immédiat. Il diffère aussi du rationalisme contemplatif que les adeptes de Schelling et de Hegel habillent diversement, à l'aide de la philosophie spéculative dont ils ont plein la bouche, et surtout de leur théorie de Dieu arrivant à prendre conscience de lui-même dans les âmes des hommes... Divisés entre eux, ils s'accordent pour attaquer notre rationalisme et prédire sa mort précoce. » *Op. cit.*, p. 53. Et de fait le pauvre Wegscheider, qui manquait de métaphysique nébuleuse, n'est pas arrivé à la célébrité de ces gens-là; mais il faut lui reconnaître la clarté un peu terre à terre dont il fait profession. D'après lui, il n'y a de solidement prouvée que la « révélation naturelle ». Elle se divise en « universelle et particulière». La première, qui éclaire tout homme suffisamment développé, se fait subjectivement par les facultés naturelles de l'âme, objectivement par les œuvres de Dieu dans la nature, dont le spectacle amène nos facultés à la connaissance et au culte de Dieu. La révélation particulière « consiste en ce que la providence de Dieu, mais toujours par le cours naturel des événements, suscite de loin en loin des hommes mieux doués que le commun de l'humanité à l'effet de pénétrer les principes de la vraie religion, et de les répandre autour d'eux avec un singulier succès. » Ce sont les envoyés divins, leurs noms sont dans l'histoire, ils ont fait l'éducation religieuse du monde. Et comme le plus parfait de tous est le Christ : « voilà, conclut-il, l'intime et éternelle alliance du christianisme avec le rationalisme ! » *Op. cit.*, p. 58, 59.

La révélation « universelle » de Wegscheider pourrait aussi s'appeler une révélation *par les choses*, la révélation « particulière » une révélation *par les hommes*. M. Harnack, de nos jours, a rejeté la première et retenu la seconde. « Il n'y a pas, écrit-il, de révélation par les choses. Ce sont des personnes, et avant tout les grands hommes, qui sont les révélateurs de Dieu à l'humanité. » Dans un article de revue, à propos d'une lettre de Guillaume II sur la révélation (février 1903); cité par Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, p. 17.

3° *La révélation naturelle, sous ses diverses formes, ne peut suffire à la foi chrétienne.* — Pour le montrer, nous n'irons pas chercher d'autre preuve que celle-ci : la révélation nécessaire à la foi chrétienne, c'est la révélation-témoignage de Dieu, nous l'avons déjà prouvé : là seulement peut intervenir le motif spécifique de la foi, la véracité divine. Or par ces diverses formes de la révélation naturelle, Dieu ne témoigne pas : elles ne peuvent donc suffire. Cette preuve a l'avantage de rattacher toute cette question difficile à un seul et même concept, déjà solidement établi. Appliquons-la successivement aux diverses formes de la révélation naturelle que l'on a exploitées contre nous, en nous servant de la division assez commode de Wegscheider.

1. Révélation *universelle*, prise plutôt du côté *subjectif* : la raison, la voix de la conscience, les facultés de l'homme. — Dieu, par le fait qu'il crée et conserve ces facultés, nous fait concevoir leurs objets, on

peut le dire, mais non pas sa pensée ni son témoignage sur ces objets; et quand nous concevons naturellement ces objets, par exemple, un idéal moral, ce n'est pas en passant par l'intermédiaire de la véracité divine et du témoignage divin, auquel nous ne pensons même pas. On peut appliquer à cette connaissance naturelle (et à plus forte raison) ce que nous avons dit de la science infuse : elle n'est pas une parole de Dieu et ne donne pas lieu à la foi. Voir col. 127. Si le cartésianisme a prétendu expliquer par le motif de la véracité divine la certitude fondamentale que nous avons de la valeur de notre raison, c'est un cercle vicieux, comme on s'accorde assez à le reconnaître; et quand même on pourrait sans illogisme faire appel ici à la véracité divine, elle n'est pas le motif qui intervient pratiquement dans la certitude, comme on peut en faire l'expérience. Si saint Augustin, et après lui saint Thomas, *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XI; *De magistro*, a. 1, ont dit que Dieu, par le fait qu'il crée notre raison avec sa tendance à former les premiers principes, est un maître qui nous parle et nous enseigne, ce n'est là une « parole » qu'au sens large et figuré, puisqu'elle n'a pas pour objet direct de nous faire connaître la pensée de Dieu, et que, d'après saint Thomas lui-même, « parler à un autre, ce n'est pas autre chose que manifester le concept de son esprit à cet autre. » *Sum. theol.*, Iª, q. CVII, a. 1. Et quand ce serait une parole au sens propre, en tout cas ce ne serait pas un témoignage, où la véracité divine nous apparaisse et nous offre le motif de la foi; et quand ce serait un enseignement proprement dit, en tout cas ce serait l'enseignement du maître qui amène l'élève à faire lui-même la démonstration intrinsèque et ainsi lui communique la science, et non pas l'enseignement du maître qui témoigne et fait purement appel à la foi. Voir col. 121. Pour la « voix de la conscience », c'est, d'après l'explication scolastique, une conclusion par voie intrinsèque, spontanément et rapidement déduite de principes rationnels et de faits d'expérience, et non pas le résultat d'un témoignage. Que si vous préfériez l'expliquer par l'impératif catégorique de Kant, ce ne serait pas non plus le motif du témoignage divin qui lui donnerait sa force, puisque cet impératif fait abstraction de Dieu, et que l'existence de Dieu ne peut en être conclue que postérieurement, par un raisonnement de la « raison pratique ». Ainsi en serait-il de toute autre explication intuitionniste de la conscience morale : une intuition est l'opposé d'une croyance au témoignage.

2. Révélation *universelle* prise plutôt du côté *objectif* : l'être, l'absolu, l'infini qui apparaît à notre raison; le spectacle de l'univers, qui conduit à son auteur. — Avoir l'idée de l'être en général, ce n'est pas avoir l'idée de Dieu ni connaître son existence et sa nature. Voir ONTOLOGISME. Et quand ce serait connaître sa nature, ce serait la connaître immédiatement et intrinsèquement dans l'idée d'être ou d'infini, comme le veulent les ontologistes et non pas par la voie du témoignage, qui est médiate et extrinsèque. — Dans le spectacle de la nature se révèlent, avec l'existence de Dieu, ses attributs de sagesse, de grandeur, etc. Cf. Ps. XVIII, 2. Mais ces œuvres de Dieu ne sont pas une parole proprement dite, qui puisse nous témoigner de sa pensée intime sur lui-même et ses attributs, en sorte qu'il y ait lieu à cette question : Le témoignage de Dieu est-il ici conforme à sa pensée? question résolue par la véracité divine, motif de notre foi. Et pourquoi les étoiles, les plantes et autres œuvres de Dieu ne sont-elles pas proprement une parole? Parce que leur fin principale n'est pas d'être un langage, de signifier la pensée de quelqu'un; chacune a sa fin propre, très différente de cela. Et quoiqu'on puisse les prendre secondairement comme signes nous conduisant à Dieu, ce sont là signes *naturels*, qui conduisent à une chose et non à une pensée, et où la question de véracité ne peut se poser; elle ne se pose réellement que dans les signes *conventionnels* tels que nos langues humaines, systèmes de signes destinés avant tout à signifier, dont la fin objective et normale est de faire connaître notre pensée, et qu'il arrive à l'être libre d'employer soit pour atteindre cette fin normale, soit au contraire pour tromper les autres sur sa propre pensée et indirectement sur les choses. « La véracité, qui est une vertu de la volonté, consiste en ce qu'on a l'intention d'employer des signes qui manifestent ce qu'on a dans l'esprit, comme le mensonge consiste dans l'intention d'employer des signes qui ne soient pas conformes à la pensée du menteur; bref, la véracité et le mensonge supposent l'intention de choisir des signes pour manifester le vrai ou le faux; enlevez cette intention de la volonté, vous détruisez la notion de véracité ou de mensonge. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CX, a. 1. Or les seuls signes conventionnels, et non pas les signes naturels, ont la propriété de pouvoir être appliqués à volonté et par intention à signifier ou le vrai ou le faux... Si les signes naturels ne sont pas aptes par eux-mêmes à faire intervenir la véracité de Dieu ou *auctoritas Dei revelantis*, concluons que l'assentiment qui s'y appuie n'est pas un assentiment de *foi*. » Wilmers, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 77.

3. Révélation *particulière* : grands hommes, révélateurs de Dieu à l'humanité. — Ici, grâce à cet intermédiaire humain, nous avons des signes conventionnels, une parole, un enseignement, et nous pouvons avoir un témoignage : mais encore faut-il que ce témoignage soit *divin* et nous soit connu comme tel, puisque le motif spécifique de la foi n'est pas l'autorité d'un homme, mais celle de Dieu qui révèle. Pour que le témoignage sorti des lèvres de l'homme nous arrive comme divin, il faut donc plusieurs conditions : que l'homme soit ici un simple agent de transmission; que, par une intervention spéciale, Dieu lui fasse savoir ce qu'il doit promulguer en son nom, et veille ensuite à ce que la transmission soit fidèle; enfin, que nous soyons avertis et assurés de cette intervention divine par des preuves certaines, de manière à pouvoir baser notre foi ferme sur la science et la véracité de Dieu même, sans cela pas de foi divine. Le Christ, d'ailleurs, prend soin de signaler toutes ces conditions dans l'enseignement qui sort de ses lèvres humaines. On entend l'homme, mais c'est Dieu qui parle par sa bouche, Dieu qui a déterminé ce qu'il fallait dire au genre humain : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. » Joa., VII, 16. « Celui qui croit en moi, croit non pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé... Car je n'ai point parlé de moi-même; mais le Père, qui m'a envoyé, m'a prescrit lui-même ce que je dois dire et ce que je dois enseigner. » Joa., XII, 44, 49, 50. Et comment pouvons-nous savoir qu'il n'y a pas erreur dans la transmission? A cause de l'assistance spéciale que Dieu donne à son envoyé pour cela : « Comme mon Père m'a enseigné, ainsi je parle. Et celui qui m'a envoyé *est avec moi*, et il ne m'a pas laissé seul. » Joa., VIII, 28, 29; cf. 16. « Dieu est avec quelqu'un, » locution biblique pour exprimer une assistance divine spéciale et suivie d'un heureux succès. Enfin le Christ ne se contente pas d'affirmer tout cela, il le prouve par ses miracles, sans oublier le miracle moral de sa doctrine splendide et de sa sainteté. Joa., III, 2; V, 36; X, 37; XI, 42; Matth., XI, 2 sq.

Venons maintenant à ces grands hommes, dont le rationalisme a fait « les révélateurs de Dieu à l'humanité. » Les uns, comme Socrate ou Platon, ont eu sur la divinité un enseignement plus pur que leurs devanciers, et ont pu exercer sur la philosophie une heureuse

influence; mais ils ne se sont pas même donnés comme envoyés de Dieu, parlant en son nom; la « révélation » qu'ils ont fournie ne pouvait donc être un *témoignage de Dieu*, ni l'adhésion à leur enseignement ne pouvait être la *foi divine* que nous cherchons. Les autres, comme Moïse ou Mahomet, ont affirmé une mission surnaturelle et prophétique : mais ce n'est pas tout d'affirmer ce fait mystérieux, il faut le prouver, autrement nous serions à la merci du premier venu, illusionné ou trompeur, et, sous couleur d'obéir à Dieu qui parle, nous ferions même injure à Dieu, en nous exposant à confondre avec une parole purement humaine sa parole sacrée, à dégrader la majesté infinie de son témoignage, et à lui faire patronner l'erreur comme un faux témoin. Or le rationalisme, en rejetant tout miracle, supprime la seule preuve qui pourrait nous garantir la mission surnaturelle prétendue. En effet, le miracle supprimé, que reste-t-il? Et par quel signe Dieu fera-t-il voir qu'il se porte garant de ce que ces grands hommes enseignent? Leur génie, leur éloquence, leur science, leur utilité relative, leur succès? Mais Dieu n'est pas tenu de réserver ces dons à ceux-là seuls qui sont ses envoyés infaillibles, et avec l'enseignement desquels il se solidarise. Ces dons sont choses qu'il distribue à ses ennemis aussi bien qu'à ses amis; et on peut les rencontrer dans une aventure déplorable, aussi bien que dans une œuvre surnaturelle et divine. Enfermer Dieu dans le cours naturel des choses, comme l'ont fait les déistes et les rationalistes, c'est donc lui refuser toute possibilité de se servir des hommes comme ses envoyés, pour témoigner par eux et faire appel à notre foi. — Et en voici la raison profonde. Quand les causes secondes agissent suivant le cours ordinaire de la nature, Dieu n'est pas obligé d'intervenir surnaturellement à tout instant pour empêcher les défauts naturels de leur action, par exemple, les erreurs de l'homme, même de science et de génie, ou les succès de l'erreur. Il convient même que Dieu tolère ces défauts de la nature, soit pour laisser aux choses un cours régulier qui ne déroute pas à chaque instant les prévisions de l'homme; soit pour laisser à la liberté humaine ordinairement tout son jeu; et la tolérance n'est pas l'approbation. Sans doute, la providence surveille tout, et rien ne se fait sans son laisser-passer : mais Dieu ne veut pas de la même manière tout ce qui se fait; s'il est des choses qu'il *veut positivement*, et qui correspondent à son plan, à ses lois, il en est beaucoup d'autres, par exemple, le péché, la ruine des âmes, le succès d'une fausse religion, où simplement il *laisse faire*, sans prendre la responsabilité de ce qui se dit et se fait. Concile de Trente, sess. VI, can. 6, Denzinger, n. 816. Calvin seul a nié la distinction de ces deux manières de vouloir en Dieu; du reste, ailleurs, sous la pression du bon sens, il est revenu sur cette négation. Voir CALVINISME, t. II, col. 1408, 1419. Si donc l'on veut plus qu'un simple laisser-passer, si l'on veut que Dieu, à travers l'intermédiaire humain, ait l'intention positive de nous parler, et nous la manifeste — sans quoi il n'y aurait de sa part ni parole ni témoignage faisant appel à notre foi — il faudra qu'il recoure à un signe dépassant l'action naturelle de toutes les causes secondes, à un signe qu'il s'est réservé comme une propriété de sa puissance suprême, le miracle. Tombant sur l'enseignement d'un homme, le miracle nous y fait reconnaître une parole que Dieu a inspirée et dont il prend la responsabilité. En dehors du miracle (pris au sens très ample qui comprend la prophétie, le miracle interne, les miracles moraux), il ne reste que le cours naturel des événements, où Dieu, à un moment donné, peut simplement laisser faire, et qui, par conséquent, ne peut servir à marquer son approbation. Admettre un Dieu personnel et rejeter le miracle, comme l'ont fait les rationalistes, c'est donc rendre impossible le témoignage de Dieu, seul motif de la foi chrétienne; c'est faire de Dieu un roi muet enfermé dans son palais, qui ne peut ni parler à son peuple ni même lui écrire, qui ne peut faire savoir, par exemple, s'il veut pardonner et à quelles conditions, ni communiquer un secret, ni déterminer par une loi positive le culte qu'il désire et les prescriptions souvent si vagues de la loi naturelle. Une telle conception de Dieu contredit absolument celle que nous donnent les Évangiles et les Épîtres de saint Paul; les « rationalistes chrétiens », ou de quelque autre nom qu'ils se parent, font preuve de rationalisme, mais non de christianisme. Voir CRÉDIBILITÉ, col. 2216-2219; S. Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. CLIV.

En passant, on peut voir à quoi sert le miracle dans la révélation et dans la foi. Certains catholiques, mécontents de l'apologétique traditionnelle, ne le voient pas, ou bien s'imaginent que le miracle sert uniquement à abattre l'homme devant la puissance de Dieu, ou à étonner, à attirer les regards distraits, à la manière d'un prédicateur qui a le tort de frapper du poing sur la chaire pour forcer l'attention. Une comparaison meilleure, et traditionnelle celle-là, c'est que le miracle est comme la signature ou le cachet divin au bas de la page inspirée. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLIII, a. 1. Dieu dirige la pensée et la parole d'un homme qui nous donne de sa part un enseignement, soit oral, soit écrit : voilà le témoignage *spécial* de Dieu, avec tout son détail d'affirmations et d'énoncés. Mais pour que cet enseignement soit connu de nous non comme humain, mais comme divin, et que nous puissions arriver ainsi à l'acte de foi, Dieu ajoute un complément nécessaire, le miracle confirmant la mission de cet envoyé : voilà un témoignage *général* de Dieu, tombant sur tout ce détail d'énoncés pour nous en montrer la provenance et par conséquent le véritable caractère. Les miracles, dit le P. Janvier, « c'est comme une seconde parole de Dieu qui rend témoignage à la première, c'est le doigt de Dieu apparaissant pour indiquer le livre et la tradition qui contiennent l'enseignement infaillible descendu d'en haut, ce sont les phares destinés à éclairer dans les profondeurs de la nuit ceux qui cherchent où la voix du Verbe s'est fait entendre, c'est le geste de la Puissance et de la Sagesse suprême, conduisant l'homme au sanctuaire où la Vérité suprême a rendu ses oracles. » *La foi*, carême 1911, 2e édit., IIe confér., p. 76. Le miracle fait donc nécessairement partie de l'ensemble de signes par lesquels le témoignage divin et la foi nous sont donnés. Les simplistes auraient tort de reprocher à cet ensemble sa complication : la télégraphie, elle aussi, n'est-elle pas compliquée dans son mécanisme, et cela l'empêche-t-il d'être exacte et pratique?

4° *Suffisance de la révélation médiate*. — Notre foi peut s'appuyer sur des révélations très anciennes, reçues à l'origine par d'autres que nous : car la révélation, base de notre foi chrétienne, est un témoignage de Dieu, et un témoignage peut se transmettre par la parole ou l'écriture à plusieurs siècles de distance, autrement les sciences historiques n'existeraient pas. Voir col. 129. Cette révélation ancienne qui, grâce à un premier intermédiaire inspiré, puis à des intermédiaires historiques, vient aujourd'hui faire appel à notre foi, c'est ce que les théologiens appellent « la révélation médiate ». Et ils enseignent communément qu'elle nous suffit à faire l'acte de foi, sans révélation immédiate surnaturellement produite en nous. Puisqu'à la foi chrétienne répond comme motif l'autorité du témoignage de Dieu, il suffit que ce témoignage soit présenté à la foi d'une manière ou d'une autre, avec ou sans intermédiaires; cette question de moda-

lité ne changera pas le motif spécifique de la foi ni par conséquent son essence.

Dès le commencement du protestantisme, il n'a pas manqué de sectes illuminées pour faire de chacun des fidèles autant de prophètes. On y exigeait pour la foi chrétienne cette révélation immédiate : soit qu'on finît par la substituer entièrement à la révélation médiate, ainsi les anabaptistes, du temps même de Luther, en étaient venus à se moquer de la Bible, *Bibel, Babel*, voir Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 2e édit., Paris, 1886, t. I, p. 446; soit qu'on l'adjoignît plutôt à la Bible, ainsi les quakers enseignèrent qu'il y a deux révélations nécessaires, l'une complétant l'autre, l' « extérieure » et l' « intérieure ». Voir Mœlher, *La symbolique*, trad. Lachat, 2e édit., Paris, 1852, t. II, p. 228 sq. Plus tard, quand naquit chez les protestants le « rationalisme chrétien », on eut une autre espèce de révélation immédiate et intérieure, où le fait miraculeux était remplacé par un phénomène absolument ordinaire et normal : idéal conçu par notre raison, voix de la conscience, etc. Voir col. 136 sq. De tels phénomènes se passent aujourd'hui même, et sont évidemment personnels à chacun de nous. Ceux-là seuls, parmi les rationalistes, qui parlent de «révélation par les grands hommes, » conçoivent encore la révélation comme un fait ancien dont bénéficient, à leur manière, les âges suivants, comme un fait particulier à quelques-uns et dont profitent tous les autres. D'autres exigent qu'à ce fait ancien vienne se joindre un fait nouveau du même ordre : « Ne crois pas, ô mon frère, s'écrie Aug. Sabatier, que les prophètes et les initiateurs t'aient transmis leurs expériences pour te dispenser de faire les tiennes... Les révélations du passé ne se démontrent efficaces et réelles que si elles te rendent capable de recevoir la révélation personnelle que Dieu te réserve... Ainsi la révélation divine qui ne se réalise pas en nous et n'y devient pas immédiate, n'existe point pour nous. » *Esquisse*, p. 58, 59. Ce mot de « révélation » et le terme encore plus vague d' « expérience religieuse » servent par leur ambiguïté aux protestants modernes, pour établir, dans une même secte, une sorte d'unité apparente. Qu'il s'agisse de « révélation » faite immédiatement au Christ ou aux prophètes ou à nous-mêmes, les uns, surnaturalistes et conservateurs, entendent par là un phénomène vraiment miraculeux, inexplicable par les causes naturelles; les autres, naturalistes et libéraux, entendent sous le même mot un phénomène franchement naturel et ordinaire à tous les hommes, comme la voix de la conscience; d'autres enfin, un fait indécis, situé sur les confins du surnaturel, un phénomène psychique et anormal, comme ces faits de commotion et de conversion subite chers à beaucoup de protestants et racontés par W. James, qui les explique naturellement, sans décourager pourtant les bonnes âmes préférant y voir du surnaturel. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1803, 1804.

La question de la révélation immédiate et personnelle, dans ses rapports avec la foi, vaut donc qu'on s'y arrête. Distinguons d'abord entre *connaissance* immédiate et *révélation* immédiate. La foi, puisqu'elle n'affirme une vérité qu'en passant par l'intermédiaire du témoignage divin, ne peut être une connaissance immédiate. Voir col. 107 sq. Mais elle *peut* s'appuyer sur une révélation immédiate et personnelle; elle se prête également aux diverses présentations du témoignage divin. Abraham n'est-il pas donné par l'apôtre comme le prototype de la foi qui sert à la justification et au salut, Rom., IV, 4, sq.? Or l'acte de foi loué ici par l'apôtre portait sur une révélation faite immédiatement et personnellement à Abraham, 18-22. Cf. Gen., XV, 4-6. Une telle révélation, avec les conditions voulues, peut donc suffire à l'acte de foi divine et salutaire. D'autre part, la révélation médiate suffit aussi à la foi : Jésus renvoyait déjà les Juifs à une révélation fort ancienne, confiée à l'écriture. Joa., V, 46, 47. Est encore médiate la révélation qui se propage par la prédication : or celle-là non seulement suffit, mais elle est pour nous l'ordinaire, dont nous devons nous contenter; témoin saint Paul, qui fait de la prédication une condition normale de notre foi. Rom., X, 14. Et l'on ne peut entendre l'apôtre en ce sens, que la prédication soit nécessaire pour exciter en chaque fidèle une révélation personnelle : une telle nécessité ne peut exister, car on pourrait trouver bien d'autres causes excitatrices, en dehors de la prédication; du reste, si la révélation immédiate, comme le disent certains protestants, était une condition essentielle de l'acte de foi, saint Paul, énumérant ces conditions pourrait-il passer celle-là sous silence? Et puis nous demanderons à chacun d'eux ce qu'il entend par ces termes de révélation immédiate ou personnelle. Si c'est la révélation naturelle de la raison, de la conscience, nous avons déjà montré qu'elle ne peut suffire à la foi chrétienne. Si c'est une extraordinaire commotion (psychique ou miraculeuse) sans aucune affirmation divine, et que l'homme interprète à sa façon par des affirmations sans valeur objective (Tyrrel), nous avons déjà répondu en prouvant que le motif de la foi chrétienne est le témoignage de Dieu, l'affirmation de Dieu, et que la « révélation » qui s'adresse à notre foi n'est autre chose que cette affirmation et ce témoignage. Si c'est une affirmation de Dieu lui-même, communiquée surnaturellement et directement au fidèle, comme l'entendent les sectes illuminées du protestantisme, nous ferons remarquer combien dangereux serait un état de choses où tous les chrétiens, à toute époque de l'histoire, même les plus grossiers et les plus ignorants, auraient le droit de se considérer comme des prophètes infaillibles et inspirés : de là ces horreurs du fanatisme, que nous lisons dans l'histoire des sectes. Il y aurait aussi là une excessive et inutile multiplication de miracles intérieurs; l'humanité peut avoir la révélation surnaturelle à meilleur compte, en la recevant simplement par intermédiaires. D'autant plus qu'il faudrait encore des miracles extérieurs, pour prouver ce charisme intérieur à ceux qui, au nom de la raison, refuseraient de l'admettre; Luther lui-même, et à juste titre, demandait aux anabaptistes des miracles, pour prouver la mission qu'ils s'arrogeaient en vertu de prétendues révélations personnelles : et cela se retournait contre lui. Voir Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, 1912, t. III, p. 257-261. Non, la sagesse divine n'a pu établir une espèce de christianisme aussi funeste : des révélations que chacun ait le droit de supposer en soi sans en fournir aux autres la preuve; des états anormaux devenant la foi normale; l'exaltation et le trouble jetés dans une foule d'âmes faibles et maladives; tant de portes ouvertes sur la folie et sur le crime ! Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1831. Enfin de quelque façon naturelle ou surnaturelle que l'on conçoive cette révélation immédiatement donnée à chacun, elle aurait peine à coexister en pratique avec une société religieuse, une autorité, une hiérarchie, des institutions liturgiques. Voir *ibid.*, col. 1830. Or, ces institutions, ces liens sociaux sont nécessaires à l'homme et voulus de Dieu; leur nécessité est reconnue même par des penseurs étrangers au catholicisme. « Les choses communes, actes, croyances, symboles, institutions, sont une partie essentielle de la religion, même sous sa forme personnelle... Si le sentiment est l'âme de la religion, les croyances et les institutions en sont le corps; et il n'y a de vie en ce monde que pour des âmes unies à des corps. » E. Boutroux, dans la *Revue*

de métaphysique et de morale, janvier 1908, p. 27. « La religion est-elle ou un fait individuel, ou un fait social?... Le Christ a-t-il voulu fonder une religion individualiste? A cette double question, j'ai toujours répondu : La religion est un fait social; la religion chrétienne est une société universelle, qui tient du Christ le principe de son institution et de sa foi. » A. Loisy, *Simples réflexions,* p. 115. C'est une conception très forte de la religion comme société qui a rapproché Brunetière du catholicisme. — L'individualisme religieux, si par impossible il venait à triompher partout, s'il produisait le grand naufrage des dogmes et des institutions ecclésiastiques, serait condamné à disparaître bientôt lui-même, dernière écume de la vague où sombrerait la religion. Les sectaires antireligieux le sentent fort bien, et ne craignent guère cet individualisme protestant ou moderniste qui, à la manière d'un dissolvant, travaille pour eux.

5° *Les révélations privées et la foi chrétienne.* — Appuyer la foi de tout chrétien sur une prétendue révélation personnelle et privée; confondre la révélation, base nécessaire de notre foi et lien social de l'Église, avec les voies extraordinaires de la mystique et les illuminations de luxe, c'est un trait caractéristique du modernisme, et cette erreur nouvelle donne une nouvelle importance à la vieille question théologique des « révélations privées », dans leur rapport avec la foi.

La révélation « immédiate », c'est-à-dire faite sans intermédiaire humain, n'est pas toujours « privée ». Tout dépend ici de l'intention divine, suffisamment manifestée. Si Dieu parle directement à un seul, mais pour tous, c'est-à-dire avec l'intention que cette révélation soit communiquée à tous et fasse partie de l'ensemble de vérités que tous les chrétiens devront croire, explicitement ou implicitement, une telle révélation immédiate ne devrait pas être dite « privée », mais « publique » à raison de sa destination. Ainsi, des révélations successives faites aux envoyés divins, à Abraham, à Moïse, aux prophètes, aux apôtres, sont venues grossir le « dépôt de la foi », le patrimoine futur de la religion chrétienne. A côté, il y a place pour d'autres révélations immédiates, faites non pas seulement *à* un seul, mais *pour* lui seul, et sans intention de les introduire dans le dépôt de la foi : ce sont les révélations privées. Le concile de Trente les suppose possibles même aujourd'hui, quand il dit que personne ne peut savoir avec une absolue certitude qu'il aura le don de la persévérance finale « à moins de l'avoir appris par une révélation spéciale. » Sess. VI, can. 16, Denzinger, n. 826.

A quoi reconnaître qu'une révélation est « privée »? Dans le cas précédent, où quelqu'un reçoit du ciel l'assurance de sa persévérance et de son salut, on voit assez par la nature même de l'objet révélé qu'il s'agit, dans l'intention divine, d'un bien purement personnel et non d'un bien général, que la révélation ici n'est pas *pour tous.* Toutefois ce critère interne n'est pas à lui seul et pour tous les temps un suffisant indice. Car des révélations qui seraient privées, à ne considérer que la nature de leur objet, mais qui ont été consignées ensuite dans la sainte Écriture, sont entrées par là même dans le dépôt de la foi, que Dieu destine à tous. Dominique Gravina, dans un bon ouvrage sur les révélations privées, en fait la remarque : « Nous croyons maintenant de foi catholique beaucoup de faits particuliers racontés dans les Écritures, parce qu'ils ont revêtu la forme publique de la foi, *in publicam formam transierunt credendi,* étant écrits dans les livres inspirés, bien qu'ils n'appartiennent que secondairement à la foi catholique, d'après saint Thomas; les nier blesserait la foi, car une telle négation tendrait à conclure que l'Écriture est fausse. Voir *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. II, a. 5. » Gravina, *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus... lapis lydius,* Naples, 1638, part. I, l. I, p. 84.

Mais nous avons un autre critère des plus simples, qui nous permet de ranger en bloc parmi les révélations privées toutes les révélations immédiates à partir du moment où fut close l'ère de la composition des livres inspirés. Il est fondé sur ce principe, que le patrimoine de la révélation commune à tous les chrétiens, le « dépôt de la foi », ne s'augmente plus depuis la mort des apôtres. A la suite du concile de Trente, le concile du Vatican déclare que la révélation surnaturelle, base de notre foi, « est contenue dans les Écritures, et dans les traditions non écrites, reçues par les apôtres de la bouche du Christ, ou dictées aux apôtres par le Saint-Esprit. » Sess. III, c. II, Denzinger, n. 1787. Ainsi le dépôt de la révélation est clos en même temps que l'ère apostolique. Cette vérité a été attaquée par des modernistes qui voulaient fonder notre foi religieuse sur une révélation personnelle, et dont on a condamné la proposition suivante : « La révélation qui constitue l'objet de la foi catholique n'a pas été terminée avec les apôtres, *non fuit cum apostolis completa.* » Décret *Lamentabili,* prop. 21, Denzinger, n. 2021. En vain, M. Loisy proteste : « L'idée de marquer un terme à la révélation divine est toute mécanique et artificielle. Inutile d'observer qu'elle est étrangère aux apôtres; mais elle est en rapport avec l'idée, non moins mécanique et toute mythologique, disons enfantine, qu'on se forme de la révélation elle-même. » *Simples réflexions,* p. 58. L'idée d'une révélation purement médiate, avec transmission historique, est au contraire très simple, très rationnelle, et n'a rien de mécanique ni d'enfantin. Quant au terme de cette révélation, ce n'est pas nous qui le marquons artificiellement, et ce n'est pas une idée étrangère aux apôtres. Voir Franzelin, *De traditione,* thes. XXII, 2ᵉ édit., Rome, 1875, p. 268 sq.; Palmieri, *De romano pontifice,* 2ᵉ édit., Prato, 1891, p. 187-189. Quand les Pères disent que notre foi est « apostolique », ils expriment ce fait même : *tout* nous vient des apôtres en fait de révélation et de foi, *rien* après eux; à eux il faut sans cesse remonter. Voir Dogme, t. IV, col. 1600 sq. Enfin, il serait facile de montrer que nos grands mystiques ont toujours reconnu cette vérité : ce n'est pas sur leurs révélations personnelles qu'ils basaient leur foi chrétienne, c'est sur l'Écriture et l'ancienne tradition, interprétées par l'Église; et le modernisme a tort de se réclamer parfois de ces saints et de ces saintes, quand il cherche à fonder la foi et la religion sur une révélation immédiate faite à chaque fidèle.

Entre la révélation publique, objet de notre foi, et une simple révélation privée, il y a une autre différence du côté de la transmission et de l'assistance divine qui la protège. Quand Dieu donnait à un envoyé la mission de parler en son nom et par là faisait appel à la foi de tous, il l'empêchait d'y mêler des erreurs, il l'assistait surnaturellement pour que ses paroles, écrites ou non, fussent vraiment la parole de Dieu. Voir col. 128. Il n'en est pas ainsi, quand un mystique raconte ou écrit les révélations privées qu'il a cru recevoir à divers moments de sa vie; même dans l'hypothèse où ce furent de vraies révélations, la transmission exacte n'est pas garantie, et des erreurs peuvent s'y mêler, soit défaut de mémoire, soit difficulté de distinguer entre le moment précis de la révélation et le moment suivant où l'homme a pu ajouter du sien. Voir Agréda (*Marie d'*), t. I, col. 629. Et en général, l'expérience des mystiques est souvent difficile à communiquer aux autres; il suffit qu'elle leur serve à eux, c'est ordinairement son but principal. Aussi l'émotion, l'affection y jouent souvent un plus grand rôle que l'affirmation. Au con-

traire, dès que la révélation a une portée sociale, dès qu'elle est destinée à toute la société religieuse, l'émotion du prophète n'est qu'un fait secondaire et accidentel; l'important, c'est qu'il ait été, entre les mains de Dieu, un bon instrument d'affirmation. » A. Gardeil, *Le donné révélé*, 1910, p. 55. Cf. p. 48-56.

Admettant des révélations privées, en quoi différons-nous des sectes illuminées du protestantisme? — 1. Nous ne faisons pas comme eux, de ces révélations, une base nécessaire de la foi chrétienne. Pour nous, elles supposent la foi déjà constituée, et ne servent qu'à diriger la conduite, comme dit saint Thomas, *non ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXIV, a. 6, ad 3um. — 2. Nous les regardons comme une exception, non comme la règle et le droit de tous les fidèles. — 3. Nous en exigeons des preuves sérieuses, et même chez les grands saints, nous les soumettons à une rigoureuse critique : témoin les procès de canonisation. Les âmes qui pensent avoir reçu des révélations ne sont pas crues facilement par leurs directeurs; elles sont rappelées à une extrême prudence, et ne sont dispensées ni de l'obéissance ni des devoirs communs. Chez les illuminés, au contraire, souvent nul examen; chacun s'attribue des révélations aisément et sans preuve, et s'en autorise aussitôt pour prêcher les autres, pour se dispenser des lois ordinaires; de là, dans l'histoire de ces sectes, tant d'excentricités et même de crimes. Voir Milner, *The end of the religious controversy*, lettre VI, trad. franç., dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. XVII, p. 601 sq. Défaut de critique même aujourd'hui dans l'expérience religieuse des protestants, voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1835, 1836, 1853. — 4. L'expérience mystique des illuminés tend à détruire toute autorité religieuse. Ainsi les quakers rejettent tout ministère ecclésiastique, toute liturgie : « Nos frères s'assemblent, dit leur apologiste Barclay, dans une salle privée de tout ornement... Là, sans prononcer une parole, assis sur des bancs, dans une immobilité complète, ils se recueillent en eux-mêmes et se préparent à recevoir l'inspiration d'en haut, » etc. Dans Mœhler, *op. cit.*, p. 248 sq. Au contraire, nos mystiques respectent la hiérarchie, et sont toujours prêts à se soumettre à son jugement. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1860. Et l'Église, sans laisser aux prédicateurs le droit de répandre telle nouvelle prophétie ou révélation privée, évoque ces matières à son tribunal. Léon X au Ve concile de Latran en 1516, bulle *Supernæ majestatis*, Hardouin, t. IX, col. 1806 sq. Cette action régulatrice de l'Église sur les révélations privées est si évidemment bienfaisante que des protestants pieux, inquiets de leurs expériences mystiques, ont été amenés à l'Église catholique parce qu'ils ne pouvaient trouver ailleurs la direction et le discernement dont ils sentaient vivement le besoin. Ainsi Hecker écrivait en 1886 : « J'ai été forcé de choisir un guide, sous peine de tomber dans le fanatisme le plus extravagant. » Dans W. Elliott, *Le P. Hecker*, trad. franç., 5e édit., 1897, c. X, p. 117. Cf. p. 114. D'autre part, l'Église, après avoir longuement examiné et suffisamment vérifié certaines révélations privées, s'en est servie pour la direction de quelques-uns de ses actes, *ad humanorum actuum directionem*, comme d'instituer une fête ou des dévotions, dont l'objet se justifie d'ailleurs indépendamment de la révélation privée, par des principes tirés de la révélation publique et de la foi chrétienne (institution de la fête du Saint-Sacrement, de la dévotion au Sacré-Cœur, etc.). Voir CŒUR SACRÉ DE JÉSUS, t. III, col. 293. Cette influence reconnue exceptionnellement par la hiérarchie à de simples laïques, à des femmes, rappelle à tous que la toute-puissance de Dieu brille dans les faibles instruments dont il se sert, I Cor., I, 27 sq.; qu'il est le souverain maître de ses dons; que, s'il a attaché la grâce sanctifiante à l'action des ministres des sacrements, il s'est réservé la communication directe avec les âmes dans l'ordre de la grâce actuelle et dans celui des charismes; qu'il fait briller dans tous les siècles de la vie de l'Église ces dons surprenants dont l'apôtre a affirmé la libre distribution par l'Esprit-Saint, même en dehors de la hiérarchie, I Cor., XII; bien qu'à l'origine ils fussent plus répandus, pour autoriser et soutenir le christianisme naissant. Les révélations privées peuvent donc servir même à l'utilité générale, et c'est bien à tort que Mélanchthon et quelques autres protestants les ont attaquées. Voir Benoît XIV, *De servorum Dei beatif. et canonizatione*, l. III, c. LIII, n. 2, 3, *Opera*, Prato, 1840, p. 600, 601.

Ceci posé, y a-t-il *obligation de croire* à ces révélations? Oui et non. Oui, s'il s'agit de la personne qui les reçoit,et si, après les examens et les contrôles voulus, elle reconnaît que Dieu lui a parlé, que le doute à cet égard n'est plus un doute prudent : s'abstenir alors de croire serait faire injure à Dieu; s'il parle à quelqu'un, il fait appel à sa foi. Voir Lugo, *De fide*, dist. I, n. 227, 229, *Opera*, Paris, 1891, t. I, p. 112, 113. — Non, s'il s'agit d'autres fidèles vers lesquels Dieu n'a pas dirigé la manifestation de sa pensée; lors même qu'ils entendent parler de révélations privées faites à autrui, ils ne sont pas tenus de faire là-dessus une enquête, et peuvent passer leur chemin : ce n'est pas là mépriser une révélation peut-être réelle, mais exercer leur droit de ne pas s'en occuper. Dieu n'a pas fait appel à leur foi : on peut dire tout au plus qu'il a parlé devant eux, à leur connaissance, et non qu'il leur a parlé. « Ce n'est pas la même chose de parler *à* quelqu'un et de parler *devant* quelqu'un, » comme l'explique Lugo, *loc. cit.*, n. 197, p. 101. Seule la révélation publique doit, dans l'intention divine, être transmise à tous et devenir l'objet de la foi de tous : c'est ce qui la caractérise.

De cette liberté laissée aux fidèles concluons que, si les prédicateurs peuvent faire une allusion utile à des apparitions ou révélations autorisées, devant un pieux auditoire où elles sont communément admises, ils auraient tort d'en surcharger des esprits qui ont déjà quelque peine à croire ce qui est d'obligation. Il en serait sans doute autrement si l'Église, en autorisant la diffusion d'une révélation privée, l'imposait par là même à la foi universelle des chrétiens; mais tel n'est pas le sens de son autorisation. « Cette approbation, dit Benoît XIV, n'est pas autre chose qu'une permission de les publier pour l'édification et l'utilité des fidèles, après mûr examen. » Et il cite Gerson d'après lequel « il importe peu qu'une pieuse croyance des fidèles tombe parfois à faux; non pas qu'on puisse jamais croire le faux comme tel, et quand on le reconnaît comme tel, chose indigne de la piété des fidèles; mais leur pieuse opinion n'est pas une question de vrai ou de faux, mais seulement de probabilité, d'apparence. » Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XXXII, n. 11, 12, p. 300, 301. Cf. DOGME, t. IV, col. 1577. Et Pie X, vers la fin de son encyclique contre le modernisme, après avoir rappelé que l'autorité ecclésiastique ne permet de jeter ces révélations dans le public qu'avec beaucoup de précautions, ajoute : « Encore l'Église ne se porte-t-elle pas garante, même dans ce cas, de la vérité du fait; simplement elle n'empêche pas de croire des choses auxquelles les motifs de foi humaine ne font pas défaut. » Encyclique *Pascendi*, édit. des *Questions actuelles*, p. 85. Lors même que l'Église concède à quelque apparition une fête, un office liturgique, elle ne couvre pas de son infaillibilité le fait en question; se trouvât-il faux, le culte qu'elle autorise atteindrait toujours un objet réel, c'est-à-dire la personne à qui il

est principalement adressé; car ce culte n'honore le fait particulier (soit une apparition de la Vierge) que relativement et conditionnellement; la personne seule (la Vierge) est honorée inconditionnellement et absolument. Ce culte, « en tant qu'absolu, ne peut jamais s'appuyer que sur la vérité, attendu qu'il s'adresse à la personne même des saints que l'on veut honorer. Il en faut dire autant des reliques. » Encyclique, *loc. cit.* Si la probabilité même venait à manquer, tout culte, même relatif, devrait cesser; ainsi arrive-t-il que des reliques, reconnues fausses, soient soustraites par l'autorité ecclésiastique à la vénération des fidèles.

A ces principes communément admis sur les révélations privées, les théologiens, dans le traité de la foi, ont ajouté une controverse un peu confuse, qui roule sur la possibilité de croire *par un véritable acte de foi théologale* à une révélation privée. L'école thomiste, assez généralement, nie cette possibilité; beaucoup d'autres théologiens l'affirment, avec plus de raison, ce semble. Comme exemple de la première opinion, écoutons les carmes de Salamanque. Saint Thomas, disent-ils, n'a-t-il pas ces paroles : « Notre foi s'appuie sur la révélation faite aux prophètes et aux apôtres, qui ont écrit les livres canoniques, et non sur la révélation qui a pu être faite à d'autres docteurs? » *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8, ad 2um. Oui, après la mort des apôtres, il n'y a plus de révélation publique, voir col. 146, et la révélation publique, à l'exclusion de la révélation privée, est la condition normale et ordinaire de la foi. Mais cela empêche-t-il qu'en des cas exceptionnels on puisse faire un acte de foi théologale sur un objet de révélation privée? N'a-t-on pas alors le motif spécifique de cette foi, tel que le donne le concile du Vatican : *auctoritas Dei revelantis?* La vertu infuse de foi s'étendrait donc accidentellement à cet objet secondaire, et on ne peut prouver l'impossibilité de cette hypothèse simple et commode. Prenons ces cas exceptionnels, disent les Salmanticenses. C'est en somme le cas du prophète : or c'est par la connaissance prophétique, essentiellement différente de la foi, que le prophète voit et donne son assentiment à ce qu'il voit; dès lors il n'est pas tenu d'y donner en même temps une autre espèce d'assentiment, à moins d'un précepte spécial que l'on ne peut supposer toujours. *Cursus theol.*, *De fide*, disp. I, n. 110 sq., Paris, 1879, t. XI, p. 52, 53. D'abord, répondons-nous, ces cas exceptionnels ne se réduisent pas tous au cas du prophète; il y a aussi le cas d'une personne qui, par des motifs de crédibilité relativement suffisants, est arrivée à se convaincre de la vérité d'une révélation, d'une apparition faite à une autre; elle n'était pas *tenue* de s'en occuper, mais elle a *pu* s'en occuper, et y croire. Ensuite, le prophète lui-même, c'est-à-dire celui qui a une révélation immédiate, peut, sinon au moment même de la connaissance prophétique, du moins après, faire l'acte de foi divine; autrement, comment saint Paul nous parlerait-il de la foi d'Abraham, modèle de la nôtre? Qu'il y ait des révélations privées où manque quelqu'une des conditions de l'acte de foi théologale, obscurité, liberté ou rapport de l'objet révélé avec Dieu, nous l'accordons volontiers aux théologiens de Salamanque : mais ne peut-il y en avoir une autre où rien ne manque des conditions exigées? — Oui, finissent-ils par dire, Dieu peut, s'il le veut, donner une semblable révélation privée; et alors elle pourra être l'objet d'un acte de foi théologale; les thomistes, défenseurs de notre opinion, le concèdent. *Loc. cit.*, n. 115. Nous voilà donc tous d'accord; et j'ajoute que saint Thomas, qu'on nous objecte, admet une pareille révélation, suivie de l'acte de foi théologale, dans le cas d'un païen honnête et non évangélisé, qui ignore, sans faute de sa part, la révélation publique, les prophètes, les apôtres et l'Église. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1um. Ainsi encore aujourd'hui un moyen extraordinaire de foi et de salut peut se trouver, d'après le saint docteur, dans une révélation immédiate et personnelle, laquelle doit être rangée dans les révélations privées, puisque l'ère des révélations publiques est close. Quant aux textes scripturaires invoqués par les défenseurs de notre opinion, ils ne la prouvent pas; il y est question de révélations immédiates, mais non privées. Schiffini, *De virtutibus infusis*, n. 85, p. 135.

V. Rôle de l'Église dans la foi. — La révélation sur laquelle est basée normalement la foi chrétienne est une révélation ancienne, dont les diverses étapes se sont terminées à la mort des apôtres et qui nous arrive par intermédiaires. Voilà un point déjà prouvé, qui précise le rôle de l'Église dans cette révélation publique, base de la foi. Ce rôle ne consistera pas à prophétiser, à écrire de nouveaux livres inspirés, à ajouter aux anciennes révélations d'autres documents qui aient la même valeur de témoignage divin : il ne pourra consister qu'à conserver les anciennes révélations, le « dépôt de la foi », à les interpréter, à les appliquer aux besoins des temps nouveaux. Ce rôle est très grand, et nous devrons le défendre contre ceux qui ont tenté de le supprimer ou de l'amoindrir : mais il a, comme on le voit, ses limites et ses restrictions nécessaires, que nous devrons ensuite établir contre certaines exagérations. De là deux parties dans notre travail, l'une positive, l'autre négative.

I. Grandeur du rôle de l'Église dans la foi. — Pour nous en rendre compte, nous devons considérer l'Église : 1° comme une grande société humaine; 2° comme infaillible; 3° nous conclurons en expliquant comment l'Église est la règle de foi.

1° *L'Église comme société humaine, son infaillibilité mise à part.* — C'est ainsi qu'elle se présente d'abord à l'observateur, et qu'on doit d'abord la considérer en apologétique, pour éviter le cercle vicieux qui prouverait la valeur des Livres saints par l'infaillibilité de l'Église qui les transmet, et l'infaillibilité de l'Église par la valeur des mêmes Livres saints qui l'attestent, *a* par *b* et *b* par *a*, ce qui reviendrait à prouver *a* par *a*, c'est-à-dire à l'affirmer sans preuve. Quand donc, pour prouver l'authenticité de nos Évangiles, sources de la foi, nous faisons appel à l'Église de la seconde moitié du IIe siècle, qui l'affirme par la voix de ses principaux docteurs en Orient et en Occident, alors nous prenons l'Église comme une grande société religieuse et traditionnelle, gardienne fidèle de ses livres sacrés, ainsi que nous prendrions la société musulmane comme témoin de l'authenticité du Coran. Pour prouver cette authenticité, dit le cardinal de la Luzerne, nous argumentons « du témoignage de l'Église, non pas de l'Église comme juge infaillible, mais de l'Église comme témoin constant et perpétuel depuis la publication de ces livres, et comme les ayant toujours regardés comme sa loi. C'est ainsi que nous sommes sûrs que l'Alcoran est véritablement de Mahomet, c'est ainsi que nous connaissons l'authenticité de tous les livres quelconques. » *Dissertation sur les Églises*, c. X, n. 35, *Œuvres*, édit. Migne, 1855, t. II, p. 491. Partant de ces livres dont l'authenticité ou la valeur historique nous est ainsi connue, et de quelques-uns de leurs passages assez clairs par eux-mêmes sans en demander à l'Église une infaillible interprétation, nous pouvons arriver légitimement à l'infaillibilité ecclésiastique, à l'Église considérée plus profondément et sous un autre aspect, et faisant comme un personnage différent, ce qui n'est pas prouver *a* par *a*. Voir Franzelin, *De traditione*, 2e édit., Rome, 1875, p. 61-63.

Déjà les Pères invoquaient ainsi l'autorité humaine de l'Église pour prouver l'authenticité, ainsi que l'état suffisant de conservation, des livres qui contiennent

le dépôt de la foi : « Qui pourrait, sinon aveuglé par une étrange fureur, prétendre que l'Église des apôtres n'a pu obtenir un accord assez sûr et assez nombreux entre les frères pour transmettre fidèlement leurs écrits à la postérité, quand elle conservait par une succession très certaine leurs chaires jusqu'aux évêques d'aujourd'hui, et quand cette fidèle transmission des écrits est si facile pour les œuvres de toute sorte d'écrivains, soit dans l'Église, soit hors de l'Église? » S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XXXIII, c. vi, *P. L.*, t. xlii, col. 514; cf. l. XI, c. ii, col. 245. En ce sens il écrit ailleurs : « Sans l'autorité de l'Église catholique je ne croirais pas à l'Évangile. » *Cont. epist. fundam.*, c. v, *P. L.*, t. xlii, col. 176. Ce n'est pas seulement les Livres saints que cette société nous garantit, mais aussi ses institutions fondamentales, la pratique ancienne et constante de ses rites sacrés.

Ce qui augmente beaucoup la valeur de ce témoignage humain de l'Église des premiers siècles, ce sont ses qualités et les conditions historiques où elle vivait : d'une part, son caractère si traditionnel, son respect si grand pour les apôtres et la foi apostolique; de l'autre, ce fait que les apôtres avaient fondé diverses Églises, très éloignées entre elles et diverses de caractère et de nationalité, dont chacune gardait pieusement et jalousement ses propres traditions, ses propres exemplaires des saints Livres, prête à rejeter toute altération venue d'ailleurs. Une innovation locale, pour s'établir partout, aurait eu autant de batailles à gagner qu'il y avait d'Églises particulières; elle n'aurait pu s'étendre sans bruit et sans réclamation à l'insu de l'histoire. Ce que l'on trouve alors communément et pacifiquement admis doit donc remonter à l'unité première de la doctrine du Christ, implantée en tant de lieux divers par une prédication concordante des apôtres : ni le hasard, ni une conspiration muette de toutes les Églises pour innover, ni un concile général qui n'existait pas encore, ne peut expliquer une pareille uniformité. Déjà Tertullien voyait là une preuve certaine de la vraie doctrine du Christ, en dehors même de l'assistance de l'Esprit-Saint promise à l'Église pour la rendre gardienne infaillible de cette doctrine : « Supposons, si vous le voulez..., que le Saint-Esprit n'ait pas eu soin de diriger les Églises dans le sens de la vérité, lui qui a été envoyé par le Christ et demandé au Père pour devenir précisément le docteur de la vérité; ... est-il vraisemblable que tant d'Églises se soient rencontrées dans la même erreur? Au milieu de beaucoup d'éventualités possibles, on ne saurait se rencontrer dans un résultat unique; si les Églises avaient erré sur la doctrine, il y aurait eu nécessairement de la variété dans ces erreurs. Non, ce qui se trouve le même parmi un si grand nombre n'est point erreur, mais tradition. » *De præscript.*, c. xxviii, *P. L.*, t. ii, col. 40. C'est en vertu du même principe que la critique compare les affirmations de nombreux témoins, ou collationne les nombreux manuscrits d'un même ouvrage et tire de leur concordance une preuve certaine de vérité ou d'authenticité.

Après les persécutions, quand les évêques du monde entier purent plus facilement correspondre les uns avec les autres, se réunir entre eux et prendre des mesures générales sous la direction de l'évêque de Rome, on les voit employer cette action commune à garder la foi apostolique, à s'envoyer mutuellement leurs professions de foi, à se rendre compte, par divers moyens, de toute innovation apparaissant sur un point du monde chrétien, pour l'arrêter et l'empêcher de se propager. Sur ces différentes institutions conservatrices, qui à leur tour sont venues contribuer à la valeur humaine et historique de la tradition, voir Franzelin, *De tradit.*, thes. ix, p. 80 sq.

2° *L'Église considérée comme infaillible.* — Les protestants, après avoir rejeté d'abord radicalement la tradition et les Pères pour exalter la seule Écriture, ont peu à peu accepté l'ancienne tradition ecclésiastique au point de vue *purement historique*, et de nos jours plusieurs d'entre eux en font l'objet de remarquables travaux. Mais il faut aller plus loin et prendre encore la tradition de l'Église au point de vue *théologique*, c'est-à-dire avec l'autorité nouvelle que lui donne l'infaillibilité surnaturelle de l'Église.

Cette infaillibilité, avec sa cause qui est l'assistance du Saint-Esprit, nous venons de la voir mentionnée à la fin du IIe siècle par Tertullien. Déjà saint Irénée avait dit du collège des évêques : « Avec la succession de l'épiscopat ils ont reçu un charisme qui donne la certitude de la vérité, » *charisma veritatis certum. Cont. hær.*, l. IV, c. xxvi, n. 2, *P. G.*, t. vii, col. 1053. Pour de plus amples preuves, tant scripturaires que patristiques, de l'infaillibilité de l'Église, voir ÉGLISE, t. iv, col. 2175 sq. Pour comprendre combien cette institution divine est sage et raisonnable, il faut se reporter aux diverses circonstances de l'ordre présent qui l'ont rendue nécessaire. Nous allons les exposer; ce sera aussi la meilleure manière de montrer en quoi consiste, dans le détail, le grand rôle de l'Église pour conserver les vérités de foi.

1. *Les circonstances historiques de la révélation chrétienne rendaient l'infaillibilité nécessaire à la conservation de la foi.* — Cette révélation a été faite il y a fort longtemps, et elle suppose et englobe les livres de la Bible encore bien plus anciens. De là une obscurité parfois fâcheuse et même dangereuse, qui trouve son remède dans l'infaillible interprétation de l'Église. Si de nombreux passages de nos Livres saints sont clairs par eux-mêmes, ou peuvent le devenir par l'inspection du contexte et des textes parallèles, par l'étude des usages anciens et de la philologie, etc., beaucoup d'autres ne le sont pas du tout. Les premiers protestants, parce qu'ils voulaient se passer de l'Église et faire de chaque fidèle, même le plus ignorant, un docteur, ont prétendu qu'avec la grâce de Dieu l'Écriture est partout d'une grande clarté. Qui penserait aujourd'hui à soutenir ce paradoxe d'un optimisme naïf, surtout après la longue histoire de leurs controverses et de leurs discussions exégétiques? Seule l'interprétation autorisée de l'Église peut garder au peuple chrétien les vérités de foi contenues dans ces livres, et les tirer de dangereuses erreurs. Voir ÉCRITURE SAINTE, t. iv, col. 2098 sq.

2. *La nature de certains points de la révélation, desquels dépend un grand nombre nombre de vérités de foi, rendait l'infaillibité nécessaire.* — Exemple : l'inspiration des Livres saints, qui fait toute leur valeur comme parole de Dieu; selon que l'on pensera bien ou mal de cette inspiration, de son étendue, etc., on sauvegardera plus ou moins les témoignages divins, les révélations divines. Or, cette question est obscure et difficile, de l'aveu des experts. Si l'Église, considérée seulement comme société humaine, peut suffire à nous attester l'authenticité de ses Livres saints (surtout du Nouveau Testament), elle ne peut suffire de même à en attester l'inspiration. L'authenticité d'un ouvrage est un fait extérieur et simple, qu'une société purement humaine, ayant reçu et gardé un livre, peut facilement connaître et garantir; l'inspiration est un fait intérieur et d'une nature mystérieuse, que l'on ne peut connaître que par le témoignage de Dieu qui inspire, fait qui s'est transmis, pour nos Livres saints, d'une manière assez implicite et cachée; cette tradition resterait obscure et douteuse en bien des points, si nous n'avions l'infaillibilité de l'Église pour nous rassurer. C'est elle qui pourra nous donner avec certitude le catalogue complet des livres inspirés, qui pourra nous dire jusqu'où s'étendent l'inspiration et

l'inerrance qu'elle comporte, etc. Voir t. II, col. 1567-1569. Autre exemple : la nature de la foi. Comment faire cet acte, présenté par le Nouveau Testament comme fondamental, et qui a la révélation pour objet? Dans quelle mesure est-ce un acte intellectuel ou affectif? Quel est son motif propre? Quelle révélation y suffit? etc. Sur cette question de la foi, si difficile et si complexe comme on l'a déjà vu, qu'il serait facile de s'égarer sans l'enseignement de l'Église infaillible! Les protestants, pour s'être privés d'une telle ressource, ne peuvent s'entendre sur la foi : chacun parmi eux conçoit aujourd'hui l'acte de foi à sa manière, l'un comme un sentiment, l'autre comme une connaissance, un autre comme un don de soi à Dieu sans croire à aucun dogme, celui-ci comme une science, celui-là comme une expérience, l'un comme un phénomène anormal, l'autre comme le développement naturel de la conscience humaine, quelques-uns selon la tradition, beaucoup contre elle. Et pourtant quelle question plus vitale pour la conservation de la foi elle-même, de la révélation, de la religion? Pour l'impossibilité de trouver en dehors de l'Église infaillible un critérium de l'inspiration, voir Franzelin, *op. cit.*, *De div. Scripturis*, thes. V-VIII, p. 377 sq.; Scheeben, *La dogmatique*, § 17, trad. franç., 1877, t. I, p. 192 sq.; Wiseman, *Conférences sur les doctrines de l'Église catholique*, IIe conf., trad. franç., dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XV, p. 734 sq. Voir INSPIRATION. Pour les divergences actuelles parmi les protestants sur la nature de la foi, voir Snell, *Essai sur la foi dans le catholicisme et dans le protestantisme*, Paris, 1911.

3. *L'effet naturel des controverses, qui devaient nécessairement surgir, rendait l'infaillibilité nécessaire pour la conservation de la foi.* — Les apôtres et leurs successeurs, dans les catéchèses, n'ont jamais pu présenter à la croyance explicite et commune des simples fidèles qu'un nombre limité de vérités révélées; il a fallu simplifier pour les foules, s'accommoder à leur faiblesse de mémoire et d'intelligence, et aux nécessités de la vie quotidienne qui les absorbent. D'ailleurs, par leur nature même certaines vérités révélées regardent plutôt les ministres de la religion que les autres, par exemple, ce qui a trait à l'administration des sacrements et au gouvernement de l'Église; elles n'en sont pas moins profitables à tous par l'intermédiaire de ceux qui s'en occupent. Mais n'étant pas mises en lumière dans les Livres saints, ni prêchées publiquement, elles ont laissé peu de traces dans cette littérature chrétienne qui est parvenue aux âges suivants, d'ailleurs bien mutilée. Conservées par la simple pratique des ministres de l'Église, n'étant protégées ni par la prédication solennelle, ni par la publicité continue, ni par d'unanimes professions de foi, elles restèrent plus ou moins dans l'ombre, et prêtèrent davantage au doute et à la négation; on conçoit que même des savants et des saints aient pu s'y tromper dans la suite des temps, et qu'elles aient été attaquées de bonne foi, et même au sein de l'Église. Mais quel sera l'effet naturel d'une pareille controverse? La multitude des fidèles, voyant que les plus doctes dans l'Église disputent sur tel point et ne s'accordent pas, viendra à en douter, ou se divisera elle-même; ainsi une vérité salutaire restera, du moins pour beaucoup de fidèles, obscurcie comme croyance, paralysée comme idée motrice, tant que la controverse durera; et la controverse tendra à s'éterniser : les écoles antagonistes qui se sont formées coucheront sur leurs positions, étant donnée la difficulté de la matière, et la facilité pour les meilleurs esprits de se faire illusion et de prolonger un différend; peu d'espoir que l'une cède à l'autre. Ce que nous venons de décrire pour une vérité se reproduira ensuite pour une autre, et pour une autre encore. Autant de vérités révélées, autant de petites flammes dans la nuit, que le vent de la controverse viendra agiter, et menacera d'éteindre; peu à peu des taches noires se formeront çà et là dans ce vaste ensemble de lumières, dans cette belle illumination que Dieu avait donnée aux hommes; et ces taches s'étendront de plus en plus. L'histoire intérieure du protestantisme nous montre sur le vif comment, par l'effet des négations successives, et en supposant même à tous les négateurs une parfaite sincérité, le doute finit par envahir tout ce qu'on avait conservé, comment on arrive à vider la religion de son contenu intellectuel, à n'avoir plus de vérité religieuse communément admise dans une même secte, dans une même réunion de prière; et alors, comment un culte commun est-il sérieusement et longtemps possible? Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1832. A ce mal si menaçant, Dieu, si attentif à pourvoir la société chrétienne de tous les organes et de tous les secours nécessaires, a dû préparer un remède. Mais quel remède? On aura beau le chercher de toutes parts, on n'en trouvera pas d'autre que l'infaillibilité d'un tribunal qui finisse le débat et ramène l'unité de croyance. Voilà un nouvel aperçu sur le rôle de l'Église dans la foi, une nouvelle manière dont elle doit l'aider et la conserver, en jugeant les controverses. En même temps, c'est un argument classique pour l'infaillibilité de l'Église, admirablement développé par les théologiens catholiques après le concile de Trente. Sans doute, il ne pourrait suffire à lui seul : il faut la preuve historique de l'infaillibilité par les textes. Mais cet argument, c'est la profonde logique des choses qui va rejoindre et confirmer les textes positifs; et il a l'avantage de montrer le *pourquoi* de l'infaillibilité de l'Église, d'après la méthode de saint Thomas qui cherche toujours la raison des dogmes et des institutions divines; ne l'abandonnons pas. De plus, l'infaillibilité est du surnaturel : puisque le surnaturel ne peut être prodigué sans raison, il importe de montrer que les raisons ne manquaient pas pour l'institution divine de ce charisme; qu'étant données la nature de l'homme et les conditions de la révélation surnaturelle telle que Dieu l'a faite, l'infaillibilité était requise comme un complément moralement nécessaire de cette révélation.

Nous ne pouvons ici que rappeler brièvement cet argument de nos controversistes, qui du même coup développe le rôle de l'Église comme gardienne de la foi. Des protestants ont cru trouver dans l'Écriture seule le tribunal que nous cherchons, le juge des controverses. Mais c'est son obscurité même qui fait naître les controverses! Et jamais un livre ancien, quel qu'il soit, ne suffira par lui-même à trancher les questions qui s'agitent à son sujet. Quand les doctrines diverses qui lui sont favorables ou contraires auront revêtu des formes nouvelles, en rapport avec les nouveaux développements de la pensée ou du langage humain, comment reconnaître, sans contestation possible, le verdict du livre? Il faudrait que l'Écriture ajoutât maintenant quelque chose à son texte obscur, à ses antiques formules; qu'à ces deux plaideurs qui se disputent son autorité, elle fît entendre ce petit mot bien clair : « Vous, vous avez raison; et vous, vous avez tort. » Mais seul un juge vivant, interprétant le texte ancien, peut ainsi trancher le débat par une sentence; aussi tous les peuples ont-ils reconnu que les codes ne suffisent pas à terminer les procès, et ont-ils établi pour cela des juges vivants. Voir ÉCRITURE SAINTE, t. IV, col. 2098. D'autres, parmi les anglicans surtout, ont ajouté à l'Écriture, comme arbitres des controverses, les écrits des Pères qui l'expliquent, les anciens monuments de la tradition. Mais par là nous ne sortons pas des livres morts, qui ne peuvent s'expliquer eux-mêmes sur les nouvelles formes de la

vérité ou de l'erreur, ni prononcer une sentence entre les parties adverses. Les écrits des Pères, avec la sainte Écriture, sont sans doute une règle de notre foi, mais une règle incomplètement efficace dans les cas obscurs; cette règle doit diriger les juges vivants dans leurs travaux préparatoires à un jugement, mais ne suffit pas sans ce jugement à finir les controverses. Alors, ne pourrait-on pas recourir à un tribunal ecclésiastique qui jugerait, mais sans infaillibilité? C'est la solution proposée souvent autrefois par des protestants, malgré l'entorse qu'elle donne à leur principe du libre examen. Ainsi, au synode de Dordrecht (1618), des calvinistes condamnèrent le système des arminiens, hostile à la prédestination et favorable au libre arbitre; en 1640, les anglicans condamnèrent les sociniens, ancêtres du rationalisme, etc. L'Église anglicane, dans son art. 20, s'attribue « l'autorité dans les controverses de foi, » tandis qu'à l'art. 21 elle nie l'infaillibilité des conciles généraux eux-mêmes. Que dire de cette solution moyenne, qui admet l'autorité du juge vivant sans aller jusqu'à son infaillibilité? Elle est insuffisante et boiteuse; aussi les protestants et l'Église anglicane elle-même ont fini par renoncer en pratique, dans leurs synodes, à l'exercice de toute autorité doctrinale, leurs fidèles n'y ont pas confiance. Voir Expérience religieuse, t. v, col. 1858. C'est qu'ici il ne suffit pas d'une autorité quelconque, il faut qu'elle soit infaillible. Dans l'ordre civil et politique un législateur, un juge n'est pas infaillible, c'est vrai : mais il décide des questions purement extérieures, il n'a pas à imposer des adhésions de l'intelligence, comme quand il s'agit de la foi; il ne tranche pas des questions d'idées. Même dans l'ordre ecclésiastique et religieux, on conçoit encore un tribunal faillible, pourvu qu'il se contente de rappeler les vérités déjà définies ou professées par tous les chrétiens, d'en urger l'application par des mesures disciplinaires, des excommunications : mais qu'un tel tribunal prétende trancher définitivement et sans appel une controverse de foi, c'est-à-dire une question nouvelle et librement discutée, et veuille par sa décision obliger la foi chrétienne, la foi souverainement ferme et inébranlable, à aller dans un sens plutôt que dans l'autre, c'est le faillible usurpant ce qui ne convient qu'à l'infaillible, c'est une tyrannie des consciences. Si l'Église catholique, pour ne pas laisser les fidèles sans direction avant d'arriver à une définition qui ne paraît pas encore assez mûrie, se sert parfois d'une forme de jugement doctrinal comme en première instance, rendu soit par un synode particulier, soit par une Congrégation romaine, etc., c'est à la condition qu'elle ait dans son infaillibilité la possibilité d'aller plus loin et de porter enfin une définition. La sentence provisoire peut avoir de bons effets : mais elle ne peut remplacer absolument et toujours la sentence définitive, Concluons : à l'obscurcissement progressif des vérités révélées par les controverses qui s'additionnent et ordinairement ne finissent pas toutes seules, il ne reste qu'un remède vraiment efficace : c'est l'infaillibilité de l'Église portant sur les doctrines un jugement absolu et définitif. Nous n'avons point parlé de la solution illuministe qui étendrait l'infaillibilité à chaque fidèle, soit parce qu'elle est contraire à l'expérience (il n'y aurait pas alors de controverses, et l'Esprit-Saint produirait en tous la même lumière), soit parce que nous l'avons déjà rejetée à propos des révélations privées. Voir col. 147. Sur les trois étapes ou « stades » par lesquels passent les vérités finalement définies, voir Explicite et implicite, t. v, col. 1870.

Le protestantisme qui ne veut plus admettre d'infaillibilité ecclésiastique, ni hors de lui ni chez lui, a fini par se convaincre, à force d'expérience, qu'il restait sans remède contre cette diminution progressive et cette déperdition de nombreuses vérités tenues autrefois comme révélées, souvent même inscrites dans ses confessions de foi officielles. Alors, sur la question de l'objet de la foi, il a essayé deux nouvelles positions.

La première en date est celle des « articles fondamentaux » préconisée par le ministre Jurieu, adversaire de Bossuet. Ce système, que les protestants conservateurs d'alors regardaient comme téméraire et ultra-libéral, est accepté aujourd'hui par eux comme le dernier refuge, le suprême effort d'un orthodoxisme aux abois. Il répond à cette préoccupation : Faisons la part du feu; à l'audace envahissante des négations, abandonnons, comme simple accessoire de la foi, comme objet niable, la grande masse des dogmes révérés de nos pères; mais du moins sauvons-en trois ou quatre, comme la trinité, la divinité du Christ, le péché originel : ceux-là, nous y tiendrons comme à la vérité absolue, ils seront l'essence même du christianisme, et l'on ne sera plus chrétien, mais excommunié, si l'on se permet d'en nier un seul. Voir t. i, col. 2025 sq. Voilà un conservatisme bien mitigé, une vraie miniature d'orthodoxie : jamais les premiers chrétiens n'ont réduit la foi obligatoire à un tel minimum. Si saint Paul avait eu un tel système, il n'aurait pas traité des chrétiens de son temps comme « naufragés de la foi, gens livrés à Satan » pour avoir nié le dogme de la résurrection de la chair, que nos protestants orthodoxes ne placent nullement parmi les points fondamentaux. I Tim., i, 19; II Tim., ii, 17, 18. De plus, il faudrait un critère pour fixer ces articles fondamentaux, une ligne de démarcation bien nette entre les vérités essentielles au christianisme et celles qui ne le sont pas, entre celles qu'on ne peut pas nier et celles qu'on peut nier sans cesser d'être chrétien. Or, ce critère manque absolument, et jamais les protestants n'ont pu s'entendre là-dessus, bien qu'au dire de l'un d'eux, Mosheim, on puisse monter une bibliothèque des ouvrages qu'ils ont écrits à ce sujet. Sur ce défaut de critère, voir le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1910, t. i, col. 1274, 1275. Les protestants libéraux ont depuis longtemps fait ressortir ce défaut capital du système : « Toutes les fois qu'on voudra vous imposer l'unité orthodoxe, disait Athanase Coquerel fils, exigez avant tout que les orthodoxes s'accordent entre eux sur ce qu'ils veulent vous imposer. » *La conscience et la foi*, Paris, 1867, p. 157. « Nous avons assisté avec intérêt et même avec sympathie, mais sans aucune illusion, écrit Aug. Sabatier, aux tentatives que l'on a faites pour déterminer un certain nombre de dogmes immuables ou absolus dans l'une ou l'autre des Églises protestantes. Les théologiens les plus subtils s'y sont employés; tous ont échoué. Cet échec a été aussi éclatant et inévitable dans l'Église anglicane et dans le luthéranisme allemand, très voisins du catholicisme, que dans les Églises réformées de France, de Suisse, d'Écosse ou d'Amérique... Pour opérer ce travail d'exégèse et de construction dogmatique, il faudrait avoir recours à des hommes, à des savants qui, n'étant pas infaillibles, ne sauraient communiquer au résultat de leur œuvre un caractère qu'eux-mêmes n'ont pas. La même contradiction revient toujours. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4e édit., 1897, p. 288. Le résultat final, c'est que la fraction conservatrice elle-même, dans chaque communauté protestante, cède, cède encore aux libéraux pour le bien de la paix, et descend vers la destruction de tout dogme. Voir Snell, *op. cit.*, p. 109 sq. Pour s'entendre entre conservateurs et libéraux par une formule de conciliation telle quelle, on en arrive à réduire l'objet de la foi, l'essence du christianisme, à une idée très vague. M. Harnack, par exemple, mettra cette essence dans la « foi au Père ». Quant à ce Père, chacun l'entendra comme il voudra, Dieu

personnel ou non, âme du monde, force inconnue, etc. M. Loisy lui-même remarquait à propos de l'*Essence du christianisme* de Harnack : « Une religion qui a tenu tant de place dans l'histoire, et qui a renouvelé pour ainsi dire la conscience de l'humanité, a-t-elle son point de départ et toute sa substance dans une seule pensée?... Se peut-il qu'un tel fait ne soit pas plus complexe?... Cette théorie est celle qui domine la savante histoire des dogmes, qu'a publiée le même auteur. Mais l'a-t-il déduite réellement de l'histoire, ou bien n'aurait-il pas simplement interprété l'histoire d'après sa théorie?... L'Évangile a existé indépendamment de nous; tâchons de l'entendre en lui-même, avant de l'interpréter par rapport à nos préférences ou à nos besoins. » *L'Évangile et l'Église*, 1902, Introd., p. VIII. Ces réflexions très justes atteignent également tous les autres « abstracteurs de quintessence » qui entreprennent aujourd'hui de réduire le vaste ensemble de vérités apportées par le Christ et par saint Paul à tel ou tel résidu minuscule qui leur plaît. Voir la formule de conciliation proposée à Genève : « Jésus sauveur des hommes, » dans Snell, *op. cit.*, p. 106-108.

En face de cette banqueroute de la foi protestante, l'autorité doctrinale infaillible, si nettement revendiquée et si utilement exercée par l'Église catholique, loin d'effrayer ceux des protestants qui cherchent la vérité de toute leur âme, a été le principal attrait qui nous en a amené plusieurs, fatigués qu'ils étaient de l'anarchie intellectuelle à laquelle leurs Églises ne trouvaient pas de remède.

La dernière position essayée par le protestantisme — et celle-là en dehors de toute orthodoxie — c'est l'antidogmatisme des libéraux. « Les dogmes vont se perdre les uns après les autres dans le doute et la négation, disent-ils, et nous n'avons pas de remède au mal : mais ce mal est-il un mal? Nous n'avons plus de doctrine commune, c'est vrai : mais le christianisme primitif n'était pas une doctrine; la foi n'est pas l'adhésion à une doctrine. » Et l'on vit se précipiter dans ce paradoxe inouï, mais commode, une cohue d'esprits d'ailleurs fort divers : les piétistes, à qui suffisait une vague sentimentalité, voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1797, 1798; les protestants rationalistes, que gênaient la plupart des doctrines de l'Évangile, révélations et miracles, anges et démons, ascétisme et conseils évangéliques, eschatologie, etc.; les protestants subjectivistes et sceptiques qui, n'admettant nulle part de vérité objective et absolue, n'en pouvaient reconnaître dans l'Évangile; le modernisme enfin, qui relève et des piétistes et des rationalistes et des sceptiques. Ce paradoxe, nous l'avons déjà réfuté au commencement de cet article, en montrant le sens du mot « foi » dans le Nouveau Testament, en établissant l'idée première et fondamentale de la foi. Considérons les sources historiques par où nous pouvons connaître les origines chrétiennes : nous y voyons que Jésus tenait essentiellement à la doctrine, et saint Paul aussi. Voir *Études* du 20 avril 1908, p. 170-173. M. Harnack avoue lui-même que Paul comptait parmi les conditions du salut une certaine science du Christ et de sa rédemption. *L'essence du christianisme*, trad. franç., 1902, p. 115. Le même souci de la doctrine, avec l'horreur de l'hérésie, se retrouve chez les premiers Pères, voir S. Ignace d'Antioche, S. Irénée, Tertullien, col. 79-80. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, n. 80, *P. G.*, t. VI, col. 666; S. Polycarpe dans Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 853; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, c. XV, *P. G.*, t. IX, col. 531.

Puisque toutes ces positions successives du protestantisme sont intenables, il faut donc revenir à l'infaillibilité de l'Église, moralement nécessaire à la conservation de la foi et prouvée par des textes positifs. On peut même, comme nous l'avons dit, tirer de cette nécessité un nouvel argument pour l'infaillibilité : non pas que Dieu soit obligé *a priori* de nous donner tout ce qui est moralement nécessaire au bien de la religion, ou qu'il ne puisse jamais donner à l'homme une révélation quelconque sans pourvoir, par une institution spéciale, à sa conservation; non : mais la révélation chrétienne, seule ici en question, nous est montrée dans l'Écriture et la tradition comme l'aboutissant de toutes les autres, et d'une perfection telle qu'on ne peut douter que Dieu l'ait accompagnée de tous les compléments nécessaires à sa conservation. S'il a voulu, même par des moyens surnaturels et sûrement efficaces, conserver la foi chez le peuple juif jusqu'au Christ, comment s'imaginer qu'il n'a pas eu la même bonne volonté pour le peuple chrétien, et dans le Nouveau Testament, de tout point si supérieur à l'Ancien? Et puisque, l'ère des révélations publiques étant close, il n'envoie plus, comme dans l'Ancien Testament, des prophètes dont l'influence servait aussi à conserver la foi chez les Juifs, cf. Franzelin, *De traditione*, thes. XX, p. 251, il ne restait que cette institution de l'infaillibilité de l'Église pour assurer pendant des siècles nombreux, et jusqu'à la fin des temps, la conservation de la foi chrétienne.

4. *Le développement futur du dogme et celui de la théologie rendaient l'infaillibilité de l'Église encore plus nécessaire à la conservation de la foi.* — Le développement, le progrès du dogme découle inévitablement des circonstances de la révélation chrétienne. Et d'abord, des faits que nous avons rappelés tout à l'heure : bien des vérités révélées sont restées plus ou moins dans l'ombre, au début du christianisme, contenues et enveloppées soit dans d'autres vérités plus générales que l'on se contentait d'énoncer, soit dans la simple pratique des sacrements et autres divines institutions; quand plus tard on a commencé à les en dégager et à les énoncer explicitement, la controverse a souvent surgi dans l'Église même à leur sujet, et ces vérités, ainsi révoquées en doute par plusieurs, en ont souffert plus ou moins longtemps; enfin le jugement de la controverse par l'autorité doctrinale a rétabli dans toute l'Église le premier accord, le consentement unanime, mais cette fois perfectionné par le fait que la vérité était désormais explicitement reconnue de tous, et, grâce aux explications de l'Église, mieux comprise qu'aux premiers siècles; voilà un progrès. La profondeur même et la fécondité des vérités révélées, leur harmonie avec les besoins des différents temps, leur opposition aux innombrables erreurs de l'avenir, tout cela ne pouvait être compris des premiers chrétiens; ils ne pouvaient recevoir que des principes dont l'avenir se chargeait de dérouler toutes les conséquences. Voir Franzelin, *De traditione*, thes. XXIII, p. 283 sq. Le développement de la pensée, en dehors même de l'Église, est un autre stimulant du progrès, soit en fournissant aux défenseurs de la révélation des méthodes plus exactes, et des vérités rationnelles qui, rapprochées des vérités de la foi, en feront jaillir des conclusions dont s'accroîtra la théologie, soit en produisant des formes plus raffinées d'erreur, qui forceront les théologiens au travail, et que l'Église jugera par une application plus détaillée et plus savante des principes de la révélation. Le développement, le progrès du dogme est affirmé par le concile du Vatican, dans les termes de Vincent de Lérins. Denzinger, n. 1800, 1818. Voir DOGME, t. IV, col. 1603-1637. Or un dogme qui se développe en passant de l'implicite à l'explicite, et qui, en se développant, ne doit jamais se changer en son contraire et doit garder son immutabilité substantielle, voir DOGME, col. 1599-1603, est bien plus difficile à conserver qu'un recueil fixe de formules anciennes qui n'aurait jamais à s'enrichir de nouvelles formules plus préci-

ses, opposées à de nouvelles erreurs. Si l'autorité doctrinale n'était pas infaillible, ne serait-il pas à craindre que ces précisions nouvelles, adoptées par elle avec la meilleure foi du monde, n'aboutissent parfois à faire dévier le dogme, à changer substantiellement la révélation? La science humaine des juges ecclésiastiques ne suffirait pas à nous rassurer; et l'on pourrait discuter, par exemple, celle des Pères de Nicée, quand ils ont jugé la controverse soulevée par les ariens, et imposé la nouvelle formule du « consubstantiel ». Seule, l'infaillibilité du concile œcuménique peut, dans des questions si subtiles et si délicates, nous rassurer pleinement; et déjà au v[e] siècle l'historien Socrate répondait à un hérétique que les Pères de ce concile, « malgré leur simplicité et leur peu de science, éclairés qu'ils étaient par la grâce de l'Esprit-Saint, n'ont pu en aucune façon dévier de la vérité. » *H.E.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 87. « Si le Seigneur n'habitait pas l'Église d'aujourd'hui, dit saint Augustin, la spéculation la plus studieuse aboutirait à l'erreur. » *Enarr. in ps. IX*, n. 12, *P. L.*, t. XXXVI, col. 122.

Cette considération avait frappé Brunetière. Il cite ce mot de Newman : « Si le christianisme est à la fois social et dogmatique, et qu'il soit destiné à tous les siècles, il doit, humainement parlant, avoir un organe infaillible, » et le commente en ces termes : « Si le dogme ne vivait pas d'une vie intérieure et intense, mais surtout ininterrompue; si, de l'étude approfondie que les théologiens en font, il ne s'engendrait pas tous les jours, pour ainsi parler, des conséquences si nombreuses, et quelquefois si contradictoires, qu'aucune autorité particulière ou individuelle, ni même collective, n'en saurait absolument garantir l'orthodoxie; si son immutabilité ne courait pas enfin le risque d'être mise en péril par la richesse de son développement, c'est alors, vous le voyez bien, que le christianisme n'aurait pas besoin d'un *organe infaillible!* Mais, comme il faut qu'il soit toujours, à moins de cesser d'être lui, « contemporain à l'humanité, » et comme il ne peut l'être qu'en adaptant à des besoins nouveaux des vérités éternelles, il lui faut donc une autorité dont le rôle soit de démêler ou de décider, parmi les développements du dogme, lesquels sont légitimes et lesquels ne le sont pas; lesquels étaient contenus implicitement dans sa formule, et lesquels ne l'étaient point; lesquels enfin élargissent, sans le dénaturer, l'enseignement de l'Église, et lesquels, comme au XVI[e] siècle, en prétendant l'épurer, le déforment. » *Le progrès religieux dans le catholicisme*, discours prononcé à Florence en 1902, dans le *Correspondant* du 10 novembre 1902, p. 403.

Voilà pourquoi les schismatiques orientaux, ne reconnaissant pas plus que les protestants une infaillibilité vivante à laquelle on puisse recourir, mais tenant plus qu'eux à la conservation du dogme, proclament que les premiers conciles œcuméniques, ceux qui ont précédé leur séparation, étaient infaillibles, en quoi ils n'ont pas tort, mais ajoutent qu'il faut s'en tenir exclusivement aux définitions de ces conciles : soit que, d'après eux, il ne puisse plus y avoir de nouvelles controverses à décider, soit que la simple répétition des antiques formules doive suffire à trancher toute nouvelle controverse. On aurait donc pu se passer d'un organe vivant de l'infaillibilité, et de tout concile œcuménique nouveau, pendant près de mille ans jusqu'à nos jours, et l'on pourrait continuer à s'en passer encore. Déjà Joseph de Maistre, qui avait étudié de près l'Église russe, observait que dans la discussion ils en reviennent toujours là et qu'il leur a entendu dire mille fois qu' « il ne faut plus de concile, et que tout est décidé. » *Du pape*, l. IV, c. VI, *Œuvres*, Lyon, 1884, t. II, p. 478, 479. Il ne faut plus de controverses; le czar les étouffe et impose silence à tout le monde. De Maistre, *Lettres et opuscules*, t. II, p. 407. Que dire de cette position, diamétralement opposée au développement du dogme? Si respectueuse qu'elle puisse paraître de la tradition, elle contredit la tradition des Pères grecs, ceux-là précisément dont se réclament les grecs séparés : les Pères grecs étaient des penseurs, des chercheurs, préoccupés de développer les sciences théologiques, développement qui ne peut se faire sans essayer des explications nouvelles, sans les défendre contre les contradicteurs, en un mot sans le choc des opinions. Elle contredit la tradition de ces conciles qu'ils invoquent, par exemple, de celui de Chalcédoine, qui, dans son allocution à l'empereur Marcien, déclare nécessaire d'opposer aux nouvelles erreurs une nouvelle « découverte de vérité » et de les réfuter par de « salutaires additions » à la doctrine. Hardouin, *Concil.*, t. II, p. 646. Restreindre cette nécessité à une époque ancienne, comme s'il n'y avait plus désormais de nouvelles erreurs, c'est se moquer de la psychologie et de l'histoire. Restreindre les promesses divines d'infaillibilité à quelques siècles de la vie de l'Église au détriment des autres, c'est illogique, et sans fondement dans l'Écriture ni dans la tradition chrétienne; le Christ n'a pas dit : « Je suis avec les sept premiers conciles, » mais : « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. » Matth., XXVIII, 20. Prétendre qu'un formulaire mort peut suffire à juger toutes les controverses nouvelles, c'est ce que nous avons réfuté plus haut. Vouloir étouffer toute controverse, c'est la prudence de l'aveugle qui s'arrête immobile sur un chemin dangereux qu'il ne connaît pas; c'est vouloir comprimer l'esprit humain, supprimer le développement du dogme et de la théologie, conserver verbalement des formules sans chercher à en comprendre le sens, réduire la foi à un pur psittacisme, remplacer la science par l'ignorance, la vie intellectuelle par la mort.

Ce n'est pas ainsi que l'Église catholique entend l'immutabilité des dogmes, et leur conservation. Elle tient sagement le milieu entre l'anarchie fiévreuse des sectes protestantes, et la torpeur léthargique des Églises orientales séparées; entre la mobilité effrénée des unes et l'immobilité pétrifiée des autres. Elle conserve les dogmes anciens, mais comme Dieu veut qu'on les conserve, avec intelligence, avec développement et progrès, pour être une lumière à tous les siècles. C'est qu'elle seule revendique l'organe nécessaire à une semblable conservation, le magistère infaillible et vivant. Parce qu'ils ne comprennent pas cette *via media*, ses adversaires lui jettent deux accusations qui se contredisent entre elles, comme le remarque le P. Janvier : « On lui reproche tantôt de changer..., tantôt de rester figée dans des conceptions condamnées par le progrès; on la somme ici de revenir à ses origines, de renoncer à tout le développement dont elle a été l'agent, là d'oublier le passé..., de s'adapter, par des transformations volontaires, par une évolution continue, aux besoins des esprits, aux aspirations des âmes, aux caprices des âges. » *La foi*, carême 1911, 2[e] édit., v[e] conf., p. 175.

3° *Conclusion. L'Église, règle de foi.* — Comme le feu a pour matière les divers combustibles, ainsi la foi a pour objet, pour matière, toutes les vérités qu'il a plu à Dieu d'attester, de révéler autrefois, son motif spécifique étant le témoignage divin. Et comme, pour faire du feu, il faut d'abord se procurer des matériaux, ainsi, avant de croire, il faut savoir où se trouvent les vérités révélées, et comment on peut les discerner de celles qui ne le sont pas. On appelle « règle de foi » un moyen général et infaillible de trouver, de discerner les vérités révélées, du moins un bon nombre d'entre

elles; la règle de foi nous fournit de la « matière à croire ». Le *credo* a été appelé « règle de foi » par Tertullien, voir col. 80, mais c'est une règle en abrégé, qui ne donne que quelques vérités principales de la révélation. L'Écriture, infaillible et immense collection de vérités révélées, est certainement une règle de foi; cependant plusieurs vérités révélées n'y ont pas pris place et ont été gardées par la seule tradition. Voir Écriture sainte, t. iv, col. 2095-2097. L'Écriture et l'antique tradition sont donc des règles de foi : mais on les appelle « règles éloignées », parce que, à raison de leur antiquité et de leur obscurité en bien des points, leur contenu, avec son exacte interprétation, demeure trop éloigné de notre connaissance certaine : il faut que l'Église infaillible vienne nous rassurer sur leur origine divine, sur l'étendue et la nature de leur inspiration ou de leur infaillibilité, sur le sens de tel ou tel passage. L'Église est donc, elle aussi, une *règle de foi*, c'est-à-dire un moyen général et infaillible de discerner les vérités révélées : mais une règle *vivante*, qui peut toujours s'expliquer elle-même, et adapter ses explications à toutes les mentalités de tous les siècles; et une règle *prochaine*, plus à notre portée que l'Écriture et les anciens monuments de la tradition, qu'elle sert à rapprocher de nous. Elle ne supprime pas, en effet, ces règles éloignées : elle doit, au contraire, puiser à ces sources, employer ces instruments de travail; elle épargne ainsi à chaque fidèle une besogne difficile et même impossible, en la faisant pour eux, et son infaillibilité en garantit le succès.

Il n'y a pas là, comme l'ont dit les protestants, l'usurpation d'hommes qui se mettent au-dessus de la parole de Dieu; c'est Dieu qui les met, non pas au-dessus de sa parole et de son Écriture, mais au-dessus des individus faillibles qui la méconnaîtraient ou l'entendraient mal. De ce qu'une vaisselle d'or ou d'argent ne peut être vendue sans le poinçon de l'expert, sa valeur n'est pas diminuée, mais assurée. Au reste, l'Église n'ayant pas le don de révélations nouvelles, l'Écriture garde toujours sa suprématie comme révélation et témoignage de Dieu. L'Église n'est règle *suprême* de la foi qu'en un sens seulement, et relativement à nous, comme plus accessible et plus claire et disant le dernier mot sur les controverses.

Mais, nous dit-on, quand vous confrontez une formule, une doctrine, avec l'Écriture et l'ancienne tradition, ou bien elle y apparaît clairement contenue ou bien la question reste obscure. Dans le premier cas, l'intervention de l'Église est superflue, les règles « éloignées » se suffisent. Dans le second cas, l'Église qui, de votre aveu, ne peut tirer les vérités révélées que de ces règles anciennes, ne peut alors procéder prudemment à une définition, et son intervention est impossible. Pourquoi donc l'ajouter comme règle à ces anciennes règles de foi? — *Réponse.* — Dans le premier cas, ce qui peut être clair pour les érudits de l'exégèse, de la patristique et de la théologie, souvent ne l'est pas assez pour la multitude des fidèles; et pour mettre en jeu la foi de toute une société, il faut que l'obligation de croire soit très nettement et très publiquement promulguée; donc l'intervention de l'Église n'est pas superflue. Dans le second cas, tout dépend de ce que vous entendez par « obscurité ». Si telle doctrine, même après de longues recherches de l'Église dans les sources de la révélation, ne lui paraît pas y être certainement contenue, alors la prudence ne lui permet pas de procéder à une définition. Mais par « obscurité » on peut entendre seulement les suites de l'état de controverse, le choc des affirmations et des négations parmi les savants, le doute qui en résulte chez beaucoup de fidèles. Un tel obscurcissement de la vérité révélée n'empêche pas toujours l'Église, par un travail difficile mais surnaturellement aidé, d'arriver à une solution qui lui paraisse assez sûre pour être définie. Dieu, d'autre part, en vertu de son assistance promise, ne permettrait pas que cette définition s'accomplît, si elle était erronée, et il a mille moyens de l'arrêter. Quand se produit le fait de la définition, ainsi revêtu de la permission divine, c'est donc un fait nouveau qui se suffit à lui-même pour trancher la question d'une manière absolue, quelle qu'ait été, du reste, la prudence des juges, laquelle échappe par ailleurs à notre appréciation, quel qu'ait été l'ensemble de preuves tirées des sources anciennes qui a pu faire impression sur les auteurs de la définition. Ainsi une question de science ou d'exégèse compliquée, discutée, difficile, sera remplacée par une simple question de fait, et de fait contemporain et indiscutable. grâce à l'intervention de la règle vivante.

De là deux méthodes pour se procurer les vérités révélées, matière de l'acte de foi. La méthode *analytique* recourt à l'analyse difficile et personnelle des sources, des règles éloignées; la méthode *synthétique* recourt à la synthèse commode qu'en fait l'Église par ses définitions, par ses professions de foi. Le protestantisme, au nom du libre examen, ne reconnaît que la première; toutefois, par une heureuse faute de logique, il emploie la seconde pour l'instruction de ses fidèles, des enfants surtout, en leur donnant la synthèse commode d'un catéchisme, ou d'une confession de foi. Les catholiques donnent à la méthode synthétique une place prédominante. Leurs théologiens, il est vrai, par un usage modéré de la méthode analytique, pourront et devront chercher dans l'Écriture et les Pères ce qui se rapporte à chaque dogme. En montrant ainsi leur respect pour ces sources antiques, dont la fréquentation est d'ailleurs si bienfaisante, ils pourront montrer aussi que l'Église n'a pas créé le dogme de toutes pièces, mais n'a fait que le développer; ce qui est une sorte d'apologie de ses définitions; car, suivant la remarque du P. Janvier, l'Église « ne définit pas une vérité sans provoquer des cris et des colères : qu'elle parle de l'infaillibilité du pape ou de l'immaculée conception, ses ennemis l'attaquent au nom des croyances d'autrefois. » *Loc. cit.* Mais cette espèce d'apologie, si utile qu'elle soit, n'est pas nécessaire pour nous convaincre de la justesse des définitions : il est pour cela une autre voie qui consiste à nous convaincre d'abord de l'infaillibilité de l'Église; dès qu'on la connaîtra comme infaillible, on saura que le développement du dogme a dû se faire normalement et sans déviation, et que tous les dogmes catholiques sont sûrs de rejoindre l'ancienne révélation. Cette voie est suffisante à la rigueur, et pratiquement la seule possible à la grande multitude des fidèles. Les vérités de la foi, fermement acceptées comme la parole de Dieu même, doivent servir le plus tôt possible à éclairer et à diriger notre vie, c'est leur but. Or la méthode analytique les donne lentement, une à une, avec un travail scientifique différent pour chacune, et des recherches difficiles dans les sources; bien plus tôt on connaîtra l'Église, et alors par la méthode synthétique on recevra d'elle toutes les vérités révélées dont on a besoin, toutes en bloc sous la même garantie de son infaillibilité une fois prouvée. La vie est courte, et les occupations absorbantes ne permettent pas à beaucoup d'esprits le luxe de la méthode analytique, c'est-à-dire de l'exégèse, de la théologie positive et de l'histoire des dogmes, choses d'ailleurs très compliquées dans lesquelles ils se noieraient. La méthode analytique a son rôle dans l'Église, oui, mais elle appartient à cette « science », à cette « gnose » que les Pères conseillaient d'ajouter à la foi quand on en est capable et qu'on en a le loisir, et après avoir longtemps auparavant commencé par croire. Voir Clément d'Alexandrie, *Strom.*,

VII, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 481; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. LXXIII, col. 627; S. Anselme, *Cur Deus homo*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CLVIII, col. 362. Cf. Scheeben, *Dogmatique*, trad. franç., 1877, t. I, n. 852 sq., p. 552 sq.

De même dans la controverse protestante, la voie efficace et relativement courte consistera à poser d'abord la question capitale de *méthode*, la question de la règle de foi, autant qu'on pourra l'obtenir d'eux; car, en supposant leur méthode sans la discuter, ils préfèrent se jeter sur des dogmes particuliers et des questions de détail, à trancher par la seule Écriture ou les anciens monuments de la tradition. Déjà Tertullien avait noté la marche à suivre dans la polémique. *De præscript.*, c. XVII, *P. L.*, t. II, col. 30; cf. c. XV, XIX. Voir Freppel, *Tertullien*, t. II, p. 212; d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 205. Que dire de ces modernistes, véritables protestants par la méthode, qui des enseignements de Jésus ou de Paul ne retiennent comme certain que ce qu'ils ont pu tirer d'une exégèse purement philologique et historique? ou de ces catholiques qui, dans leur controverse avec l'hérésie, acceptent sur le terrain soit de la seule Écriture, soit des plus anciens Pères, la discussion d'un dogme particulier *quelconque*? N'y a-t-il pas des vérités révélées, appartenant, par exemple, aux sacrements ou liées logiquement avec eux, qui ont pu se conserver implicitement mais suffisamment dans la seule pratique de l'administration des sacrements, pratique oralement transmise par les ministres entre eux? Bien des détails de cette pratique n'ont laissé que peu ou point de traces dans les plus anciens écrits; mais l'autorité ecclésiastique en avait conscience, et plus tard par des définitions elle nous a garanti et ces détails et les vérités dogmatiques qui s'y rattachent. La méthode historique ne peut donc suffire à nous fournir *tout* le donné révélé, ni à prouver que *tous* nos dogmes rejoignent l'ancienne révélation.

Pour achever de décrire le grand rôle de l'Église dans la foi, il faudrait montrer comment elle peut servir de *motif de crédibilité* : mais ce point sera traité ailleurs.

II. JUSTES LIMITES DU RÔLE DE L'ÉGLISE DANS LA FOI. — Après ce que nous venons de dire, une contre-partie s'impose, soit par souci de la précision, soit à cause des exagérations de quelques catholiques ou protestants. Avec les théologiens et pour éviter une longue périphrase, nous appellerons « proposition d'une vérité par l'Église » l'acte par lequel l'Église infaillible, entrant en communication avec le croyant et lui faisant connaître son autorité et sa mission, lui présente cette vérité comme révélée de Dieu, en lui notifiant l'obligation de la croire. D'après la doctrine commune, nous poserons les principes suivants :

1° *La proposition par l'Église n'est pas une condition essentielle de l'acte de foi divine et salutaire.* — En voici quelques preuves :

1. Dans saint Paul, Abraham nous est présenté comme le modèle achevé de la foi qui doit nous conduire à la justification et au salut. Rom., IV, 4 sq. Et cependant, puisque l'autorité doctrinale de l'Église n'existait pas de son temps, le patriarche n'a pu y appuyer sa foi : ce n'est donc pas une de ces conditions *essentielles*, qui ne peuvent en aucun cas faire défaut.

2. Même dans le Nouveau Testament, Act., III, IV, nous voyons saint Pierre, après avoir prouvé par un miracle la divine mission du Christ « et sans faire aucune mention de l'autorité de l'Église ou de la sienne, convertir cinq mille hommes qui, sans doute, sont arrivés prudemment à faire un acte de foi (avant le baptême), bien qu'ils n'eussent pas encore l'idée de l'autorité de l'Église. » Lugo, *De fide*, dist. I, n. 252, *Opera*, Paris, 1891, p. 122.

Et pareillement de nos jours l'infaillibilité de l'Église n'est pas présentée nécessairement la première à notre foi. « L'expérience montre que les enfants ou les adultes qui commencent à être instruits dans la foi ne conçoivent pas toujours cette autorité infaillible de l'Église, cette assistance de l'Esprit-Saint, avant de croire tout autre article. Ils croient les articles de foi dans l'ordre où on les leur donne; et il arrive ainsi qu'ils croient cette vérité après plusieurs autres. » Lugo, *loc. cit.*, n. 247, p. 120. Ni le symbole des apôtres, ni les catéchismes ne parlent en premier lieu de l'autorité infaillible de l'Église : or ils devraient le faire, si la foi aux autres articles n'était possible qu'à la condition de passer par ce dogme. Il y a donc quelque exagération dans la polémique de Bossuet contre le ministre Claude et dans sa célèbre conférence. *Œuvres*, édit. Lachat, t. XIII, p. 544, 558, 583.

3. S'il arrive qu'une vérité révélée, comme l'immaculée conception avant sa définition, se trouve obscurcie par la controverse, voir col. 161, et qu'en conséquence le magistère ecclésiastique ne la propose pas aux fidèles comme un objet de foi obligatoire, mais tolère qu'on ne la croie pas, elle n'est cependant pas perdue alors pour la foi de l'Église entière; un certain nombre de fidèles la croient toujours très fermement comme révélée, et elle est ainsi conservée, quoique imparfaitement, dans la foi de l'Église, qui avec l'assistance divine ne peut perdre complètement une partie de son objet, de son patrimoine de vérité. Or, ceux qui croient alors ce point de révélation ne peuvent s'appuyer sur le magistère vivant et infaillible, puisqu'il se retire et se tait, pour le moment, en attendant une définition s'il y a lieu : voilà donc encore un cas où la foi ne s'appuie pas sur sa règle prochaine, l'Église infaillible, mais seulement sur ses règles éloignées. C'était donc une mauvaise théologie que Döllinger, en 1870, opposait à la définition de l'infaillibilité pontificale, en tâchant de prouver ainsi que l'*Église n'avait jamais cru* ce qui allait être imposé sous peine d'anathème à la foi des catholiques : « Elle ne l'a pas cru. Car ceux-là même qui ont regardé jusqu'ici comme certaine cette infaillibilité du pape *ne pouvaient la croire* dans le sens chrétien du mot... Le catholique *ne peut* et ne doit croire que ce qui est enseigné et *proposé par l'Église* comme vérité révélée par Dieu, appartenant à la substance de la doctrine du salut, élevée au-dessus de toute espèce de doute. Il *ne peut* et ne doit croire que les vérités dont la confession est nécessaire pour appartenir à l'Église, dont la négation est absolument prohibée par l'Église et rejetée comme erreur manifeste. Donc personne, depuis les commencements de l'Église jusqu'à nos jours, *n'a cru* réellement à l'infaillibilité du pape... Beaucoup ont simplement supposé, admis comme probable, ou tout au plus comme humainement certain, *fide humana*, cette prérogative. Par suite (la définition) serait un événement unique dans l'histoire de l'Église..., une révolution dans l'Église. » Dans Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II *b*, p. 286. Cf. le texte allemand de Döllinger dans les *Acta* du concile, *Collectio lacensis*, t. VII, col. 1473. Un pareil sophisme aurait pu être opposé à toute définition des anciens conciles rétablissant l'unité parmi les catholiques sur un point de foi, et rendant ce point désormais obligatoire. D'ailleurs Döllinger ne tient pas compte de la période de foi unanime qui a *précédé* l'époque d'obscurcissement et de controverse; car tous ont d'abord cru, au moins pratiquement et implicitement, à l'infaillibilité du pape, *avant* l'origine de la controverse, qui a eu pour occasion le grand schisme d'Occident et le désir d'y mettre fin. Mais de plus, comme lui répondit alors la *Civiltà*, « le chrétien *peut* croire tout ce qu'il reconnaît comme révélé de

Dieu, même quand l'Église ne l'a pas encore proposé à sa croyance en condamnant le contraire comme une hérésie. Il le croit *fide divina*, et non comme le prétend Döllinger, *fide humana*. » *Civiltà cattolica*, VII[e] série, t. IX, p. 386 sq. Cf. Granderath, *loc. cit.*, p. 297.

4. On admet communément que les hérétiques ou schismatiques *de bonne foi* peuvent faire l'acte de foi divine et salutaire. — *a*) Rien en cela d'impossible ou d'invraisemblable. Si Dieu leur a accordé (c'est un dogme de l'Église) de pouvoir être baptisés dans leur secte du vrai baptême de Jésus-Christ, et de recevoir ainsi la vertu infuse de foi, pourquoi ne leur donnera-t-il pas de l'exercer, s'ils reçoivent une éducation chrétienne, si, persuadés de la valeur historique de l'Évangile, ils acceptent les preuves que Jésus y donne de sa mission divine, s'ils retiennent de l'enseignement du Maître au moins quelques passages dont le sens est facile, quelques vérités à croire? Ils en perdront un certain nombre, privés qu'ils sont de l'influence directe de l'Église infaillible : mais après tout, pour faire un véritable acte de foi, il suffit, avec la grâce de Dieu qui étend son action même en dehors de l'Église, d'adhérer fermement même à une seule vérité révélée, avec la bonne volonté générale de croire toutes les autres. — *b*) Si nous l'admettons, le problème de leur salut s'explique bien mieux. D'une part, les vérités qu'il faut croire, de nécessité de moyen pour le salut, sont peu nombreuses, on le sait, et parmi elles on ne compte pas l'infaillibilité de l'Église, ni l'obligation de se soumettre à son autorité comme règle de foi; il peut donc arriver facilement qu'ils croient explicitement toutes les vérités qui sont de nécessité de moyen, excusés par leur bonne foi de ce qu'ils ne croient pas toutes celles qui sont seulement de nécessité de précepte. D'autre part, la grâce de Dieu peut facilement les amener à ajouter à cette foi salutaire l'amour de Dieu et la contrition surnaturelle qui les purifiera des péchés graves et assurera leur salut. Si l'on n'admettait pas pour eux ce moyen de salut, il faudrait dire, ou que Dieu n'a pas la volonté sérieuse de sauver tous les hommes, ou qu'il a établi une providence spéciale pour faire arriver infailliblement, s'ils vivent bien, *tous* les hérétiques et schismatiques de bonne foi à se convertir à la véritable Église et à être enfin unis à son corps avant leur mort : mais supposer une telle loi providentielle est très arbitraire, et même en quelque façon contre l'expérience, puisque nous voyons mourir, dans les Églises séparées, des personnes qui, selon toute apparence, étaient de bonne foi et ont vécu aussi bien qu'elles le pouvaient; faudra-t-il désespérer de leur salut parce qu'elles ne sont pas entrées dans la véritable Église avant leur mort? Voir BONNE FOI, t. II, col. 1011-1014.

5. Par une conséquence théologique du principe que Dieu veut sauver tous les hommes, saint Thomas affirme qu'un païen de bonne foi, que l'Église n'a pu atteindre par ses missionnaires, s'il observe de son mieux ce qu'il connaît de la loi naturelle, aura infailliblement, avant sa mort, une révélation immédiate sur laquelle il pourra, avec la grâce de Dieu, faire un acte de foi et les autres actes nécessaires au salut. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. I, a. 4, ad 4[um], et ailleurs. On voit que dans cet acte de foi divine l'autorité de l'Église n'intervient en aucune façon. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2166, 2169.

Voilà pourquoi les théologiens ont eu soin de ne pas exagérer le rôle de l'Église dans la foi, si grand soit-il, et de l'exprimer par des formules modérées et adoucies. Donnons deux exemples : « L'autorité de l'Église, dit Adam Tanner, avec sa proposition publique de la foi, est, selon la loi *ordinaire* de Dieu, *moralement* nécessaire soit à l'égard de toute la communauté soit aussi *d'une certaine manière* à l'égard de chacun des croyants, *pour* qu'en eux la foi soit *pleinement conservée* sans la corruption de l'erreur et sans l'ébranlement du doute; *mais non pas* en ce sens *que sans cette proposition on ne puisse jamais faire un acte de foi divine.* » *Theologiæ scholastic.*, Ingolstadt, 1627, t. III, *De fide*, q. III, n. 42, col. 131. « A considérer la seule *nature de la foi*, dit le cardinal Mazzella, *il n'est pas nécessaire* que l'objet à croire soit proposé par l'Église; mais par le fait de l'institution du Christ, le magistère vivant de l'Église avec son autorité doctrinale est le moyen *ordinaire* qui fait connaître la révélation chrétienne comme croyable; et même l'autorité de l'Église est un moyen très efficace de sa nature, et *nécessaire dans l'ordre actuel de providence* où nous sommes *pour* produire et conserver l'*unité et l'universalité de la foi.* » *De virtutibus infusis*, 6[e] édit., Naples, 1909, n. 931, p. 493.

On ne saurait donc approuver les quelques théologiens qui, dans leur ardeur à défendre la règle de foi catholique, ont semblé refuser à tout protestant, même de bonne foi, la possibilité de faire aucun acte de foi divine, faute de recourir à la règle vivante et infaillible. Salmanticenses, *Cursus theol.*, Paris, 1879, t. XI, disp. VIII, n. 41, p. 406, contrairement à ce qu'ils avaient dit, disp. I, n. 158, p. 74; Perrone, *Prælectiones theol.*, 31[e] édit., Turin, 1865, t. I, *De vera religione*, part. II, prop. 7; voir cependant une restriction, n. 173, p. 179; *De virtutibus fidei*, etc., 2[e] édit., Turin, 1867, *De fide*, prop. 4, surtout, n. 81, p. 25. Sur deux théologiens américains plus récents, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2168. C'est grâce à la thèse plus large, aujourd'hui généralement reçue, que les théologiens peuvent donner une explication modérée de l'adage : « Hors de l'Église point de salut. » Voir ÉGLISE, t. V, col. 2166-2170. Sur les diverses formes que prend cette explication modérée et leur valeur relative, voir J. V. Bainvel, dans les *Études* du 5 août 1912, p. 289 sq.

2° *L'autorité de l'Église, son infaillibilité, n'entre pas dans le motif essentiel et spécifique de la foi salutaire ou théologale.* — Raisons de cette assertion : 1. Si la proposition de l'objet par l'Église, comme nous venons de le voir, n'est pas même une condition absolument nécessaire de l'acte de foi, *a fortiori* elle ne peut faire partie de son motif essentiel. — 2. Le concile du Vatican, définissant la foi avec beaucoup de précision, n'y signale pas d'autre motif propre et spécifique que l'autorité de Dieu qui révèle, *propter auctoritatem Dei revelantis.* Voir col. 117. Il ne fait là aucune allusion à l'Église. Quand nous nommons l'Église dans nos formules de l'acte de foi, nous la nommons comme *règle* et non comme *motif* de la foi. La règle de foi fournit la matière à croire, ou objet matériel. Voir col. 161. « Mon Dieu, je crois tout ce que votre Église m'enseigne, » toute la matière qu'elle me propose comme révélée par vous. L'objet formel, le motif, est indiqué par le *propter*, le *parce que* : « Parce que c'est vous qui l'avez révélé, et que vous ne pouvez ni vous tromper ni nous tromper. » La règle de foi précède, prépare l'acte de foi, elle se tient dans le vestibule : le motif spécifique influe directement, essentiellement sur l'acte lui-même, lui donne son caractère propre, le « spécifie ». — 3. Le motif qui donne à la foi salutaire son essence et son unité doit être le même pour nous que pour Abraham, autrement la foi d'Abraham serait d'essence différente, et ne pourrait être prise par saint Paul comme le prototype de notre foi. Il faut donc que l'autorité de l'Église, qui n'influait pas du temps d'Abraham, reste en dehors du motif essentiel et spécifique de la foi. La question est bien traitée par Wilmers, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 57-61.

Les limites qu'avec la théologie catholique nous

venons de tracer au rôle de l'Église dans la foi doivent aussi servir à rectifier le compte rendu inexact et fantaisiste que font souvent les protestants de notre théologie sur ce point, nous prêtant des erreurs pour nous réfuter plus facilement. « Pour le catholique, dit Jean Monod, la foi suppose entre l'âme et la vérité un intermédiaire nécessaire qui est l'Église. (Nous avons montré que cet intermédiaire n'est pas toujours nécessaire à l'acte de foi; mais passons.) La foi (pour le catholique) est un acte de soumission à l'Église; elle consiste à la considérer comme la gardienne et la dispensatrice de la vérité et à accepter sa direction. » Dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, art. *Foi*, t. v, p. 7. Ce n'est pas ainsi que nos conciles de Trente et du Vatican définissent la foi; il n'est pas même question de l'Église dans leur définition. Si la foi se définissait « un acte de soumission à l'Église, » elle perdrait sa qualité de vertu théologale, puisque nos théologiens appellent « théologale » celle qui s'appuie *immédiatement* sur Dieu, sur un attribut divin, comme est ici l'autorité divine, résultant de sa science et de sa véracité souveraine. Il est vrai que nous considérons l'Église « comme la gardienne et la dispensatrice de la vérité » et que nous « acceptons sa direction. » Mais ce n'est pas en cela que pour nous « consiste la foi. » Cette attitude confiante envers l'Église n'est qu'un simple prélude à l'acte de foi, elle fait partie de l'enquête préalable par laquelle, avant de croire à cause de l'autorité de Dieu les vérités qu'il a révélées, nous cherchons où elles sont, recourant ordinairement à l'Église pour les trouver avec plus d'exactitude et de sûreté. Et le protestant ne va-t-il pas les chercher dans son « catéchisme » ou dans sa « confession de foi », ou du moins dans une version de l'Écriture qui lui est recommandée par son autorité ecclésiastique, et qu'il tient pour fidèle? — Auguste Sabatier cherche le « dogme central » du catholicisme et répond que ce n'est pas difficile à trouver : « Le catéchisme (catholique) nous apprend, dit-il, que c'est le dogme de l'Église, de son infaillibilité et de sa continuité traditionnelles, de son origine divine et de ses pouvoirs surnaturels... Ainsi la foi et la soumission à l'Église vont devant et demeurent la chose essentielle. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, p. 235. Mais nos catéchismes ne posent pas même la question d' « un dogme central »! Et ce qu'ils présentent tout d'abord à croire, ce n'est pas l'infaillibilité de l'Église, c'est un seul Dieu créateur et tout-puissant, comme dans le symbole des apôtres, puis la trinité, l'incarnation, etc. Aucun de nos théologiens ne range le dogme de l'Église, de son infaillibilité et de ses pouvoirs surnaturels, parmi les vérités « de nécessité de moyen », celles qui sont le plus nécessaires au salut; comment donc serait-ce pour nous « la chose essentielle » ? Oui, la règle de foi vivante est pour nous le point capital *dans la polémique avec les protestants*, et encore, avec les protestants conservateurs d'autrefois; mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit le dogme central de notre religion, la chose essentielle entre toutes; car, grâce à Dieu, la polémique avec les protestants n'est pas toute notre religion, et ne se confond pas avec elle. Pour le catholique, dit encore Sabatier, « le premier et principal acte de piété, c'est la soumission à l'Église. » *Loc. cit.*, p. 240. Pardon : l'amour de Dieu et du prochain, la charité théologale, a toujours été regardé par l'Église et ses théologiens comme le principal acte de piété, la première des vertus. La soumission, l'obéissance, prise séparément en soi, n'est pour eux qu'une vertu morale, inférieure aux vertus théologales.

3° *Épilogue : la foi « divine et catholique », sa perfection spéciale.* — L'acte de foi divine ne change donc pas *essentiellement*, soit que la matière en ait été reçue de l'Église, ou non; mais dans le premier cas il a une plus grande perfection *accidentelle*. Cette perfection supérieure, d'autant plus notable que la comparaison portera sur un plus grand nombre d'actes de foi, vient des causes suivantes : 1. Recevoir de l'Église infaillible la matière de notre foi est évidemment une voie plus sûre. — 2. Elle accentue cette humilité et cette soumission de l'esprit, qui donne à la foi divine son caractère de sacrifice et une partie de son mérite : car il en coûte moins de s'humilier devant Dieu seul et de se rendre à son témoignage consigné dans l'Écriture que de s'humilier en même temps devant l'Église. « Ce sacrifice, remarque toutefois Scheeben, l'Église ne l'exige pas pour elle-même et en son propre nom : elle l'exige pour Dieu et au nom de Dieu. Dans cet holocauste, elle ne figure que comme une prêtresse dont les mains sont chargées de l'offrir au Seigneur. » *Dogmatique*, trad. franç., t. I, n. 769, p. 501. — 3. A un autre point de vue, la soumission filiale à l'enseignement de l'Église nous est plus facile que la soumission filiale au témoignage de Dieu, soit parce que l'Église visible est plus à notre portée qu'un Dieu invisible, soit parce qu'il est naturel à l'enfant de croire sa mère; le rôle de l'Église est donc de nous habituer par degrés « à un commerce filial et vivant avec Dieu, Père de notre esprit et source de la vérité surnaturelle; la foi y gagne une énergie et une vigueur qu'on ne trouverait nulle part en dehors de cet attachement à l'Église. » Scheeben, *loc. cit.*, p. 498. Cf. I Joa., IV, 20. Les simples, qui ne sont pas toujours à même de distinguer nettement entre la révélation et la mission conservatrice qu'a l'Église, entrevoient confusément la parole de Dieu à travers celle de l'Église qui leur est plus sensible, et sont aidés ainsi à atteindre le motif essentiel de la foi. Suarez, *De fide*, disp. III, sect. X, n. 10, *Opera*, 1858, t. XII, p. 94. — 4. La soumission de tous les croyants à un seul et même organe visible d'unité de foi, l'autorité doctrinale de l'Église, donne à la foi divine un caractère social qui la perfectionne encore, soit en faisant servir très efficacement la foi à l'union des esprits et des cœurs, soit en la retirant d'un isolement individuel où elle végéterait.

De là deux corollaires, l'un contre les protestants qui ne peuvent souffrir cette intervention de l'Église, dont ils ne comprennent pas l'utilité, l'autre pour éclairer un point difficile de la théologie catholique et de sa terminologie.

1er corollaire. — Écoutons d'abord ce que pensent les protestants de notre attitude à l'égard de la règle vivante de la foi : « Dans l'Église (catholique), dit Aug. Sabatier, l'état du chrétien ne peut être qu'un état de perpétuelle minorité, car la tutelle qu'il accepte ne cessera jamais; elle a le droit de s'exercer partout et toujours. » *Loc. cit.*, p. 240. Au contraire, par le protestantisme « l'homme sort de tutelle, et arrive, dans tous les domaines, à la possession de soi, au plein et libre développement de son être, à l'âge de sa majorité, » p. 248. « La forme catholique (du christianisme), dit-il encore, correspond à l'âge de l'adolescence, où l'éducation se fait péniblement et réclame une discipline extérieure très étroite et des maîtres dont l'autorité ne doit pas être discutée. C'est ainsi que la discipline et l'autorité catholiques ont fait l'éducation laborieuse et lente du monde païen et du monde barbare jusqu'au XVIe siècle. Mais un moment doit venir, quand l'œuvre d'éducation a réussi, où les lisières, dont l'enfant ne pouvait se passer, gênent et compriment la vie de son âge mûr, » p. 253. Scheeben avait déjà répondu à de semblables dires : « Par des influences extérieures et antireligieuses, ou par l'effet de l'orgueil, on se laisse persuader que cette piété filiale (envers l'Église) révèle un état de minorité indigne d'un homme libre,... oubliant ce que dit notre Sauveur : *nisi efficia-*

mini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cælorum. » *Loc. cit.*, p. 500. Pour prouver sa thèse malgré Jésus-Christ, Sabatier cite saint Paul, I Cor., xv, 43, qu'il traduit ainsi, entre guillemets : « Il faut que la vie psychique vienne la première, ensuite apparaît la vie spirituelle et libre. » *Esquisse*, p. 252. Malheureusement saint Paul n'a pas ces mots, et parle ici d'une tout autre question : de deux espèces de corps humain qui doivent apparaître successivement dans la série des temps, le corps animal comme le nôtre, puis le corps glorieux et spiritualisé, que nous aurons à la résurrection, et dont celui du Christ ressuscité est le type. Sabatier cite aussi l'Épître aux Galates, iv, 1-5. Mais saint Paul n'y parle pas des futures destinées de l'Église, il parle du passé, de l'état servile des Juifs sous la loi mosaïque, et du Christ qui est venu affranchir les hommes de cette loi de crainte. Décidément ce professeur de théologie protestante n'est pas heureux dans ses citations de l'Écriture. Il y a pourtant un endroit où saint Paul parle non plus du passé, mais de l'avenir, et non plus des corps, mais de la vie intellectuelle et morale, et annonce une transformation de cette vie, en se servant précisément de la comparaison de l'enfant qui devient homme et abandonne les choses de l'enfance. Mais cette transformation, c'est seulement dans la vie future qu'il l'attend, quand nous ne verrons plus Dieu obscurément et par la foi, mais face à face. I Cor., xii, 9-12. Il faut donc nous résigner à rester, au point de vue de la connaissance religieuse, plus ou moins enfants ici-bas; et notre robuste fierté n'a pas à s'offusquer de la tutelle de l'Église enseignante qui d'ailleurs, par son infaillibilité, nous domine davantage qu'une mère son enfant. Enfin le Christ n'a pas dit aux apôtres ou à leurs successeurs, quand il les envoyait enseigner les nations : « Je suis avec vous jusqu'au xvi[e] siècle, » mais : « Jusqu'à la fin du monde. » Alors, mais alors seulement, l'Église finira d'exister sous sa forme militante, avec sa hiérarchie, son enseignement et ses lois; alors chacun des élus, rendu par la vision béatifique personnellement infaillible et même impeccable à jamais, parviendra au plein développement de son être et à l'âge de sa majorité; alors le Christ, comme homme et chef de l'Église, « remettra le royaume à Dieu et au Père... afin qu'en tous Dieu soit tout. » I Cor., xv, 24, 28.

2e corollaire. — Puisque la foi divine, en s'appuyant sur sa règle vivante, l'autorité de l'Église, acquiert un état de perfection supérieure, et un caractère social, et sert à réunir tous les croyants en une société universelle ou « catholique », nos théologiens ont eu raison de la considérer parfois précisément dans cet état, et de l'appeler alors, non seulement « foi divine » à cause de son motif spécifique qui est l'autorité du témoignage divin, mais « foi divine *et catholique*. » Ainsi la considère le concile du Vatican en cet endroit : « On doit croire *de foi divine et catholique* toutes les vérités qui sont contenues dans la parole de Dieu écrite ou transmise en dehors de l'Écriture, *et qui sont proposées à notre foi par l'Église comme divinement révélées.* » Sess. III, c. iii, Denzinger, n. 1792. Naturellement, quand il est question de foi « divine et catholique », la proposition par l'Église devient un élément essentiel de la définition et ne peut être omise. Et même on peut dire qu'une perfection accidentelle très notable, comme celle qu'ajoute à la foi divine la proposition ecclésiastique, une perfection accidentelle qui d'ailleurs n'est pas un fait individuel ou exceptionnel, mais le fait normal depuis l'institution de l'Église destinée au monde entier, pourra dans notre esprit constituer comme une nouvelle essence composée et une nouvelle espèce de foi. L'acte de foi, non plus que la vertu infuse qui le produit, ne sera pas changé physiquement dans sa substance; mais, acquérant dans un nouveau cadre providentiel une nouvelle valeur morale, il sera changé moralement, et mis dans un état meilleur. On ne pourra donc considérer dans la foi qu'une seule espèce physique, *unam speciem naturæ*, comme dirait saint Thomas; et c'est en ce sens que Scheeben a dit : « La foi catholique se distingue en quelque sorte formellement de la simple foi divine, non pas sans doute que ce soit une nouvelle espèce de foi : ce n'est qu'une forme particulière de la réalisation concrète de la foi divine,... une condition de son parfait développement. » *Loc. cit.*, p. 497. Si haute que soit sa conception de la foi divine et catholique, Scheeben ne veut admettre qu'une seule espèce de foi. Mais on pourra considérer deux espèces *morales*, ce que saint Thomas appelle *duas species secundum condiciones morales supervenientes* ou *secundum speciem moris. Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. xviii, a. 7, ad 1[um]; q. i, a. 3, ad 3[um]. Et cette remarque suffit à concilier les manières si différentes dont saint Thomas présente la définition de la foi, son « objet formel », sa nature. Traitant *ex professo* de l'objet formel de la foi, il ne parle pas de l'Église, ni même de l'Écriture, mais seulement de la révélation, parce qu'il ne considère alors que ce qui est physiquement essentiel à la foi salutaire, et par suite omet toute condition physiquement accidentelle. *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. i, a. 1. Mais ailleurs, amené par son sujet (il est question de l'hérétique) à considérer la foi comme proposée par l'Église, comme catholique, il donne une autre définition : « L'objet formel de la foi est la Vérité première, en tant qu'elle se manifeste dans les saintes Écritures et la doctrine de l'Église, qui procède de la première Vérité, » q. v, a. 3. Schiffini aurait pu se contenter de cette remarque pour expliquer cette dernière définition de saint Thomas, d'autant plus que lui-même, pressé par une objection, finit par distinguer deux différentes spécifications de la foi. *De virtutibus infusis*, 1904, p. 151. Mais il a préféré expliquer saint Thomas par une opinion singulière de Lugo, qui, pour résoudre une difficulté gênante dans l'analyse de la foi, s'oublie jusqu'à faire entrer la proposition par l'Église, et jusqu'à la parole du catéchiste, dans la révélation elle-même. C'est une exagération du rôle de l'Église dans la foi.

La « foi divine et catholique » dont parle le concile est appelée par abréviation « foi catholique ». Et l'autre espèce morale, c'est-à-dire la foi divine non appuyée sur la proposition de l'Église infaillible (par exemple, celle d'un protestant de bonne foi, ou d'un païen à qui Dieu révèle immédiatement les vérités nécessaires au salut), est dite simplement « foi divine » quand on la distingue de la première. Le péché formel d'hérésie, le plus grave que l'on puisse commettre contre la foi, suppose que l'on nie une vérité de « foi catholique », une vérité non seulement révélée de Dieu, mais encore proposée par l'Église comme telle : la qualification odieuse d' « hérétique » et les peines canoniques contre ce péché autorisent cette restriction, cette stricte interprétation, qui est présentée par une multitude d'auteurs. Si donc il arrive à un catholique de nier, et même par sa faute, une vérité révélée, mais que l'Église ne propose pas distinctement et certainement à notre foi comme révélée, il ne doit pas être traité d'hérétique. Si, au contraire, il nie en pleine connaissance de cause une vérité de foi catholique, averti par sa conscience qu'il fait mal et s'obstinant à le faire, *pertinaciter*, il est hérétique au sens propre et formel, et alors, quoiqu'il ne nie qu'un seul dogme directement, il perd la vertu infuse de foi par cet acte; si d'ailleurs il rejette un dogme qu'il sait garanti par l'autorité de l'Église, base de la foi catholique, comment ne perdrait-il pas, avec cette base qu'il méprise,

la foi catholique tout entière? Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. v, a. 3. Mais s'il s'agit d'un homme qui ignore l'autorité infaillible de l'Église, l'ignorance empêche en lui ce double caractère de mépris et d'obstination, sans lequel il n'est pas d'hérétique formel; quand bien même il nie l'autorité de l'Église ou par suite quelque autre point de la foi catholique, comme il arrive aux protestants de bonne foi. Cf. Lugo, *De fide*, dist. XX, n. 197, *Opera*, Paris, 1891, t. I, p. 55. Voir Hérétique.

Pour qu'il y ait « proposition de l'Église », il n'est pas nécessaire qu'il y ait toujours « définition ». C'est assez qu'une vérité soit proposée par ce que le concile du Vatican appelle « magistère ordinaire et universel ». *Loc. cit.* Voir Magistère. Est de foi catholique, par exemple, ce qui est contenu explicitement dans les professions de foi usitées dans l'Église entière, quand même elles ne sont pas à proprement parler des définitions. C'est ainsi que beaucoup de théologiens subdivisent la foi catholique en « foi définie » et foi catholique non définie, ou « foi catholique » tout court.

VI. Préparation rationnelle de la foi; le fidéisme. — Un *motif* ne peut agir sur nous qu'à la condition d'être d'abord connu de nous. Pour être connu de nous, le motif de la foi, qui est complexe, suppose que notre esprit se rend compte de la vérité de plusieurs énoncés. « Dieu existe; il ne peut ni se tromper ni nous tromper (science infaillible et véracité); il a révélé telle doctrine et s'en porte garant. » Tout cela étant d'abord connu et affirmé, je puis croire cette doctrine par le motif de la foi, *propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.* Ce qui complique encore ces énoncés qui sont appelés les « préambules de la foi », c'est que leur affirmation ne se fait pas du premier coup à la lumière de l'évidence immédiate. Pour notre esprit humain, il n'y a de vérité immédiatement évidente ni dans le fait de l'existence de Dieu, voir Dieu, t. IV, col. 887 sq., 923 sq., ni dans les attributs divins de science et de véracité, ni surtout dans le fait de la révélation, comprenant le fait général que Dieu ait parlé par le Christ et le fait particulier que tel dogme fasse réellement partie du contenu de la révélation chrétienne. Or, quand un énoncé n'est pas immédiatement évident, nous ne pouvons l'affirmer que moyennant d'autres vérités qui constituent son motif, sa preuve. Voir col. 125. Il en sera donc ainsi dans chacun des actes intellectuels par lesquels nous affirmons les préambules de la foi. Sur ces actes, les théories et les difficultés qu'ils soulèvent, nous poserons les questions suivantes : 1° Ces actes peuvent-ils se faire sans aucun motif intellectuel, par un coup de volonté? Quels sont-ils, dans le détail? 2° Qu'est-ce que le fidéisme? Sa position est-elle raisonnable? 3° Quelles sont ses origines et ses objections? 4° L'Écriture est-elle favorable au fidéisme? 5° Les Pères lui sont-ils favorables? 6° Documents ecclésiastiques sur le fidéisme. 7° Ces actes qui préparent rationnellement la foi doivent-ils avoir la fermeté de la certitude? Le semi-fidéisme. 8° Objection tirée de la 4ᵉ proposition condamnée par Innocent XI; explication de la condamnation. 9° Aperçu sur la certitude en général, ses éléments, ses espèces; l'évidence. 10° Peut-on exiger, avant de croire, d'avoir l'évidence parfaite des préambules, par exemple, du fait de la révélation? 11° Qu'entend-on par « évidence de crédibilité »? 12° La certitude relative des enfants et des ignorants sur le fait de la révélation existe-t-elle, et peut-elle suffire? On entrevoit déjà l'extrême complication de la question, d'ailleurs très pratique, que nous abordons.

1° *Les actes intellectuels qui préparent la foi peuvent-ils se faire sans aucun motif intellectuel, par un coup de volonté?* — Nous ne nions pas le rôle de la volonté dans les croyances; mais il doit être limité et réglé, car : 1. la force physique de la volonté ne va pas jusqu'à faire admettre quelque chose à l'intelligence sans aucun motif intellectuel, voir Croyance, t. III, col. 2371; 2. quand elle aurait cette force physique démesurée, elle ne pourrait moralement et légitimement en faire usage. La volonté n'est pas une puissance despotique et sans règle dans la nature. Pour qu'elle agisse licitement sur une autre faculté, il faut qu'elle respecte la nature de cette faculté; surtout, si cette autre faculté est l'intelligence, dont la nature est d'atteindre non pas seulement quelque intérêt subjectif, mais la vérité objective, qui ne dépend pas de nous et a droit à notre respect. Quand elle agit sans sortir d'elle-même, simplement, par un acte immanent, la volonté présuppose seulement comme motif un bien convenable qui l'attire; mais quand elle influe sur une autre faculté, elle doit présupposer en outre que cette intervention se fasse dans les conditions normales de cette faculté et pour son bien : et cela doit être constaté avant qu'elle intervienne. « Quand il s'agit de mouvoir la volonté à son acte immanent, *actus elicitus*, écrivait le P. Jean Semeria, il suffit d'un motif proportionné à la volonté elle-même. Mais il en est autrement, quand il s'agit d'un acte commandé par la volonté (*actus imperatus*) : celui-ci suppose un acte double, le mouvement de la volonté qui commande et le mouvement de la faculté qui exécute. Aussi faut-il alors et un motif proportionné à la volonté, et un motif proportionné à la faculté dont la volonté doit commander l'acte (un motif intellectuel, s'il s'agit de l'intelligence). Car la volonté, qui gouverne toutes nos facultés comme un père de famille tous les membres de la société domestique, la volonté ne pourrait commander l'acte, par exemple, de l'intelligence, s'il n'était constaté par un jugement préalable qu'un objet proportionné à cette faculté ne fait pas défaut, sur lequel puisse s'exercer l'acte que la volonté est sur le point de lui commander. » *Analysis actus fidei juxta S. Thomam et recentiores theologos*, Plaisance, 1891, p. 43-45. Quand il s'agit de commander la foi de l'intelligence à tel dogme, il faut constater d'abord que ce dogme est *croyable* comme parole de Dieu : et le jugement préalable qui montre ainsi à la volonté la légitimité de son intervention s'appelle alors « jugement de *crédibilité* ».

Avec des motifs intellectuels très solides, quoique laissant place à un doute imprudent, nous admettons un certain coup de force de la volonté pour chasser ce doute de l'esprit. Voir Croyance, t. III, col. 2384-2387. Mais de cette concession on ne saurait conclure que, *sans aucun motif intellectuel*, à l'aveugle, la volonté puisse commander à l'intelligence d'adhérer. La conclusion serait boiteuse. « C'est comme si l'on raisonnait ainsi : Sans une lumière intense, l'œil peut voir; donc il peut voir sans aucune lumière. » Ulloa, *Theologia scholastica*, Augsbourg, 1719, t. III, p. 85.

Quels sont, dans le détail, ces actes intellectuels qui préparent l'acte de foi? — Ces actes, qui, tendant au même but, ont entre eux une certaine unité morale, ont été sommairement groupés sous un seul nom : « jugement de crédibilité »; par eux la vérité révélée nous est présentée comme croyable, *credibilis*. Examinant de plus près ce groupement, les théologiens y ont tout d'abord distingué deux choses :

1. Un jugement *pratique* de crédibilité, qui éclaire plus immédiatement la volonté de croire; car avant que la volonté puisse commander la foi, il faut, comme dans tous ses autres actes libres, un jugement (*dictamen*) de la conscience sur l'honnêteté ou licéité de l'acte considéré au concret, *hic et nunc*, avec toutes ses circonstances : donc un jugement essentiellement pratique. Ce qu'on appelle « jugement de crédibilité » est principalement le jugement pratique. Voir Crédibilité, t. III, col. 2203.

2. Plusieurs jugements *spéculatifs* doivent préparer ce jugement pratique. En effet (nous l'avons vu plus haut) pour que le motif spécifique de la foi entre en jeu, il faut que l'intelligence adhère d'abord à l'existence du vrai Dieu, à sa science et à sa véracité, puis au fait de la révélation chrétienne; et, pour avoir le dogme chrétien dans le détail, il faudra qu'elle adhère à l'Église infaillible, ou qu'elle remplace par autre chose cette adhésion qui n'est pas nécessaire dans tous les cas. Voir col. 150 sq. Cette pluralité de jugements spéculatifs préalables vient de ce que le témoignage est un procédé intellectuel bien plus compliqué que la simple intuition : à plus forte raison quand il s'agit du témoignage divin donné autrefois, et appliqué par un autre témoignage, par exemple, celui de l'Église. Et puis ces jugements préparatoires à la foi ne sont pas immédiats, ni ne peuvent se faire par un simple coup de volonté, nous l'avons vu : il leur faut donc d'autres jugements, qui leur fournissent à eux-mêmes leurs preuves, leurs motifs intellectuels.

Laissant de côté pour le moment ce grand appareil des jugements spéculatifs de crédibilité, revenons à leur aboutissant, le jugement *pratique*. Lui aussi, soumis à l'analyse, s'est montré plus complexe qu'on ne l'avait cru peut-être : il a été d'abord dédoublé : « Je *peux* prudemment croire; je *dois* croire. » Le premier de ces deux jugements garde à un titre spécial le nom de « jugement de *crédibilité* », vu l'étymologie de ce mot. Pour le second, un théologien d'une subtilité excessive et aventureuse, Caramuel, lui a fabriqué un nom. « Il ne s'est pas contenté du terme de crédibilité, mais il a ajouté la *credendité* ou nécessité de croire, » dit de lui Cardenas, *Crisis theologica*, Venise, 1700, p. 188. En effet, nous trouvons dans Caramuel « qu'on doit démontrer la crédibilité de la foi orthodoxe, et même sa *crédendité*, » et pour s'excuser de la nouveauté du terme, il ajoute que, « bien que les auteurs classiques n'aient pas tiré du participe en *dus* des noms abstraits, c'est maintenant nécessaire. » *Theologia moralis fundamentalis*, Lyon, 1676, l. II, n. 2339, p. 688. A partir du XVIIe siècle, plusieurs théologiens ont adopté ce terme nouveau, et quelques-uns l'ont rendu un peu plus barbare, en disant, je ne sais pourquoi, « crédentité ». Il y en a même qui exigent ce jugement avant *tout* acte de foi. Mais le précepte positif de la foi n'obligeant pas pour chaque instant, *pro semper*, l'acte de foi est souvent de surérogation et non pas d'obligation; alors il suffit bien de voir que cet acte que je vais faire est licite, permis par la prudence, honnête, louable, sans voir qu'il soit d'obligation. Caramuel lui-même dit qu'il faut démontrer « la crédendité de la foi orthodoxe, » prenant évidemment la foi au sens objectif, pour la vraie religion, la vraie révélation; il ne dit pas qu'avant *tout* acte de foi il faut se démontrer l'obligation, la nécessité *de cet acte*. On comprend donc pourquoi beaucoup de théologiens, quand ils énumèrent les actes absolument nécessaires comme préparation à *tout* acte de foi, omettent ce jugement de crédendité.

Les jugements pratiques, préparatoires à la foi, peuvent encore se multiplier par un autre côté. D'après les principes posés plus haut, l'intelligence doit diriger la volonté tant dans ce premier acte, où la volonté se propose une fin à atteindre par l'acte de foi, que dans le second, où elle intervient de fait dans le domaine de l'intelligence et la pousse à croire. Voir col. 172. C'est à la direction du second acte qu'appartiennent les jugements de crédibilité dont nous avons parlé. A la direction du premier répond un jugement préalable sur l'honnêteté de la fin que poursuit la volonté, et sur l'utilité de l'acte de foi considéré comme moyen pour atteindre cette fin; mais nous n'insisterons pas sur cette catégorie de jugements, soit parce qu'elle compliquerait une question déjà bien complexe, soit parce qu'elle ressemble à ce qui se passe dans tous les « actes humains » et n'offre pas de difficulté qui soit spéciale à notre sujet. Le P. Gardeil, au contraire, a cru devoir surtout insister, dans son résumé de la genèse de l'acte de foi, sur cette partie commune à tous les actes humains. Voir CRÉDIBILITÉ, col. 2205, 2206, et *La crédibilité et l'apologétique*, 2e édit., 1912, p. 327 sq. Et comme d'ailleurs, sur ce terrain de la genèse de l'acte humain, il tend à multiplier des actes qui ne sont pas tous communément admis comme nécessaires à cette genèse, et dont quelques-uns répondent à des vues systématiques seulement, son énumération a quelque chose d'un peu effrayant, et la clarté des tableaux synoptiques ne semble pas suffire à dissiper cette impression.

2° *Qu'est-ce que le fidéisme? Sa position est-elle raisonnable?* — 1. *Sens du mot chez les protestants contemporains.* — Chez eux, le mot « fidéisme » a pris un sens spécial, sous la plume de M. Ménégoz. En 1879, dans un opuscule intitulé : *Réflexions sur l'Évangile du salut*, il disait leur fait aux deux grandes écoles du protestantisme, les orthodoxes et les libéraux. La foi luthérienne, c'est la confiance, « le don du cœur à Dieu. » Qu'en ont fait les orthodoxes? « Tout en enseignant la justification par la foi, ces docteurs confondent, sous le nom de foi, deux choses bien distinctes; le don du cœur à Dieu, et l'adhésion de l'esprit à la vérité révélée; ils confondent la *foi* et la *croyance*, et ils arrivent ainsi à substituer au dogme du salut par la foi *seule* le dogme du salut *par la foi et par les croyances.* » Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme*, Paris, 1900, p. 30. Il aurait pu se souvenir que Luther lui-même avait déjà équivoqué pareillement sur le mot « foi », comme le remarque M. Harnack. Voir col. 77. Quant aux libéraux, M. Ménégoz leur reproche d'avoir remplacé la foi luthérienne par la charité, et de défendre « la doctrine du salut par l'amour de Dieu et du prochain. » Voir col. 71. Il conclut : « En face de cette double erreur, nous posons le dogme du salut par la foi, *indépendamment des croyances...* Nous affirmons le *sola fide* dans toute sa teneur. Le *sola*, nous l'opposons aux orthodoxistes; le *fide*, nous l'opposons aux libéraux. » *Op. cit.*, p. 33-34. « Celui qui consacre son âme à Dieu est sauvé, indépendamment de ses croyances. Voilà l'Évangile, la bonne nouvelle, qu'il faut annoncer à ces masses... rongées par le doute que la science moderne a jeté dans leur esprit... Qu'on leur prêche le *sola fide*, le *fidéisme*, si l'on veut l'appeler ainsi, dans sa divine ampleur, et l'on verra que cette doctrine trouvera un écho dans leur âme. » *Op. cit.*, p. 36. Doctrine commode, en effet : « La foi n'implique pas d'une manière absolue la croyance consciente à l'existence de Dieu, » p. 19. Mais alors à qui se consacre-t-on? A ce christianisme-là, ne semble pas non plus nécessaire la croyance à l'existence de Jésus. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, col. 1832, une citation de Ménégoz. Mais nous avons déjà suffisamment réfuté ces fausses définitions de la foi et cet antidogmatisme. Ce qu'il importait de noter ici, c'est le mot « fidéisme » employé pour la première fois en ce sens, emploi qui depuis a fait fortune.

M. Ménégoz ne pouvait s'arrêter en si bon chemin, et il devait lancer un autre mot, en 1897, à l'apparition du livre d'Aug. Sabatier, *Esquisse...* « Profondément ému, » il signale sa rencontre avec M. Sabatier, son ami et collègue. Ils étaient partis de points de vue différents, et ainsi l'un était arrivé au « fidéisme » l'autre à ce qu'il appelle le « symbolisme critique ». Mais, au fond, c'est la même chose, qu'on peut appeler le « symbolo-fidéisme ». *Op. cit.*, p. 228. Bien des gens, trouvant l'expression un peu lourde, se contentent du mot de « fidéisme », comme le remarque M. l'abbé

Snell, *Essai sur la foi dans le catholicisme et le protestantisme*, 1911, p. 62, chez qui l'on trouvera de plus amples détails sur cette école protestante.

2. *Sens du mot chez les catholiques.* — Ainsi employé par les protestants contemporains dans un sens dont nous ne nous occuperons plus, le mot « fidéisme » se rencontre dès la première moitié du XIXe siècle chez les catholiques dans un sens absolument opposé. C'est chez eux un mot pris en mauvaise part, et dont nulle école ne s'est vantée. Ceux qui se glorifiaient du nom de traditionalistes n'ont jamais revendiqué celui de fidéistes, quoique plusieurs d'entre eux l'aient mérité, et que leurs adversaires le leur aient donné. — Le « fidéisme » peut être défini comme tendance, ou comme système. Au premier point de vue, c'est « une tendance à donner trop peu à la raison, trop à la foi ou à la croyance. » J.-V. Bainvel, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, 1911, t. II, col. 57. Au second, c'est un système qui met la « foi » à la base de toute notre connaissance, ou du moins de toute notre connaissance religieuse. Si cette « foi » est l'acte théologal expliqué dans cet article, c'est alors proprement le « fidéisme » dont nous voulons nous occuper.

Disons toutefois, en passant, qu'en un certain sens on pourrait appeler « fidéistes » les philosophes qui font reposer toute la connaissance humaine sur la « foi », entendant par là tout autre chose que la foi théologale. Les uns, comme Jacobi, Herder et autres philosophes allemands, réagissant contre le subjectivisme de Kant, ou les philosophes écossais réagissant contre l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume, ont appelé « foi » l'adhésion immédiate à certaines vérités premières de la raison comme ayant une valeur objective, bien qu'elles ne puissent se démontrer. Voir Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2e édit., 1875, art. *Foi*, p. 543. Ils ont beaucoup de vrai : mais ce qu'ils appellent « foi » est l'évidence, si confuse soit-elle, de la valeur de notre raison; et ils ont tort de la décrire comme une force aveugle, qui est ce qu'il y a de plus anti-intellectuel, et de rabaisser ainsi le fondement de la certitude, cette perfection de notre intelligence. Voir CERTITUDE, t. II, col. 2159, 2160. D'autres ont fait reposer toute la connaissance sur la foi au témoignage du genre humain (Lamennais); le système est mauvais, mais il emploie le mot « foi » avec plus de propriété et de précision. D'autres enfin ont fait reposer la connaissance morale et religieuse sur la « foi », entendant par là une conviction sans valeur objective, mais qui joue un rôle utile, ainsi Kant, Hamilton. Voir CROYANCE, t. III, col. 2365.

Pour nous, qui ne nous occupons ici que de la théologie, le « fidéisme » est le système qui veut mettre à la base et au début de toute notre connaissance religieuse la foi, au sens *théologique* du mot : en d'autres termes, le système qui n'admet pas qu'on prouve d'abord les préambules de la foi par la raison naturelle, et qu'ainsi la raison conduise l'homme à la foi. On voit comment le fidéisme se rattache à la question présente des actes intellectuels qui doivent précéder la foi. Il vaut la peine qu'on y insiste, et n'est pas une erreur d'un autre âge, une erreur entièrement périmée. Aujourd'hui même, comme le remarque M. Bainvel, « il y a, chez nombre de catholiques en vue, une défiance de la raison et un réveil des tendances fidéistes. Il serait long d'en chercher les causes. Mais le fait est visible. » *Loc. cit.*, col. 58.

Avant tout, il faut bien délimiter cette erreur. Ce n'est pas être fidéiste que de faire jouer un rôle à la *grâce* dans la connaissance des préambules de la foi, si l'on entend par « grâce » un secours *subjectif*, qui aide à connaître, mais sans constituer pour l'intelligence un *objet*. Voir DIEU, t. IV, col. 860-862. Quand même on exagérerait le rôle d'une telle grâce dans la crédibilité (nous traiterons de ce rôle, col. 237 sq.), cette exagération ne supprimerait pas l'usage de la raison avant la foi, elle ne suppléerait pas les objets que doit voir alors la raison humaine, les motifs de crédibilité, la logique des preuves. Être fidéiste, c'est vouloir exclure cette preuve rationnelle des préambules de la foi, soit en la remplaçant par un coup de volonté, ce que nous avons déjà réfuté, voir col. 172, soit, plus ordinairement, en la remplaçant par le motif intellectuel de la foi divine, par l'autorité de la révélation, secours *objectif*. On comprendra mieux cette forme plus ordinaire du fidéisme, en examinant tout de suite si elle est raisonnable, ce qui nous la fera exposer en détail.

Les principaux préambules de la foi, c'est l'existence de Dieu, son autorité, c'est-à-dire sa science et sa véracité; c'est encore le fait qu'il a parlé, qu'il a révélé telle et telle doctrine. Puisque ces préambules ne sont pas des vérités immédiatement évidentes, ils ont besoin d'une preuve, d'un moyen terme qui nous mette en communication avec eux. « Mais, dit le fidéisme, pourquoi ce moyen terme ne serait-il pas tout simplement le motif même de la foi divine? J'admettrais un dogme, la Trinité, par exemple, à cause de l'autorité de Dieu; et remontant plus haut sans sortir du motif de la foi, j'admettrais l'autorité de Dieu parce qu'il nous l'a révélée, voir, par exemple, Rom., III, 4. Ainsi, l'on fonderait la foi sur la foi; le fondement serait le plus solide de tous, et le procédé logique serait homogène et très simple. » Contre ce procédé nous donnons les raisons suivantes :

a) On veut que l'autorité de Dieu, motif de notre foi à la Trinité, soit prouvée par l'autorité de Dieu révélant son autorité même. L'autorité de Dieu jouerait donc ici un double rôle, actif et passif : elle se prouverait elle-même. Ou bien nous sommes en face d'un *cercle vicieux* ou d'une *pétition de principe*, *a* prouvé par *a*, procédé déraisonnable : ou bien, si on veut l'éviter, il faut que l'autorité de Dieu, prise activement, après s'être prouvée elle-même, devienne à son tour logiquement passive, par rapport à autre chose qui la prouvera. Que sera cette autre chose? Sera-ce encore l'autorité de Dieu, intervenant dans un nouveau rôle actif? Mais nous pourrons recommencer ici et toujours la même difficulté; et si l'on garde la même solution (*a* prouvé par *a'* prouvé par *a''*...) nous allons *à l'infini*, autre procédé déraisonnable. Sera-ce une preuve *rationnelle* de l'autorité divine et du fait de la révélation, dernier point d'appui où l'on s'arrêtera enfin? Je le veux bien, mais alors on abandonne le fidéisme, qui condamne ce genre de preuve, et l'on fait en quelque sorte reposer la foi sur la raison. Quoi qu'on choisisse, la position du fidéisme n'est pas tenable. Voilà l'argument décisif contre lui. Voir Franzelin, *De traditione et Scriptura*, 2e édit., Rome, 1875, *Appendix de habitudine rationis humanæ ad divinam fidem*, c. III, n. 1, p. 595. Cf. CERTITUDE, t. II, col. 2159.

b) La foi divine étant essentiellement une connaissance *médiale*, elle ne sera raisonnable, d'après la nature de l'esprit humain, que si elle se ramène en définitive à des connaissances *immédiates*, qui sont pour l'homme les principes évidents de la raison et les faits d'expérience : sans quoi elle restera en suspens, elle cherchera indéfiniment, sans le trouver, un premier point d'appui, l'anneau fixe d'où doit pendre toute la chaîne.

c) Les fidèles appliquent naturellement à la foi divine le même procédé qu'ils suivent pour la foi à un témoignage humain, et les Pères autorisent ce rapprochement. Voir col. 110. Or, quand un témoin nous

atteste une chose, et en même temps sa compétence et sa véracité, ce n'est pas à cause de son seul témoignage et par simple foi que nous admettons en lui ces qualités d'un bon témoin, mais parce que nous les avons vérifiées chez lui par l'expérience ou par le raisonnement. Car d'affirmer qu'on est véridique, c'est chose commune à ceux qui le sont... et aux menteurs; en un mot, à tout le monde. La seule affirmation de l'intéressé ne suffit donc pas; la traiter comme une preuve serait illogique : nous devons vérifier ces qualités par une autre voie. Cette vérification est une loi de notre intelligence; elle doit donc s'appliquer au témoignage divin lui-même, qui ne change pas ces lois, mais s'y adapte pour entrer en communication avec nous. De plus, quand il s'agit d'un témoin éloigné qui nous parle par intermédiaire, par une déposition écrite, je suppose, il ne suffit pas que le document en question prétende provenir de lui; il y a des pièces faussement attribuées à tel auteur, ou falsifiées. Le fait que c'est bien ce témoin qui parle doit donc être vérifié, soit par son écriture bien connue ou sa signature ou son cachet, soit par le témoignage d'autres personnes dignes de foi et déjà contrôlées, etc. Ainsi est-il nécessaire que nous vérifiions l'origine des Écritures, la mission divine que s'attribuent ceux qui ont fondé notre religion et ceux qui en conservent les dogmes. Non seulement ce n'est pas faire injure à Dieu qui parle, mais nous lui ferions injure si nous acceptions imprudemment ces intermédiaires, au risque de confondre la parole divine avec celle de quelque imposteur. Le fait de la révélation, cet autre préambule de la foi, ne doit donc pas non plus être admis en partant de la foi, sans un contrôle préalable de la raison.

L'enfant lui-même, quand, sous la direction de l'Église, il commence à faire l'acte de foi divine, ne peut échapper à cette loi d'une première vérification faite par sa raison. Il admet les mystères de la religion, parce que Dieu, qui les a révélés, ne peut ni se tromper ni nous tromper. Mais pourquoi admet-il ces attributs divins, et le fait de la révélation, et le fait de l'Église infaillible? Parce que ses parents, le curé, le catéchisme imprimé, etc., affirment tout cela, sans parler de quelques raisons de bon sens que l'on a pu y joindre. Et pourquoi croit-il à leur témoignage? Parce qu'il y aperçoit confusément les qualités des bons témoins, science, véracité; et par quel moyen les aperçoit-il? Par son expérience et sa raison personnelle, en se basant sur des signes extérieurs de gravité, de science, de probité, d'intérêt pour lui et pour son instruction, etc. De même les récits évangéliques le toucheront par des signes de véracité, de haute vertu; l'Église, par sa dignité, sa charité, ses œuvres, etc. « Il ne faut pas s'imaginer, dit Bossuet, que les enfants en qui la raison commence à paraître, pour ne savoir pas arranger leurs raisonnements, soient incapables de ressentir l'impression de la vérité... Il faut des motifs pour nous attacher à l'autorité de l'Église; Dieu les sait, et nous les savons en général : de quelle sorte il les arrange, et comment il les fait sentir à ces âmes innocentes, c'est le secret de son Saint-Esprit. Tant y a que cela se fait. » *Réflexions sur un écrit de M. Claude*, VIe réflexion, dans *Œuvres*, édit. Lachat, 1867, t. XIII, p. 589. Bossuet ne veut pas appeler « examen » cet exercice de la raison dans l'enfant qui, aidé de la grâce, s'achemine à son premier acte de foi divine. Tout dépend de ce que l'on entend par « examen ». Si l'on y fait entrer le doute formel, il serait certainement néfaste à l'enfant, et l'expérience montre que dans les circonstances normales il n'existe pas chez lui. Au XVIIIe siècle, Lefranc de Pompignan, évêque du Puy, étudie la question dans une controverse intéressante avec un protestant de Genève : « D'une part, ces motifs ont en eux-mêmes tout ce qu'il faut pour les convaincre, et de l'autre (les enfants) n'opposent point à cette conviction, par des préjugés contraires, une résistance qui partage leur esprit et le tienne quelque temps en suspens... L'âge où un enfant devenu raisonnable est obligé à l'acte de foi divine, n'est pas dans l'espace du temps un point indivisible; il a une durée qui correspond nécessairement à la succession et au développement des idées... Cette foi n'a pas dans son cœur une racine secrète qui la fasse éclore soudainement; les opérations de la grâce ennoblissent et perfectionnent la nature, mais ne la détruisent pas. Il faut, avant l'exercice actuel de la foi, qu'il y ait une véritable proportion... entre l'intelligence de cet enfant et les motifs de crédibilité qu'on lui présente. Le temps qui amène cette proportion n'est pas un temps où il hésite; c'est un temps où il écoute pour entendre : et dès qu'il a entendu, il croit, ou du moins il doit croire. » *Controverse pacifique sur la foi des enfants*, etc., dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 1132. Ce n'est d'ailleurs pas encore le moment pour nous d'aborder tout le problème de la « foi des simples ». Voir col. 221.

Si l'on regarde superficiellement cet acte de foi de l'enfant, il semblera n'avoir aucune préparation rationnelle. Il en serait de même, si nous prenions mal à propos comme spécimen ces actes de foi implicites et confus, ordinaires aux pieux fidèles, quand, par exemple, ils adorent par une génuflexion le Christ dans l'eucharistie, où la foi seule peut ainsi le reconnaître. Lorsque nous renouvelons un acte complexe, que nous avons déjà fait mille fois, nous passons si vite sur certains de ses éléments, qu'à la réflexion ils sont imperceptibles : ainsi un raisonnement se fera si vite qu'on en prendra le résultat pour une intuition; un choix de la volonté sera si rapide, que la délibération n'y apparaît pas, bien qu'en réalité l'acte soit suffisamment délibéré. De même dans le cas présent : le fidèle adhère au dogme de la présence réelle, non pas sans aucun motif intellectuel, mais *pour le même motif* pour lequel il y a toujours adhéré, et qu'il sait être bon et solide, quand même il ne s'en souvient pas distinctement. C'est adhérer implicitement à la révélation de l'eucharistie et à la véracité du Dieu qui l'a faite, en un mot, à tous les préambules nécessaires de la foi et à leurs preuves rationnelles ou « motifs de crédibilité ». Ainsi l'acte nouveau est suffisamment fondé en raison; mais en psychologie, ce ne sont pas ces répétitions sommaires d'actes antérieurs qu'il faut choisir, quand on veut étudier la nature et les éléments de telle espèce d'actes; il faut remonter aux actes faits avant l'habitude prise, et lentement exécutés : ce sont là de « meilleurs sujets » pour l'analyse, et les autres, qui les répètent, ne valent qu'autant qu'ils se réfèrent confusément à ceux-là. Voilà pourquoi nous avons choisi le cas du *premier* acte de foi dans l'enfant chrétien, et mieux vaudra encore choisir comme exemple le premier acte de foi dans l'*adulte instruit* qui se convertit lentement à la foi chrétienne; c'est le meilleur de tous pour étudier distinctement la genèse de la foi. Au moins sur ce cas typique, notre thèse est absolument commune à toute l'École. Voir Coninck, *De moralitate*, etc., disp. XIII, n. 2, 1623, p. 227; Kilber, *De fide*, n. 171, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. VI, col. 543. De nos jours, on a parfois accusé Suarez de s'écarter de ce consentement commun, et d'aller au fidéisme, à cause de son système sur l'analyse de la foi. Mais quelque erreur que l'on puisse reprendre dans ce système, dont nous parlerons ailleurs, Suarez, comme les autres théologiens, exige, *avant la foi*, que les préambules soient considérés à la lumière de la raison et prouvés par des motifs de crédibilité, ce qui le distingue nettement des fidéistes.

Voir Tepe, *Institutiones theologicæ*, Paris, 1896, t. III, p. 357.

3° *Quelles sont les origines et les objections principales du fidéisme?* — Le fidéisme, qui suppose la vraie doctrine sur la nature et le motif de l'acte de foi, ne veut pas qu'on en prouve les préambules par la raison humaine. Mais la question des préambules et de leurs preuves ne se pose même pas pour tant de protestants modernes qui ont perdu la notion de la foi au témoignage de Dieu, et pour qui la « foi » est une intuition, ou même un sentiment. Ils ne sont donc pas fidéistes, à proprement parler, bien qu'ils aient des assertions semblables à celles du fidéisme, par exemple, Schleiermacher quand il dit : « Nous renonçons absolument à toute preuve de la vérité et de la nécessité de la religion chrétienne. » Cité par les théologiens du Vatican, *Collectio lacensis*, t. VII, col. 528. Écartons donc tous ces piétistes, sentimentalistes, protestants libéraux, et enfin les modernistes, et ne considérons, dans la question du fidéisme, que des protestants conservateurs, des jansénistes, et des catholiques appartenant à l'école vaguement appelée « traditionaliste ». Et demandons-nous quels courants d'idées ont donné naissance à l'erreur que nous combattons chez eux.

1. Le principal de ces courants est un certain *scepticisme*, une défiance de *la valeur de la raison* et des preuves qu'elle peut fournir. Tandis que ce doute malsain est pour plusieurs « un oreiller commode », d'autres qui en souffrent tâchent d'en sortir en se jetant tête baissée dans la foi, ils sont fidéistes. Mais comment des protestants conservateurs et des catholiques ont-ils pu arriver à douter de la valeur de la raison, sinon dans tous les domaines, arts, sciences, etc., du moins dans celui de la morale et de la religion? Par la fausse conception qu'ils se sont faite d'une doctrine révélée, celle du *péché originel*, dont ils se sont *exagéré les ravages*. Si nous suivons dans l'histoire des idées les principales apparitions du fidéisme, nous verrons qu'elles se rattachent le plus souvent à cette exagération.

Il en est ainsi des chefs de la Réforme. « Je dis que, soit dans l'homme, soit dans les démons, les forces spirituelles ont été non seulement corrompues par le péché, mais complètement détruites, en sorte qu'il ne reste plus en eux qu'une raison dépravée, etc. Tout ce qui est dans notre volonté est mal, tout ce qui est dans notre intelligence est erreur. » Luther, *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, I, 55, voir Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, 1912, t. III, p. 65. De là, chez beaucoup de protestants, la conviction que la raison est impuissante à prouver même l'existence de Dieu, ce premier préambule de la foi, cette vérité si accessible au genre humain. Voir Dieu (*Connaissance naturelle de*), t. IV, col. 765-767. De là, dans la doctrine de Luther, la « pure passivité » avec laquelle doit être reçue la grâce de Dieu en général et en particulier la foi « sans produire aucun acte d'intelligence ou de volonté. » Voir Denifle, *loc. cit.*, p. 261-266. Cf. Expérience religieuse, col. 1787, 1788. De là, chez Calvin, la défiance de tous les arguments apologétiques quand il s'agit de prouver le fait de la révélation : « Nos esprits ne font que flotter en doutes et scrupules, jusqu'à ce qu'ils soient illuminés. » *Institution*, l. I, c. VII, n. 4, Genève, 1562, p. 27. « Ceux qui veulent prouver par arguments aux incrédules que l'Écriture est de Dieu, sont inconsidérés. Or cela ne se connaît que par foi. » *Loc. cit.*, c. VIII, n. 12, p. 35. Il fait cependant aux arguments une certaine place, mais *après la foi*.

Le jansénisme, tout en mitigeant la doctrine protestante sur les suites du péché originel, gardait encore là-dessus des idées fort exagérées. De là le fidéisme qui apparaît çà et là dans Pascal : « Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison? » etc. *Pensées*, édit. des *Grands écrivains*, t. II, p. 145. Voir Dieu, t. IV, col. 803-806. On trouve cependant chez Pascal des assertions apologétiques qui ne sont pas d'un fidéiste. Sous l'influence du jansénisme, certaines exagérations de la doctrine de la chute apparaissent souvent dans notre littérature religieuse du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle.

Elles ont passé de là dans l'école traditionaliste, qui ne voyait rien de mieux à opposer au rationalisme moderne. Elles y ont produit chez plusieurs le fidéisme. Lamennais, par exemple, conclut de ses recherches « que la raison individuelle, abandonnée à elle-même, va nécessairement s'éteindre dans le scepticisme absolu... D'où il suit que la voie de raisonnement ou de discussion... n'est pas le moyen général offert aux hommes pour discerner avec certitude la vraie religion. » *Essai sur l'indifférence*, t. II, c. XIX, dans *Œuvres*, 1836, t. II, p. 183 sq. « Il faut, dit-il ailleurs, que la vérité se donne elle-même à l'homme... Quand elle se donne, il la reçoit, voilà tout ce qu'il peut : encore faut-il qu'il la reçoive de confiance, sans exiger qu'elle montre ses titres; car il n'est pas même en état de les vérifier. » *Pensées diverses*, dans *Œuvres*, t. VI, p. 411. Il sera question de Bautain et de Bonnetty à propos des documents de l'Église.

Nous n'avons pas à répondre ici aux exagérations du dogme de la chute, ni aux objections qu'elles peuvent fournir aux fidéistes. Voir Péché originel; Révélation. Est-elle nécessaire depuis la chute, pour connaître les vérités morales et religieuses accessibles à la raison, et dans quel sens?

Notons enfin que cette grande cause de fidéisme, le mépris sceptique de la raison, peut aujourd'hui provenir, chez un protestant ou même chez un catholique, non pas d'une exagération sur le péché originel, mais d'une *philosophie subjectiviste* malheureusement adoptée ou insuffisamment abandonnée, par exemple, du kantisme ou de l'agnosticisme. Voir J.-V. Bainvel, et l'exemple de Brunetière qu'il donne, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1911, art. *Foi, fidéisme*, t. II, p. 61, 62.

2. On arrive au fidéisme par un autre chemin : par *exagération du principe d'autorité*. On craindra de ne pas assez soumettre l'individu à Dieu ou à l'Église, de donner à la raison individuelle trop de contrôle et d'autonomie, enfin de rabaisser la foi en la faisant dépendre d'une raison faillible. C'est par cette voie que Gerbet est arrivé au fidéisme. Dans l'opuscule où il le défend, il n'est pas question du péché originel. Voir *Des doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*, Gand, 1830. Nous critiquerons ses principaux arguments, soit parce que cette classe d'objections fidéistes n'est pas assez connue, soit parce que les explications qu'elle provoque sont importantes non seulement pour la controverse fidéiste, mais encore pour la controverse protestante.

1re objection. — Si l'acte de foi dépend d'actes préalables de la raison individuelle, par lesquels les préambules de la foi sont vérifiés et constatés, nous retombons dans le système protestant du jugement privé, du libre examen. Gerbet, *op. cit.*, c. VIII, p. 119 sq. — *Réponse.* — Qu'est-ce que le libre examen des protestants? Il consiste à rejeter le magistère infaillible de l'Église, destiné à nous garder et à nous expliquer le contenu de la révélation; en le rejetant, la raison individuelle assume la tâche immense de contrôler par elle-même quels sont les livres inspirés, dans quelle mesure ils le sont, quel est le sens exact même des passages difficiles, quel catalogue d'énoncés doit en être tiré pour être cru comme parole de Dieu. Nous

avons réfuté ce système en montrant le rôle qu'a dans la foi l'Église comme infaillible. Voir col. 151 sq. Mais le « libre examen » ne consiste pas du tout à se prouver par sa raison individuelle les *préambules* de la foi; cette preuve est nécessaire pour que la foi soit raisonnable, d'ailleurs elle peut se faire d'une manière proportionnée au degré de culture de chacun, et n'implique pas la tâche immense dont nous parlions tout à l'heure.

Mais, dira le fidéiste, si l'on doit recevoir du témoignage de l'Église infaillible le contenu des Livres saints et tous les dogmes, pourquoi ne doit-on pas de même en recevoir les préambules de la foi? — *Réponse.* — Parmi ces préambules figure l'infaillibilité de l'Église elle-même; quand je ne la connais pas encore, je ne puis pas la recevoir de l'affirmation de l'Église sans aucune preuve; ce ne serait pas raisonnable. Voilà pourquoi je dois, dans les préambules où je ne le connais pas encore, faire abstraction du magistère infaillible, ce qui n'est pas la même chose que le rejeter. Voir col. 150. Les Juifs de Bérée, après avoir, dans leur synagogue, entendu saint Paul prouver par les prophètes que Jésus était le Messie promis, vérifiaient dans leur bible ses citations et les interprétations qu'il avait données; et l'écrivain sacré, en rapportant cet examen, ne le blâme pas. Act., XVII, 11. C'est qu'il ne faut pas confondre deux phases très différentes, dans la genèse de la foi : *1re phase :* on ne connaît encore l'infaillibilité ni de l'Église, ni même du Christ; alors on ne peut raisonnablement s'y appuyer; c'est le cas des Juifs de Bérée; ils en sont aux « préambules » de la foi chrétienne. — *2e phase :* on a reconnu un magistère infaillible; alors saint Paul ne permettra plus d'examiner *avec doute* la prédication apostolique, de lui préférer de nouvelles recherches scripturaires et de nouveaux docteurs, mais il dira comme aux Galates inconstants : « Si quelqu'un, fût-ce un ange du ciel, vous prêche un Évangile différent de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ! » Gal., I, 8, 9. De même, Jésus donnait aux non-croyants des preuves de sa mission, des miracles à examiner par leur raison individuelle : mais une fois qu'ils avaient, comme Nicodème, reconnu par là sa mission, il exigeait la soumission et la foi à son enseignement infaillible. Voir col. 63.

Mais, disent les protestants, l'examen que l'on a permis à l'incroyant en voie de se convertir à la foi, pourquoi l'interdire ensuite au croyant? La soumission dont le premier a été dispensé, pourquoi l'imposer au second? — Parce que le premier ne peut raisonnablement se passer d'examen, et que son ignorance (qui n'est pas coupable) l'excuse de la soumission à un enseignement infaillible : tandis que le second, renseigné déjà sur cette infaillibilité, n'est plus excusé par l'ignorance, et doit tenir ferme à cette vérité capitale, et employer cette ressource unique pour connaître vite et sûrement tous les dogmes à croire, qui resteront la lumière de sa vie. Voir Tertullien, *De præscript.*, c. VIII sq., *P. L.*, t. II, col. 21 sq. Cf. Freppel, *Tertullien*, 1864, t. II, XXVIIe leçon, p. 194 sq.

2e objection. — Ainsi la raison individuelle, avant la foi, fera comparaître à son tribunal et l'Église infaillible, et la révélation infaillible de Dieu même, et les jugera ! « C'est la déclarer souveraine, puisqu'en matière de croyance la souveraineté consiste précisément dans ce droit de juger. » Gerbet, *loc. cit.*, p. 150. — *Réponse.* — N'équivoquons pas sur le mot « juger ». L'Église, en vertu d'une institution divine qui lui délègue quelque chose de l'autorité et de l'infaillibilité de Dieu, a un tribunal doctrinal, où elle « juge » à la façon d'une cour suprême, dont la sentence juridique oblige, et oblige sans appel, ce qui lui donne une vraie « souveraineté ». La raison individuelle, au contraire, « juge » au sens psychologique du mot, et non pas au sens juridique; ce jugement n'est autre chose que ce qu'Aristote appelle « la seconde opération de l'esprit. » C'est d'ailleurs pour elle seule qu'elle juge; c'est par une enquête de caractère privé, qu'elle vérifie le pouvoir infaillible de l'Église, la véracité même de Dieu et le fait de sa révélation; non parce qu'elle domine en souveraine Dieu et l'Église, mais parce qu'une des lois de sa nature, que Dieu lui a donnée, lui demande absolument cette vérification avant qu'elle puisse croire.

3e objection. — A quoi servira une règle de foi infaillible comme l'Église, si c'est à la raison individuelle qu'il revient d'en examiner et d'en vérifier l'existence, si à l'origine tout dépend du jugement de cette raison? « Comme ce jugement est essentiellement faillible, la foi elle-même devient incertaine. » Gerbet, *loc. cit.*, p. 120. Le résultat final, dépendant solidairement de deux facteurs dont l'un peut-être se trompe, ne pourra jamais être que douteux. — *Réponse.* — La « faillibilité » de la raison humaine, mal comprise des fidéistes, est un défaut en dépit duquel notre raison conserve une rectitude foncière, une légitime assurance contre l'erreur dans un cas donné, et un critérium certain de la vérité : le nier, ce serait nier la valeur de la raison, ce serait le scepticisme. Notre raison individuelle produit donc des actes qu'on peut appeler « infaillibles »; elle se rend compte alors que les motifs sur lesquels ces actes s'appuient ne laissent pas de place à l'erreur. Seulement, cette infaillibilité naturelle ne tire pas à conséquence pour d'autres actes de la même raison, où les motifs ne seront pas si bien contrôlés, et où la raison, par une précipitation dont elle ne se rend pas bien compte ou par quelque autre accident, pourra se tromper. Des philosophes catholiques ont résumé cette situation complexe en disant que la raison humaine est normalement infaillible, faillible par accident : *infallibilis per se, fallibilis per accidens.* L'infaillibilité surnaturelle va plus loin : l'Église, dans ses définitions, par exemple, est préservée *même de ces accidents*, en sorte que le seul fait de la définition nous rassure pleinement contre l'erreur. Quoique dénuée de ce charisme, quoique sujette à des erreurs éventuelles, il n'en reste pas moins vrai que la raison, dans de nombreux cas particuliers, portera sur les préambules de la foi un jugement qui, par la valeur bien constatée de ses motifs, aura une certaine infaillibilité de fait. C'est assez pour que cet acte préalable de la raison ne vienne pas alors vicier le résultat final, priver l'infaillibilité de l'Église de son utilité, et la foi de sa certitude. Le cardinal Newman, bien qu'il réserve le nom d'infaillibilité à celle-là seule qui provient d'une assistance surnaturelle (pure différence de mot), donne la même doctrine, qui répond non seulement à l'objection fidéiste contre notre raison, mais encore à des objections protestantes contre l'infaillibilité de l'Église : « Très souvent, remarque-t-il, dans la controverse religieuse surtout, on confond mal à propos l'infaillibilité (avec toute l'ampleur qu'elle a dans le don surnaturel) et la simple certitude... J'ai un souvenir certain de ce que j'ai fait hier, et pourtant ma mémoire n'est pas infaillible; je suis très sûr que deux et deux font quatre, mais je me trompe souvent dans les longues additions... La certitude tombe sur telle ou telle proposition particulière; ce n'est pas une faculté ou un don, mais une disposition de l'esprit par rapport à un cas bien défini que j'ai devant moi. L'infaillibilité, au contraire, est une faculté ou un don, et s'étend, non pas seulement à une vérité en particulier, mais à toutes les propositions possibles dans une matière déterminée. » *Grammar of assent*, Londres, 1895, IIe part., c. VII, § 2, p. 224. Et plus loin : « Je puis être certain que l'Église est infaillible, tout en étant moi-même un faillible mortel : autre-

ment, je ne pourrais pas être certain que Dieu est infaillible, sans être infaillible moi-même. C'est donc une singulière objection qu'on fait parfois contre les catholiques, qu'ils ne peuvent prouver ni admettre l'infaillibilité de l'Église sans croire d'abord à la leur propre. La certitude, comme je l'ai dit, tombe sur telle proposition déterminée. Je suis certain des propositions 1, 2, 3, 4, 5, une par une, chacune pour soi. Il peut se faire que je sois certain de l'une d'entre elles, sans être certain du reste. Que je sois certain de la première ne fait pas que je sois certain de la seconde. Mais si j'étais infaillible, alors je serais certain, non pas d'une de celles-ci, mais de toutes, et de beaucoup d'autres qui ne se sont jamais encore présentées à moi. Nous pouvons être certains de l'infaillibilité de l'Église, tout en admettant qu'en bien des choses nous ne sommes pas et ne pouvons pas être certains. » *Loc. cit.*, p. 225, 226.

Par ces principes, on réfutera cette objection d'un rationaliste : « L'infaillibilité est nécessaire partout, ou elle ne l'est nulle part... Vous n'avez rien gagné si l'évêque n'est pas infaillible en expliquant les conciles à mon curé, si mon curé ne l'est pas en me transmettant les explications de son évêque, si moi-même enfin je ne le suis pas pour comprendre les paroles de mon curé. » E. Scherer, *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1864, p. 115. Il y aura lieu toutefois d'ajouter plus loin d'autres explications, quand il s'agit de la certitude des préambules non pas chez un homme connaissant suffisamment l'apologétique, mais chez un enfant ou un ignorant.

4° *L'Écriture est-elle favorable au fidéisme ?* — Les fidéistes, faisant ordinairement peu de cas de la raison humaine, et grand cas de la révélation, sont moins touchés des considérations qui prouvent que leur position n'est pas raisonnable, que des arguments tirés des sources de la révélation. Voilà pourquoi nous devons en venir à ceux-ci.

1. En fait de préambules de la foi, les prophètes et le Christ lui-même, comme ils parlaient à un auditoire juif, déjà profondément imbu de monothéisme, n'avaient à prouver ni l'existence de Dieu, ni sa science, ni sa véracité. Mais il leur restait à prouver une autre classe de préambules, le fait de leur mission, de la révélation divine qu'ils apportaient, et à le prouver par la seule preuve proportionnée à un pareil fait, par le miracle. Voir col. 108. Or, nous voyons cette preuve soigneusement donnée par les envoyés divins. Pour les textes de l'Ancien Testament et des Évangiles, voir Crédibilité, t. iii, col. 2236-2238.

D'ailleurs, le Christ ne suppose pas que sa mission et ses miracles doivent être reçus les yeux fermés, ou comme un objet de pure foi et non d'examen. Il fait appel aux procédés ordinaires de la raison. Il renvoie ses auditeurs à l'étude approfondie qu'ils font des Écritures, auxquelles ils croient déjà, et où ils pourront trouver ce qui est prophétisé sur lui. Joa., v, 39, 46. Il discute avec eux l'origine divine de ses miracles. Quand les Pharisiens essaient de la nier, disant qu'il chasse les démons par la vertu du prince des démons, Jésus raisonne avec eux, et leur montre combien il est invraisemblable que Satan se chasse lui-même, et que son royaume soit ainsi divisé. Matth., xii, 24 sq. Quand ils objectent qu'une guérison faite le jour du sabbat, étant une violation de la loi et un acte mauvais, ne peut avoir une origine divine, il leur montre qu'ils supposent faussement dans un tel acte une violation de la loi. Marc., iii, 4; Luc., xiv, 5; cf. xiii, 15. Quand ils cherchent à déprécier ses miracles en le traitant de pécheur, Joa., viii, 48; ix, 16, 24, il les met au défi de prouver leurs calomnies, ix, 46, 49.

Cette constatation préalable de ses miracles, de ses vertus, des preuves de sa mission, le Christ la déclare *nécessaire* pour qu'il y ait *obligation de croire* en lui. Il parle ainsi des Juifs incrédules : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché, » Joa., xv, 24 sans péché dans leur incrédulité, donc sans obligation de croire : donc cette obligation n'a commencé qu'après avoir examiné les œuvres extraordinaires, preuves de sa mission. « Maintenant ils ont vu. » *Loc. cit.* C'est pourquoi maintenant ils sont coupables de ne pas croire. « Ils ont vu » : il ne leur demande pas de *croire* en lui, sans avoir *vu* d'abord; la foi présuppose d'autres actes intellectuels qui la préparent. « Ils ont vu » : évidemment par leurs facultés naturelles. c'est-à-dire les sens extérieurs, et la raison qui utilise les données des sens. « Ils ont vu » : donc nos facultés naturelles au moins avec une certaine aide de la grâce, ne sont pas incapables de vérifier le fait de la révélation et l'obligation de croire. Vous avez, leur dit-il ailleurs, la permission de ne pas me croire si les preuves de ma mission ne vous sont pas fournies. Joa., x, 37. Mais si vous avez vu des miracles, avec lesquels des païens même auraient cru, alors malheur à vous ! Matth., xi, 21, 22.

Jésus ne contredit pas cette méthode quand, pour divers motifs, il ordonne temporairement de ne pas divulguer certains de ses miracles. Voir S. Thomas, *Sum. theol.* IIIa, q. xlv, a. 3, ad 4um. S'il demande (parfois seulement) un acte de foi à sa puissance *avant* de faire le miracle Matth., ix, 28. c'est qu'il s'adresse à des gens qui, sur *d'autres* motifs de crédibilité, par exemple, sur le récit de ses miracles antérieurs, pouvaient déjà croire en lui : la foi chrétienne reste postérieure aux preuves de ses préambules. Sans doute la « foi des miracles » *précède* le miracle lui-même : mais cette espèce de foi n'est qu'un charisme donné à quelques-uns, et surajouté à la foi chrétienne, qu'ils avaient déjà *conséquemment* à *d'autres* motifs de crédibilité. Voir col. 69. Cf. Le Bachelet, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, art. *Apologétique*, t. i, col. 191, 192.

2. Les apôtres ne font pas appel à la seule bonne volonté de croire, ils se préoccupent d'expliquer et de prouver les vérités qui sont les préambules de la foi.

Sur la première classe de préambules, qui contient certaines vérités de théodicée, les apôtres insistent quand ils parlent, non pas aux Juifs, mais aux païens, dont le polythéisme effaçait la conception du vrai Dieu, créateur et législateur, présent à nos âmes et opérant en elles. D'ailleurs, l'épicurisme, alors très répandu, niait la providence, qui s'occupe de nous, tandis que le stoïcisme, l'autre philosophie à la mode, se noyait dans un vague panthéisme. De pareilles philosophies rendent impossible la foi au témoignage divin : il y faut un Dieu personnel, s'occupant de nous pour nous sauver, pouvant nous parler et nous donner des signes de sa révélation. Deux endroits seulement des Actes nous montrent un auditoire païen : dans les deux occasions, les apôtres ne manquent pas de présenter tout d'abord une doctrine rationnelle sur Dieu. Act., xiv, 14-16; xvii, 24-29. Dans les deux passages, ils mènent au vrai Dieu créateur, et à sa providence, par le spectacle de l'univers bien ordonné; dans le second, Paul insiste sur la réfutation du polythéisme et sur la présence et l'action bienfaisante de Dieu, citant même un de leurs poètes. Ce n'est qu'après ce long prélude, qu'il en vient au fait de la révélation, à la mission du Christ et au signe qu'en donne sa résurrection, xvii, 30, 31. Sa méthode ne sent en rien le fidéisme.

Sur la seconde classe de préambules, le fait de la révélation et ses signes, la méthode des apôtres nous apparaît en de nombreux passages des Actes et des Épîtres. On trouvera les principaux à l'art. Crédibi-

LITÉ, t. III, col. 2238, 2239. Cf. Le Bachelet, *loc. cit.*, col. 192. Observons comment au besoin les apôtres raisonnent avec les Juifs, pour maintenir *aux yeux de la raison* le caractère miraculeux des signes, et les défendre d'une fausse interprétation. Le jour de la Pentecôte, quand une partie des assistants attribue à une grossière ivresse l'enthousiasme et les charismes des apôtres, Pierre rappelle que l'ivresse n'est pas vraisemblable à cette heure du jour, et les renvoie à leurs prophètes. Act., II, 13, 15. Après un autre miracle, Pierre en explique au peuple la véritable portée : ce n'est pas par leur propre puissance, c'est par celle de Jésus, par la foi en son nom, que le miracle a été fait : c'est donc la foi en Jésus que ce miracle confirme. Act., III, 12, 16. Dans la synagogue de Thessalonique, Paul, la Bible en main, établit la messianité de Jésus, XVII, 2, 3. Il s'attache à l'argument des prophéties, spécialement adapté aux Juifs, puisqu'ils admettaient déjà la divine inspiration des prophètes. Nous avons déjà vu à quel examen critique des Écritures il provoque les Juifs de Bérée, XVII, 11, 12. Aux fidèles, il donne ses miracles comme signes de sa mission apostolique, que l'on avait contestée. II Cor., XII, 12.

5° *Les Pères sont-ils favorables au fidéisme?* — Nous avons vu qu'en expliquant la nature de la foi, ils opposent la foi à la « démonstration », à la « raison », entendant par ces mots la preuve intrinsèque et philosophique, qui est la démonstration par excellence. Voir col. 114. Si c'était là être fidéiste, nous le serions avec eux. Mais de ce que la *foi* n'est pas une connaissance intrinsèque, il ne s'ensuit pas que les *préambules* de la foi, eux, ne puissent être atteints par une connaissance intrinsèque; et certes les Pères ont donné des preuves philosophiques de l'*existence et de la nature de Dieu.* Voir DIEU (*Sa nature d'après les Pères*), t. IV, col. 1029 (Aristide), 1032 (Athénagore), 1034 (S. Théophile d'Antioche), 1036 (S. Irénée), 1040 (Clément d'Alexandrie), 1046 (Origène), 1055 (Minucius Félix), 1056 (Tertullien), 1063 (Arnobe et Lactance), etc.

Quant au *fait de la révélation*, ils l'ont prouvé par l'argument qui lui est proportionné, les miracles et les prophéties, transmis jusqu'à nous par le témoignage historique. Ils ont même parfois étendu à cette preuve historique le nom de « démonstration », comme nous le faisons souvent. Et ils regardent cette preuve préalable comme *nécessaire* à la foi. Sur toute cette question, voir Le Bachelet, *loc. cit.*, col. 192-197, et sa bibliographie des ouvrages sur l'apologétique des Pères, col. 198, 199. Nous nous contenterons d'insister sur quelques textes, à notre point de vue de la controverse fidéiste.

1. *Pères grecs.* — Saint Justin, après avoir donné l'argument des prophéties messianiques : « En voilà assez, conclut-il, pour persuader ceux qui peuvent écouter et comprendre, et pour leur montrer que nous n'apportons pas des affirmations indémontrables, comme ces fables fabriquées sur les prétendus fils de Jupiter. *Comment croirions-nous* à un crucifié qui se déclare le Fils premier-né d'un Dieu non engendré et nous dit qu'il jugera le genre humain, *si nous ne trouvions pas des prophéties* faites sur lui bien avant sa venue, *et si nous ne les voyions pas réalisées* par l'événement? si nous ne voyions pas nous-mêmes la Judée devenue déserte, des hommes de toute nation convertis par les apôtres renonçant à leurs vieilles erreurs et transformant leurs mœurs ? » *Apol.*, I, n. 53, *P. G.*, t. VI, col. 405. Comment croire au Christ, si l'on ne voit d'abord quelque preuve de sa mission? C'est déjà le mot de saint Thomas : *Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi. Sum. theol.*, IIa IIae, q. I, a. 4, ad 2um. Saint Justin ajoute que de telles preuves sont de force à produire une foi raisonnable, « la foi avec la raison, » πίστιν... μετὰ λόγου, col. 408. Au contraire, « ceux qui enseignent la mythologie imaginée par les poètes n'ont absolument aucune démonstration à donner aux jeunes gens qu'ils instruisent, » ce qu'ils racontent n'ayant aucune valeur historique. *Loc. cit.*, n. 54. Aussi les chrétiens, en face du paganisme, ont seuls le privilège de la « démonstration », μόνοι μετὰ ἀποδείξεως. *Loc. cit.*, n. 20, col. 357. Voir d'autres textes de Justin dans CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2240, 2241. Pour saint Théophile d'Antioche, saint Irénée, les *Recognitions clémentines*, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, saint J. Chrysostome, voir CRÉDIBILITÉ, col. 2241-2247.

On a produit contre quelques-uns de ces Pères, surtout Clément d'Alexandrie, les accusations les plus contradictoires. Tantôt on leur a reproché de donner trop à la raison et même à la philosophie païenne comme préparation à la foi, voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 169-170, tantôt, ce qui vient à notre sujet, on a voulu en faire des fidéistes, parce qu'ils disent que *la foi*, πίστις, *précède la connaissance*, γνῶσις. Or, par là, ils ne veulent pas mettre la foi divine au début ni à la base de *toute* connaissance religieuse, comme les fidéistes, mais seulement à la base *d'une certaine* connaissance religieuse, d'une connaissance de luxe qui n'est pas à la portée de tout le monde, et que l'on acquerra ensuite si l'on en a le loisir, après avoir commencé par le plus pressé, par le plus nécessaire au salut, par la foi. On sait que chez Clément le mot « gnose » est souvent réservé à une connaissance spéciale aux plus avancés, de même que le corrélatif « gnostique », pris en bonne part, est réservé au chrétien parfait qui est en même temps un savant. Il est donc tout simple qu'il fasse passer la foi avant la « gnose » et qu'il en fasse le fondement de la « gnose ». *Strom.*, VII, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 481. Cf. Freppel, *Clément d'Alexandrie*, p. 333 sq. Voir surtout CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 188-191. Origène a le même fonds d'idées. Il montre qu'il est impossible à la grande majorité de laisser les affaires de la vie pour s'adonner aux loisirs de la philosophie, aussi le Christ leur a-t-il donné par la révélation et la foi une voie plus courte pour arriver aux grandes vérités dont ils ont besoin; voie qui suppose d'ailleurs des motifs de crédibilité, comme les miracles du Christ, la transformation admirable des mœurs. Voir l'endroit cité, col. 110. D'autre part, Origène loue le chrétien qui peut *à cette foi première ajouter la science.* Voir col. 81. Sur les objections que les fidéistes ont tirées des Pères grecs, surtout de Clément d'Alexandrie et d'Origène, voir aussi d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 58-60. Nous retrouvons plus tard cette même formule, dont abusent les fidéistes, dans d'autres Pères, comme saint Cyrille d'Alexandrie, et avec plus d'explications encore : « La science vient après la foi. Sur le fondement de la foi simple on bâtit ensuite la γνῶσις, qui peu à peu nous élève à la mesure de la stature parfaite du Christ (Eph., IV, 13), et fait de nous des hommes parfaits et spirituels. » *In Joa.*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. LXXIII, col. 629. Par cette « foi simple », mise à la base, Cyrille n'entend pas d'ailleurs une foi sans aucun exercice préalable de la raison : il vient de dire des apôtres, modèles de notre foi : « Ils n'ont pas été entraînés dans la foi par légèreté ni trop facilement : mais ils s'étaient convaincus tout d'abord que leur maître et initiateur était... l'introducteur de célestes doctrines. » *Loc. cit.*, col. 628. Quant à la gnose qui suit la foi, il la veut modérée, μετρίαν. *Loc. cit.* Cette double assertion, que la foi doit précéder, et que la gnose qui la suit doit être modérée, Cyrille l'oppose aux hérétiques, gnostiques et manichéens, qui voulaient supprimer la foi, et promettaient une science religieuse sans limites

et sans mystères. Le concile du Vatican a très bien exprimé la même pensée : « La raison, *déjà éclairée par la foi*, si elle cherche avec confiance, piété et *sobriété*, obtient, avec le secours de Dieu, une certaine intelligence très fructueuse des mystères, » etc. Sess. III, c. IV, Denzinger, n. 1796. En somme, la γνῶσις des Pères répond assez bien à notre *théologie* dogmatique, qui suppose la foi, et cherche soit une analyse plus exacte et une synthèse plus harmonieuse du donné révélé, soit les conclusions que l'on peut en tirer : *fides quærens intellectum*, comme disaient les scolastiques.

2. *Pères latins.* — Sur Tertullien, saint Cyprien, Lactance, Arnobe, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, prouvant le fait de la révélation par divers motifs de crédibilité, voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2249-2257. Nous ajouterons quelques textes qui montrent bien comment ils se séparent du fidéisme, comment ils exigent l'exercice de la raison individuelle avant la foi.

Tertullien, après avoir blâmé les procédés arbitraires de Marcion, qui rejetait certains livres du Nouveau Testament et en conservait d'autres, remarque que cet hérétique n'a d'autre critère que sa fantaisie, qui n'est pas une preuve d'origine divine pour ceux qu'il conserve, et qu'il les croit ainsi sans raison; et il pose ce principe : « Il ne faut rien croire témérairement; or on croit témérairement tout ce que l'on croit, sans en avoir reconnu l'origine. » *Adversus Marcionem*, l. V, c. I, *P. L.*, t. II, col. 468. Voir ce que nous avons cité de lui sur le sens de « foi », col. 80; sur le rôle de l'Église, col. 151.

Lactance pose un principe semblable : *Neque religio ulla sine sapientia suscipienda est. Institut.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. VI, col. 119. Par *sapientia*, il entend l'exercice individuel de la raison naturelle; car attaquant les païens qui s'attachaient à leur religion uniquement parce qu'elle venait de leurs ancêtres : « Il faut, dit-il, dans une affaire qui intéresse toute la vie, se fier chacun à soi-même, et se servir de son jugement propre pour examiner et peser la vérité, et non pas croire aveuglément aux erreurs des autres, comme si l'on n'avait pas soi-même la raison. Dieu a donné à tous dans une certaine mesure la sagesse, pour chercher la vérité quand ils ne l'ont pas entendue, et l'examiner quand ils l'entendent... Puisque la sagesse, c'est-à-dire la recherche de la vérité, est innée dans tous, ceux-là se l'enlèvent à eux-mêmes qui, sans aucun jugement préalable, approuvent les inventions de leurs ancêtres, et se laissent mener par d'autres à la façon des animaux. » *Op. cit.*, l. II, c. VIII, col. 287.

Saint Augustin proclame la nécessité d'un jugement de crédibilité ou de crédendité avant la foi : *Nullus credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. De prædestinatione sanctorum*, c. II, n. 5, *P. L.*, t. XLIV, col. 962. Ce jugement suppose que Dieu nous a donné des preuves de son existence, et du fait de sa révélation, en un mot des préambules de la foi : « Dieu t'a ordonné de croire ce que tu ne peux pas voir : mais il n'a pas laissé de te faire voir quelque chose par où tu puisses croire ce que tu ne vois pas. Les créatures elles-mêmes, n'est-ce rien comme signe, comme indice du créateur? De plus, il est venu sur la terre, il a fait des miracles. » *Serm.*, CXXVI, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 700. Ces constatations préalables se font à la lumière naturelle de la raison individuelle, se servant des sens extérieurs : « Dieu a donné des yeux à votre corps et la raison à votre âme : éveillez cette raison,... servez-vous de vos yeux comme un homme doit s'en servir, considérez le ciel et la terre,... la force vitale des semences, la succession des saisons; considérez ces œuvres, et cherchez-en l'auteur. » *Loc. cit.*, n. 3, col. 699. « Tout homme a des yeux au moyen desquels il peut voir les morts ressusciter. » *Serm.*, XCVIII, n. 1, *ibid.*, col. 591. « C'est à nous de considérer à quels hommes ou à quels livres (qui se disent inspirés) il faut croire, pour avoir le vrai culte de Dieu, qui conduit au salut. » *De vera religione*, c. XXV, n. 46, *P. L.*, t. XXXIV, col. 142. L'Église, prise comme société humaine, nous atteste l'authenticité de ses livres, procédé ordinaire de critique. Voir col. 151. Pour arriver à la foi, nous partons toujours de quelque chose de visible et de perçu, témoins, documents : *Testibus movemur ad fidem... Dantur signa vel in vocibus, vel in litteris, vel in quibuscumque documentis, quibus visis non visa credantur. Epist.*, CXLVII, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 600.

Quand Augustin dit que « la foi précède la raison » ou l'intelligence, il suit les Pères grecs que nous venons d'expliquer. Il donne deux raisons de cette méthode : *a*) *La brièveté de la vie* ne permet pas de retarder la foi salutaire jusqu'à ce qu'on ait épuisé toutes les questions de théologie ou d'exégèse : *Sunt enim innumerabiles : quæ non sunt finiendæ ante fidem, ne finiatur vita sine fide. Epist.*, CII, n. 38, *P. L.*, t. XXXIII, col. 386. — *b*) *Le mérite de la foi simple*, et *son influence pour exciter les autres vertus*, purifie le cœur et ainsi nous prépare aux sentiers ardus de l'exégèse, de la théologie, ou même de la contemplation mystique qui essaie à sa manière aussi de pénétrer les mystères. *Credendo subjugentur Deo, subjugati recte vivant, recte vivendo cor mundent, corde mundato quod credunt intelligant. De fide et symbolo*, n. 25, *P. L.*, t. XL, col. 196. Parlant à Consentius de l'étude de la Trinité, il dit : « Ce que tu tiens déjà par la fermeté de la foi, regarde-le aussi à la lumière de la raison. Non, Dieu ne hait pas en nous cette faculté par laquelle il nous a mis au-dessus des animaux... Sur certains points de la doctrine du salut, que nous pourrons un jour pénétrer (au ciel), mais pas encore avec notre raison, il est juste que la foi précède la raison pour purifier le cœur afin qu'on puisse obtenir et soutenir la lumière d'un plus grand développement de la raison, » *magnæ rationis. Epist. ad Cons.*, n. 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 453. Ainsi Augustin prend la foi pour base non pas de *tout* usage de la raison, mais d'un usage *très relevé* de la raison, dans le chrétien qui en est capable. Et il a soin de distinguer ce très haut degré d'un degré bien inférieur qui *doit* précéder et accompagner la foi (ce qui est l'opposé du fidéisme) : « Sans comprendre *quelque chose*, personne ne peut croire en Dieu; mais cette foi même, quand il l'a, le guérit, lui donne de comprendre des choses plus grandes (*ut intelligat ampliora*). Il y a des objets que nous devons comprendre pour arriver à la foi : il y en a d'autres que sans la foi nous ne comprendrons pas. » *Enarr. in ps. CXVIII*, serm. XVIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1552. L'exercice de la raison avant et après la foi porte donc *sur des objets différents*; ce qui concilie l'antinomie apparente : la raison avant la foi et la foi avant la raison : *Intellige ut credas, crede ut intelligas. Serm.*, XLIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 258. Sur sa critique de la méthode des manichéens, voir col. 111. Cf. d'Alès, *loc. cit.*, col. 60. Voir aussi, pour plus de détails sur cette pensée de saint Augustin et son influence après lui, Krebs, *Theologie und Wissenschaft*, etc., dans Bäumker, *Beiträge*, Munster, 1912, t. XI, p. 15 sq.

A la suite des Pères, saint Thomas exige avant la foi les actes intellectuels qui la conditionnent, et entend bien qu'on les fasse à la lumière de la raison naturelle. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2271-2276.

6° *Documents ecclésiastiques sur le fidéisme.* — 1. *Propositions que l'on fit souscrire à des fidéistes.* — *a*) *Propositions de Bautain.* — Qu'il suffise de citer la 5e, qui s'oppose au fidéisme d'une manière générale et

précise. Nous la prenons sous la forme où elle fut présentée la seconde fois à sa signature, en 1840, souscription qui termina la question de son livre déféré à Rome. Les quatre propositions précédentes traitent de la possibilité pour la raison de constater les préambules de la foi, existence de Dieu, ses perfections, fait de la révélation, preuve de ce fait par les miracles. Puis vient la 5[e] :

Quoad has quæstiones varias, ratio fidem præcedit debetque ad eam nos conducere. Denzinger-Bannwart, n. 1626.	Sur ces questions diverses (*des préambules*) la raison précède la foi et doit nous y conduire (texte original). Denzinger, *loc. cit.*, en note.

b) *Propositions présentées à Bonnetty* par la S. C. de l'Index, en 1855. Qu'il suffise de citer la 3[e]. C'est la 5[e] proposition de Bautain sous sa première forme, signée en 1835 :

Rationis usus fidem præcedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit.	L'usage de la raison précède la foi, et y conduit l'homme par la révélation et la grâce.

Voir Bautain, t. II, col. 482; Bonnetty, col. 1024.

2. *Pie IX*, encyclique *Qui pluribus*, en 1846. — Ce document dirigé principalement contre le rationalisme, mais atteignant par endroits le fidéisme, affirme aussi que la raison individuelle *peut* et *doit* constater les vérités qui servent de préambules à la foi.

a) Sur la première classe de préambules, *science et véracité de Dieu* :

Quis enim ignorat vel ignorare potest, omnem Deo loquenti fidem esse habendam, nihilque rationi ipsi magis consentaneum esse, quam iis acquiescere firmiterque adhærere, quæ a Deo, qui nec falli nec fallere potest, revelata esse constiterit? Denzinger-Bannwart, n. 1637 (1498).	Quel homme ignore ou peut ignorer que la parole de Dieu est digne de toute notre foi, et que rien n'est plus conforme à la raison elle-même que d'acquiescer et d'adhérer fermement à ce qui est reconnu comme révélé de Dieu, lequel ne peut ni se tromper ni nous tromper?

b) Sur la deuxième classe de préambules, *fait de la révélation et ses preuves* :

Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinæ revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum... Sed quam multa, quam mira, quam splendida præsto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem! etc. Denzinger, n. 1637, 1638.	La raison humaine, pour ne pas se tromper dans une affaire si importante, doit s'enquérir soigneusement du fait de la révélation divine, afin de reconnaître avec certitude que Dieu a parlé... Mais combien de preuves, et combien splendides, s'offrent à nous, capables de convaincre pleinement la raison humaine que la religion du Christ est divine! etc.

c) Sur la troisième classe de préambules (conclusion pratique des précédents), *l'obligation de croire* :

Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce æque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta atque remota, omne eidem fidei obsequium præbeat oportet. Denzinger, n. 1639.	Ainsi la raison humaine, parvenue par ces arguments aussi lumineux que solides à constater clairement que Dieu est l'auteur de la foi chrétienne, ne peut aller plus loin; écartant absolument toute difficulté et toute hésitation, il faut qu'elle rende pleinement à Dieu l'hommage de la foi.

3. *Le concile du Vatican*, sess. III, c. III-IV, et canons correspondants.

a) Sur la première classe de préambules : *possibilité* de les connaître par la raison naturelle :

Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anathema sit. Can. 1, *De revelatione*, Denzinger, n. 1806.	Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre créateur et seigneur, ne peut pas être connu avec certitude par le moyen des choses créées, à la lumière naturelle de la raison humaine, qu'il soit anathème.

Voir aussi le c. II, qui correspond à ce canon, n. 1785. Pour l'interprétation complète de ces textes, voir Dieu, t. IV, col. 825 sq.

b) Sur la deuxième classe de préambules : *possibilité* de les connaître par la raison naturelle, et *nécessité* de le faire pour que la foi soit d'accord avec la raison, comme Dieu le veut :

Ut ...fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta... quæ... divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata, c. III. Denzinger, n. 1790.	Pour que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint des arguments extérieurs de sa révélation..., qui en sont des signes très certains, et appropriés à l'intelligence de tous.
Fides et ratio... opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret..., c. IV. Denzinger, n. 1799.	La foi et la raison se prêtent un mutuel secours, puisque la droite raison démontre les fondements de la foi, etc.

Sur la possibilité de connaître certains miracles avec certitude et de prouver par eux l'origine divine de la religion chrétienne, voir les canons 3 et 4, *De fide*. Denzinger, n. 1812, 1813. Sur la possibilité de reconnaître la véritable Église par des « signes manifestes de son institution, » voir c. III. Denzinger, n. 1793.

c) Sur la troisième classe de préambules : on peut conclure que l'obligation de croire est reconnaissable à la lumière de la raison naturelle, puisque le concile la prouve par un argument purement philosophique, ainsi brièvement donné :

Cum homo a Deo tanquam creatore et domino suo totus dependeat, et ratio creata increatæ veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur, c. III. Denzinger, n. 1789.	L'homme dépend tout entier de Dieu comme de son créateur et seigneur, et la raison créée est absolument subordonnée à la vérité incréée; nous sommes donc obligés, si Dieu révèle, à lui rendre par la foi l'hommage total de notre intelligence et de notre volonté.

Sur les passages du concile opposés au fidéisme, voir Crédibilité, t. III, col. 2331-2336.

4. *Léon XIII*, encyclique *Æterni Patris*, en 1879, met en relief le rôle de la raison dans la connaissance de tous les préambules de la foi :

Igitur primo loco magnus hic et præclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret... Deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere, infinita in primis sapientia, quam nulla usquam res latere, et summa justitia, quam pravus nunquam vincere possit affectus, ideoque Deum non solum veracem esse, sed ipsam etiam veritatem falli et fallere nesciam. Ex quo consequi perspicuum	En premier lieu, un excellent fruit de la *raison humaine*, c'est qu'elle démontre l'existence de Dieu. Ensuite, *elle fait voir* que Dieu surpasse tous les êtres par une réunion de toutes les perfections, particulièrement d'une science infinie à laquelle rien ne peut échapper, et d'une souveraine sainteté dont nulle affection désordonnée ne peut triompher; que par conséquent Dieu n'est pas seulement véridique, mais

est, ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidem atque auctoritatem conciliet. Simili modo ratio declarat evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis, tanquam certis certæ veritatis argumentis, vel ab ipsa origine emicuisse : atque ideo omnes, qui Evangelio fidem adjungunt... rationabili prorsus obsequio intelligentiam et judicium suum divinæ subjicere auctoritati. Illud autem non minoris pretii esse intelligitur, quod ratio in perspicuo ponat, Ecclesiam a Christo institutam (ut statuit Vaticana synodus) « ob suam admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus locis fœcunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum esse motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile. » *Acta Leonis XIII*, Rome, 1881, t. I. p. 268; cf. t. XIX, p. 168.

la vérité même, qui ne saurait s'égarer ni tromper. D'où il résulte clairement que *la raison humaine concilie à la parole de Dieu la plus grande autorité et le plus grand crédit.* De même, *la raison fait voir* que la doctrine évangélique, dès son origine, a brillé par des signes merveilleux, comme par des arguments certains d'une vérité certaine; que par suite tous ceux qui ajoutent foi à l'Évangile sont tout à fait raisonnables de soumettre à l'autorité divine leur jugement et leur intelligence. Enfin, ce qui n'est pas moins précieux, *la raison met en pleine lumière* ce fait constaté par le concile du Vatican, que l'Église du Christ, « par son admirable propagation, son éminente sainteté et la fécondité inépuisable qu'elle montre en tout lieu, par son unité catholique et sa stabilité invincible, est elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, et un témoignage irréfragable de la divinité de sa mission. »

7° *Ces actes qui préparent rationnellement la foi doivent-ils avoir la fermeté de la certitude? Le semi-fidéisme.* — Nous avons vu, parmi les catholiques ou les hérétiques, des écrivains qui ont refusé à la raison humaine et individuelle toute intervention antérieure à la foi, toute preuve des fondements de la foi divine. Est-il juste de confondre avec eux, quand même ils s'en approchent, d'autres auteurs qui, pourtant, reconnaissent à la raison le droit et le devoir d'intervenir et de prouver les préambules ou fondements de la foi? Si les premiers ont reçu le nom de fidéistes, aux seconds, pour mettre une différence et une atténuation, on pourrait donner le nom de « semi-fidéistes ».

Par « semi-fidéisme », nous entendons le système qui refuse à la raison, dans la preuve des préambules de la foi, la *possibilité* d'arriver à un jugement *ferme* ou, du moins, qui *n'exige pas* ce jugement ferme comme une condition de l'acte de foi. Pour bien délimiter la question présente, bien plus délicate que la précédente, nous ne considérons encore dans la certitude qu'un seul élément, la *fermeté* de l'assentiment; nous ne nous occupons que de ceux qui peuvent étudier sérieusement et pénétrer suffisamment les preuves des préambules, réservant à plus tard la question de la « foi des simples »; nous ne nions pas que les motifs de crédibilité étudiés par la raison ne puissent laisser des doutes imprudents, et que la volonté n'ait de ce chef une part légitime dans la production du jugement ferme sur les préambules. Voir CROYANCE, t. III, col. 2384-2387. Dans ces limites, les théologiens scolastiques s'accordent tous à exiger un jugement certain sur les préambules, comme condition de l'acte de foi. Voici les principales raisons que l'on peut donner pour leur thèse, et contre le semi-fidéisme :

1. Un premier argument peut se tirer de quelques-uns des documents ecclésiastiques que nous venons de citer contre le fidéisme, quand ils disent que la raison *peut*, et même *doit*, constater *avec certitude*, avant la foi, les divers préambules. *a*) Ils ont parfois le *mot même* de certitude, de connaissance certaine : *Deum... certo cognosci posse* (Vatican); *certo sibi constet, Deum esse locutum* (encyclique *Qui pluribus*). Cf. CERTITUDE, t. II, col. 2165. — *b*) Ils le disent ailleurs *équivalemment*: soit en attribuant à la raison de « *démontrer* les fondements de la foi » (Vatican), or une *démonstration* est une preuve certaine, qui produit un jugement ferme chez ceux qui peuvent la saisir, les seuls dont nous nous occupons en ce moment; soit en disant à peu près de même que « la raison *montre* » (*ostendit*) les perfections de Dieu, et surtout sa science et sa véracité; que « la raison met en pleine lumière » (*in perspicuo ponit*) la divine mission de l'Église (encyclique *Æterni Patris*), soit enfin en présentant les preuves de la révélation divine ou de la mission de l'Église comme des signes *très certains*, des notes *manifestes*, un témoignage *irréfragable* (Vatican), des « arguments *admirables, splendides*, qui doivent porter dans la raison humaine *une conviction entière et lumineuse* » (encyclique *Qui pluribus*). Tout cela doit se vérifier *au moins* dans ceux qui peuvent pénétrer ces arguments, ces notes, ces signes; or ceux-là nous suffisent, car ce sont les seuls que nous considérions en ce moment.

2. Un *second argument* peut se tirer d'autres documents ecclésiastiques que nous n'avons pas encore cités :

a) Innocent XI a condamné en 1679 cette proposition 21ᵉ :

Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus. Denzinger, n. 1171 (1038).

L'assentiment de foi surnaturelle et utile au salut est conciliable avec une connaissance seulement probable de la révélation, et même avec la crainte que Dieu n'ait pas parlé.

a. Occasion de la condamnation. — Un contemporain, le carme Raymond Lumbier († 1684), atteste que cette proposition a été condamnée à cause de certains théologiens du temps qu'il ne nomme pas, d'après lesquels, pour faire un acte de foi sur un objet particulier, il suffisait que cet objet fût *probablement* contenu dans un objet général ou vague, certainement révélé, de sorte que le fait de la révélation de l'objet particulier ne serait que *probable*. *Summa*, t. III, n. 1773. Exemple : proposition générale certainement révélée : « La grâce est nécessaire au salut. » Or, je conçois la grâce de telle façon systématique et seulement probable, mettons, comme une prédétermination physique; cette prédétermination *probablement* s'identifie avec la grâce, et par suite est *probablement* révélée comme nécessaire au salut : cela suffirait pour que je puisse croire de foi divine l'existence et la nécessité de cette prédétermination. Autre exemple : voici un texte de l'Écriture susceptible de plusieurs sens. J'ai des raisons *probables*, *plus probables*, de préférer tel sens : c'en serait assez, d'après cette opinion, pour que je puisse identifier ce sens avec l'Écriture inspirée dont Dieu est l'auteur, et faire un acte de foi divine sur la doctrine qui résulte de cette interprétation seulement probable.

b. Sens de la condamnation. — Il est bien suffisamment déterminé soit par cette origine de la condamnation au rapport de Lumbier, soit par le sentiment commun des auteurs de l'époque qui ont fait des ouvrages spéciaux sur les propositions censurées par Innocent XI, soit surtout par l'examen direct du texte lui-même. La « probabilité » pas plus que la certitude, ne pouvant se trouver dans cet acte incomplet de l'esprit, que les scolastiques nomment « simple appréhension », mais seulement dans l'acte complet qui est le « jugement », il s'ensuit que les mots *notitia revelationis*, avec l'épithète *probabilis*, signifient un *jugement* sur le fait de la révélation, et un jugement distinct de l'acte de foi, puisqu'on énumère ici *deux actes*, dont l'un est appelé *assensus fidei*, l'autre

notitia revelationis, et que l'on cherche dans quelles conditions le premier tient debout (*stat*), est compatible avec le second. Et comme nous savons par ailleurs qu'un jugement sur le fait de la révélation doit nécessairement précéder l'acte de foi, nous voyons que le point dont il s'agit ici, c'est de savoir si ce jugement, pour donner lieu à la foi, peut être seulement probable, peut être mêlé de doute, de crainte (*formido*). Le pontife, par sa condamnation, prononce que ce jugement préalable doit être plus que probable, donc doit être certain. Cf. Laurent Pisani, O. P., *Gedeonis gladius propositiones a SS. D. N. Innocentio XI damnatas angelici doctoris ope penitus profligans*, Palerme, 1683, p. 117, 118; Jean de Cardenas, S. J., *Crisis theologica... ex regula morum posita a SS. D. N. Innocentio XI*, etc., 5e édit., Venise, 1700, p. 258 sq.; Viva, S. J., *Damnatæ theses ab Alexandro VII, Innocentio XI*, etc., 10e édit., Padoue, 1723, p. 230 sq.

Mais, demandera-t-on, qu'ajoute dans la proposition le second membre de phrase, *imo cum formidine*, etc.? — *Réponse*. — Il précise les mots *notitia probabilis*. Les théologiens ont parfois rangé, dans la « connaissance probable », un jugement dont les motifs estimés selon leur valeur probante par un connaisseur, ne dépassent pas la probabilité, lors même que nul doute ne se produit actuellement dans l'esprit de celui qui juge sous l'influence de ces motifs, comme il arrive aux esprits peu exigeants en fait de preuves. Il y a alors du doute en puissance, à l'état potentiel, mais non pas en acte. Par ces mots *imo cum formidine*, l'auteur de la proposition a voulu affirmer que non seulement alors, mais même s'il y a *doute actuel* dans ce jugement sur le fait de la révélation, on peut encore faire l'acte de foi sur cet objet douteusement révélé. C'est là qu'est le point nettement condamnable : aussi nous souscrivons volontiers à cette interprétation modérée de la condamnation, que pour la mériter il faut affirmer à la fois les deux membres de la proposition, parce qu'elle est complexe et copulative; les deux membres, ne tendant qu'à une seule affirmation précise, sont inséparables, et le second fait corps avec le premier dans la condamnation. Ce serait donc exagérer la sévérité de la condamnation que de la faire tomber aussi sur ces très nombreux théologiens qui, traitant du jugement préalable sur la révélation *tel qu'il se passe chez les enfants et les ignorants*, ont admis (nous le verrons) qu'il peut reposer sur des preuves seulement probables aux yeux d'un connaisseur, pourvu qu'alors chez ces ignorants la conviction du fait de la révélation soit ferme, ce qui arrive facilement, soit parce qu'ils sont naturellement peu difficiles en fait de preuves, soit à cause de suppléances surnaturelles. Voir Crédibilité, t. iii, col. 2233. Cf. Cardenas, *loc. cit.*, n. 33-38, p. 263, 264. D'autre part, sous prétexte de proposition copulative, il serait illégitime de réduire ce document ecclésiastique à dire ceci seulement, que l'acte de foi lui-même (quoi qu'il en soit des jugements préalables) doit être ferme, et ne peut renfermer aucun doute sur son objet et son motif. Une pareille interprétation n'est pas fondée : nous avons montré par l'analyse du premier membre que dans cette proposition il n'est pas question de savoir si l'acte de foi est lui-même un jugement probable et douteux, mais s'il est compatible avec un jugement préalable qui ne constaterait le fait de la révélation qu'avec probabilité et doute. Et il faut tenir compte de cette analyse du premier membre pour bien entendre le second : autrement, pourquoi le premier aurait-il été inséré dans la condamnation? Du reste, cette interprétation fait faire à l'Église une condamnation très inutile : aucun théologien, aucun hérétique même, n'attaquait alors la fermeté de l'acte de foi, pris indépendamment des jugements qui le conditionnent; Innocent XI, dans ce décret, se proposait de condamner les erreurs réellement existantes de quelques théologiens laxistes; et s'il avait voulu simplement affirmer en lui-même le dogme bien connu de la fermeté de la foi, il pouvait le dire beaucoup plus simplement qu'en condamnant cette proposition 21e. Enfin, les théologiens ont tous rapporté cette condamnation, quand elle a paru, à la question des jugements préalables; et aucun n'a, depuis, osé défendre que ces jugements puissent être seulement probables ou douteux (du moins si l'on tient à l'écart la question particulière de ces jugements *chez les simples*). Mazzella s'appuie sur ce dernier fait et remarque que « l'observation de la loi est un excellent interprète de la loi elle-même. » *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 810, p. 421, 422; 6e édit., Naples, 1909, n. 742, p. 376.

Quant à la 19e des propositions condamnées par Innocent XI : *Voluntas non potest efficere*, etc., elle ne regarde pas l'action de la volonté sur les jugements qui précèdent la foi, mais sur l'acte de foi lui-même, comme il y est dit clairement : aussi est-elle en dehors de la question présente et sera-t-elle expliquée plus tard.

b) Pie X a condamné, sous forme de décret du Saint-Office, la proposition suivante, 25e parmi les erreurs des modernistes :

Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum. Décret *Lamentabili*, Denzinger, n. 2025.	L'assentiment de foi se fonde en définitive sur un amas de probabilités.

Les modernistes supposent que les preuves philosophiques les plus fortes pour l'existence de Dieu et ses perfections, et les motifs de crédibilité les plus forts pour la divinité de la religion chrétienne et catholique, soit pris séparément, soit pris dans leur ensemble, ne peuvent fournir un argument certain, même à l'intelligence qui les pénètre le mieux. En effet, ils méprisent tout ce que peuvent fournir la philosophie scolastique et l'apologétique traditionnelle; et quant à leur nouvelle apologétique fondée exclusivement sur l'immanence, s'ils lui reconnaissent une pleine valeur subjective pour satisfaire l'individu qui l'emploie, ils n'y cherchent pas des preuves rationnelles, communicables à d'autres esprits et capables de donner à d'autres la certitude. Aussi l'encyclique *Pascendi* leur reproche-t-elle de détruire, par leur agnosticisme et leur subjectivisme, soit la « théologie naturelle » ou théodicée, qui fournit à la foi chrétienne certains préambules comme nous l'avons vu, soit aussi « les motifs de crédibilité » qui prouvent le fait de la révélation. Denzinger, n. 2072. De là, chez eux, mépris de l' « assentiment de foi » lui-même, c'est-à-dire de la foi intellectuelle à des dogmes; ils se réfugient dans la foi-sentiment, qui n'a pas besoin de toutes ces preuves préalables dont nous parlons. Contre eux, l'Église prend la défense de l'assentiment de foi tel qu'elle l'entend, et des préambules ou vérités philosophiques et historiques sur lesquels il s'appuie. Ces vérités ne sont pas de simples « probabilités », elles peuvent apparaître avec une vraie certitude au moyen des preuves de notre philosophie et de notre apologétique; les fondements de la foi peuvent être démontrés par la raison et, du moins chez ceux qui comprennent ces démonstrations, produire les jugements fermes que la foi présuppose. Ce document ecclésiastique confirme donc la thèse commune que nous défendons.

a. Explication fausse de cette condamnation; Newman est-il visé? — Ainsi, la brève condamnation de cette proposition 25 parmi les autres « erreurs des modernistes » a été ensuite clairement expliquée par

la grande encyclique sur le modernisme; et, pour en donner une explication satisfaisante, il n'est nullement besoin de supposer (comme d'aucuns l'ont fait) que cette proposition 25 du décret *Lamentabili* reproduise une théorie de Newman sur la preuve du fait de la révélation par des « probabilités convergentes ». Quelle apparence, d'ailleurs, que le cardinal Newman, et pour une théorie très défendable comme nous le verrons tout à l'heure, ait été mis au nombre des partisans de « ce rendez-vous de toutes les hérésies, » comme Pie X nomme le modernisme, Denzinger, n. 2105? La différence entre la position du cardinal et la leur est d'ailleurs manifeste et multiple. Les modernistes méprisent l'assentiment de foi dogmatique lui-même, et c'est pourquoi ils déprécient sa valeur intellectuelle, en disant qu'il n'est étayé que par des probabilités; Newman, dans la *Grammar of assent* où il expose cette théorie, vénère la foi au sens théologique, avec ses dogmes et son motif spécifique, et ses préambules, et ses motifs de crédibilité. La proposition moderniste dit d'une manière universelle : « *L'assentiment de foi* est fondé sur des probabilités; » Newman dit : *Le fait de la révélation*, comme les autres faits historiques, peut être démontré par un ensemble de probabilités; mais il n'a jamais dit qu'on pût démontrer de la sorte tous les autres préambules de la foi, par exemple, la science de Dieu, sa véracité; la proposition condamnée est donc trop universelle pour exprimer sa pensée. Newman ne parle que de probabilités « convergentes »; la proposition 25 ne reproduit pas ce mot, capital dans sa théorie; et les modernistes ne veulent rien savoir de cette théorie qui sert à prouver contre eux la certitude morale du fait d'une révélation surnaturelle dont ils ne veulent pas. Ils disent que toute notre foi intellectuelle ne s'appuie que sur des probabilités *qui restent* toujours *des probabilités*; Newman dit que le fait de la révélation peut être prouvé par un tel ensemble de probabilités que la raison arrive à en dégager une *certitude légitime*. Les modernistes entendent que, même *pour ceux qui saisissent le mieux* les arguments les meilleurs de notre théodicée et de notre apologétique, ces arguments ne peuvent élever personne au-dessus des probabilités; Newman, quand il lui arrive d'appeler « probable » toute la preuve préalable dont il se contente pour la foi, se préoccupe alors de la *foi des simples*, question, comme nous l'avons dit, que nous ne devons pas encore considérer ici, pour éviter une extrême confusion. Voir Croyance, t. iii, col. 2392. Depuis le décret *Lamentabili*, de graves théologiens ont pris, au sujet de cette proposition, la défense de Newman; tel le P. Christian Pesch : « Si (les modernistes), dit-il, avaient seulement voulu dire que la certitude morale est souvent produite par des arguments qui, pris séparément, sont seulement probables, et qu'une telle certitude suffit à la connaissance des préambules de la foi, ils n'auraient rien dit que de vrai. C'est ce qu'enseigne le cardinal Newman, souvent cité. *Grammar of assent*, 4e édit., Londres, 1874, p. 410 sq. Voir ce que j'ai écrit dans les *Theologische Zeitfragen*, t. v, p. 104 sq. » Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3e édit., 1910, t. viii, p. 131. De même le P. Le Bachelet, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. i, col. 238. Cf. Chossat, *Le décret Lamentabili*, Paris, 1907, p. 71.

b. Théorie des probabilités convergentes. — Ceci nous amène à examiner rapidement cette théorie, non seulement à cause de la justice à rendre à Newman, mais encore à cause du grand intérêt qu'elle présente dans la question du fait de la révélation, et de la manière de prouver avec certitude ce préambule de la foi. Notons d'abord que des preuves ou indices, qui, séparément, sont seulement probables, peuvent *s'accumuler* de deux manières très différentes : en *dépendant* ou en *ne dépendant pas* les uns des autres. — Exemples de la *première* sorte d'accumulation. Plusieurs historiens s'accordent pour attester un fait : mais le premier, dont le témoignage n'a qu'une valeur probable, a été simplement copié par le second, le second par le troisième et ainsi de suite; c'est une chaîne qui dépend tout entière du premier témoignage, et ne peut en dépasser la valeur. Souvent même le dernier anneau de la chaîne est beaucoup moins solide que le premier : d'une conjecture je conclus à un fait probable; sur ce seul fait je base l'induction d'une loi physique hypothétique; enfin, au moyen de cette loi, je prédis que tel nouveau fait va se produire. Ou bien : cet homme a été peut-être assassiné; s'il l'a été, c'est vraisemblablement par quelqu'un que l'on a vu se promener avec lui, avant qu'il disparaisse; ce quelqu'un ressemblait assez à tel homme que voici; c'est donc probablement un assassin. Dans ces exemples, la conclusion court bien plus de risques que le point de départ, et vaut beaucoup moins; les chances d'erreur se sont accumulées; c'est à ces chaînes de probabilités dépendantes les unes des autres, que s'applique le mot de saint Thomas : *Parvus error in principio magnus est in fine*. Cf. Clarke, S. J., *Logic*, Londres, 1889, p. 430, 431. Exemples de la *seconde* sorte d'accumulation. On a pris la photographie et le signalement très exact d'un criminel; échappé de prison, on le recherche; on arrête quelqu'un qui ressemble à cette photographie; on n'a encore que des probabilités insuffisantes, il y a des ressemblances si extraordinaires! Mais voici qu'un sérieux examen du corps entier, des mensurations qui concordent, des signes particuliers que l'on reconnaît, des empreintes de doigts, le son de la voix et la manière de parler, etc., fournissent nombre d'indices, qui, indépendants les uns des autres, apportant chacun de son côté sa probabilité nouvelle, convergent tous vers le signalement donné; d'autre part, rien ne s'oppose sérieusement à l'identification. Dans ces conditions, une certitude légitime se produit, beaucoup même n'auront pas l'idée de douter. Ce qui s'est fait là scientifiquement, méthodiquement, se fait instinctivement chaque jour : nous ne doutons pas que nous parlions à Pierre, ou à Paul : et comment les reconnaissons-nous, sinon par un ensemble de signes rapidement aperçus, traits du visage, son de la voix, etc., qui tous convergent avec l'image de Pierre ou de Paul, imprimée dans notre mémoire? C'est aussi de la sorte que nos sens extérieurs, indépendants les uns des autres, se prêtent à chaque instant un mutuel secours : mes yeux aperçoivent un objet qui par sa forme et sa couleur semble être une vraie fleur; mais ce pourrait être une fleur artificielle; le toucher vient aussitôt attester la souplesse des pétales, l'odorat de son côté atteint le parfum; la certitude naît de ces impressions concordantes. Cf. Allies, *The throne of the fisherman*, Londres, 1887, p. 17. L'existence d'une ville que nous n'avons jamais vue ne fait pas, pour nous, l'ombre d'un doute, et d'où vient cette certitude? D'une foule de témoignages accumulés de divers côtés, dont nous avons un souvenir confus : ici un journal, là un autre journal, un livre, un voyageur. Chacun de ces témoignages était-il en lui-même digne de foi? Nous ne savons même plus ceux qui en parlaient. Mais la concordance de tous ces témoignages indépendants les uns des autres est à elle seule un phénomène à part, qui réclame une raison suffisante, une cause spéciale et proportionnée : et toute conspiration et dépendance mutuelle étant hors de cause, nous ne trouvons à ce phénomène qu'une explication, la vérité du fait, l'existence réelle de cette ville, qui a pareillement exercé son influence sur tous ces témoins, pour les amener à l'uniformité du témoignage. Une erreur

commune n'a pu les faire ainsi converger : car si la vérité est une et constante, l'erreur est multiple et inconstante; si dans le cercle il n'y a qu'un centre et une seule manière de l'atteindre, il y a (remarque Aristote) d'infinies manières de s'écarter du centre et de le manquer; nous avons vu Tertullien argumenter semblablement de la concordance des Églises apostoliques sur un point quelconque du dogme chrétien. Voir col. 151. On ne peut pas non plus expliquer une semblable concordance par le hasard : nous discernons, par une estimation morale très juste, certaines coïncidences que pratiquement le hasard ne peut atteindre; nous sommes certains, par exemple, qu'en jetant les dés cent fois de suite, nous n'amènerons pas toujours le même nombre; pareille combinaison est impossible, non pas métaphysiquement, par impossibilité de la concevoir et contradiction dans les termes, mais physiquement, par manque d'une cause spéciale et proportionnée pour la réaliser. — On trouvera d'autres exemples de probabilités convergentes, dans Newman, *Grammar of assent*, Londres, 1895, *Informal inference*, p. 316-329.

On voit comment peut se faire le passage de probabilités convergentes à une légitime certitude. Non seulement leur accumulation, à mesure qu'elle croît, fait croître par une progression extrêmement forte les chances de vérité, d'après le calcul des probabilités, lesquelles en pareil cas ne s'additionnent pas seulement mais se multiplient les unes par les autres : mais encore, en réfléchissant sur le fait certain de cette convergence remarquable, et en lui appliquant le principe certain de raison suffisante ou de causalité, on obtient, *à l'occasion de ces probabilités accumulées*, des prémisses *certaines* d'où l'on peut conclure avec certitude. Ce ne sont donc pas les probabilités ellesmêmes qui produisent directement la certitude, ce n'est pas le moins qui donne le plus, comme disent ceux qui n'ont pas compris cette théorie.

Mais peut-on appliquer cette théorie à la preuve du fait de la révélation? Oui, et voici pourquoi. Puisque cette méthode de l'accumulation des indices divers, ou des probabilités convergentes, est celle que suit spontanément tout homme pour arriver à la certitude quand il s'agit d'identifier une personne, ou de reconnaître un objet, par exemple, un vêtement à notre usage, voir encore Chalmers, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, 1843, t. xv, col. 545-548, il s'ensuit que Dieu n'exige pas de nous une autre méthode pour reconnaître le Christ comme envoyé divin, pour identifier l'Église aujourd'hui vivante avec celle dont le Christ a esquissé les principaux traits. En effet, quand Dieu révèle, il s'accommode à nos manières de penser et d'acquérir la certitude, et jusqu'à nos manières de parler, comme nous le voyons dans la sainte Écriture. La grandeur des choses révélées, ou celle des envoyés divins, ne fait donc pas que dans notre collaboration intellectuelle nous devions changer les procédés naturels et nécessaires de notre raison, pas plus que ceux de nos sens, dont notre raison se sert. Voir Gladstone et Newman cités à l'art. CROYANCE, t. III, col. 2394, 2395. Et si cette certitude d'usage ordinaire ne nous paraît pas d'espèce assez haute pour constater le fait de la révélation, rien ne nous empêche d'ailleurs, quand nous l'avons acquise, de la faire monter encore par la réflexion suivante sur la providence divine : Dieu, qui dirige les âmes vers la vérité, n'aurait pas pu permettre en faveur d'une imposture, d'une fausse révélation, d'une fausse mission, un tel éclat de vérité, un tel ensemble d'indices; ce serait tromper le genre humain, étant donné sa manière naturelle de reconnaître ce qu'il cherche. De là le mot célèbre de Richard de Saint-Victor : « Seigneur, si ce que nous croyons est l'erreur, c'est vous-même qui nous avez trompés. » *De Trinitate*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CXCVI, col. 891. Cf. Suarez, *De fide*, dist. IV, sect. III, n. 12, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 125. Un théologien allemand du XVIIIe siècle, Eusèbe Amort, a soutenu, dans un ouvrage dédié à Benoît XIV, qu'il suffit d'avoir reconnu la religion catholique comme *plus croyable* que les autres religions, pour passer de là, en invoquant ce principe de la providence divine, à une certitude légitime de son origine divine, certitude qui rend possible et obligatoire l'acte de foi. *Demonstratio critica religionis catholicæ, nova, modesta, facilis*, etc., Venise, 1744, surtout p. 261-263. Newman cite cet ouvrage d'Amort avec éloge, parce qu'il reconnaît comme lui un passage des probabilités à la certitude, et s'appuie sur la providence : toutefois à la place de ce point de départ : « plus grande probabilité de la religion catholique par rapport aux autres religions, » il préfère substituer celui-ci : « accumulation de probabilités diverses » en faveur de la religion chrétienne et catholique. *Grammar of assent, Revealed religion*, p. 411, 412. La formule de Newman est, en effet, plus satisfaisante, plus profonde, et d'autre part n'exige pas une comparaison avec les autres religions, comparaison qui, pour être complète et sérieuse, complique beaucoup l'enquête, et qui, bien qu'utile, n'est pas pour la preuve du fait de la révélation et de l'Église un élément indispensable. Saint Thomas admet le principe des indices accumulés. *Sum. theol.*, IIIª, q. LV, a. 6, ad 1um.

3. Un dernier argument contre le semi-fidéisme découle, par voie de raisonnement, de divers points que nous avons établis plus haut. Voici un infidèle en train de se convertir à la foi, mais qui n'a encore qu'une probabilité en faveur de la divine mission du Christ, et par suite un jugement flottant sur le fait de la révélation chrétienne. Nous disons qu'il ne pourra pas encore faire l'acte de foi salutaire à n'importe lequel des dogmes révélés par le Christ. Car de deux choses l'une : ou bien son adhésion au dogme, s'il veut la donner, sera flottante comme son jugement préalable sur la révélation de ce dogme, les deux jugements consécutifs étant bien proportionnés l'un à l'autre; ou bien le second jugement (l'acte de foi) ne sera pas proportionné au premier, et malgré une opinion vacillante sur le fait de la révélation de ce dogme, l'adhésion de foi au dogme lui-même sera posée avec autant de fermeté que s'il avait été reconnu comme certainement révélé. Dans les deux cas, l'adhésion au dogme ne saurait être l'acte de foi chrétienne et salutaire que nous cherchons : dans le premier cas, parce que cette adhésion sera chancelante, et que l'acte de foi chrétienne et salutaire est essentiellement ferme, voir col. 88; dans le second cas, parce qu'en n'étant pas proportionnée au jugement sur les préambules, l'adhésion au dogme blessera les exigences logiques et la nature même de l'intelligence; seule la volonté pourrait peut-être opérer ce coup de force, et, sans aucune nouvelle lumière intellectuelle, faire passer de la probabilité à la certitude : mais cette volonté serait imprudente et désordonnée, voir ce que nous avons dit d'un tel coup de force de la volonté, col. 171; et, par suite, on ne pourrait faire l'acte de foi salutaire, qui a pour condition nécessaire un acte de volonté complètement ordonné et honnête, ce que les Pères appelaient *pius credulitatis affectus*. Voir plus loin. Supprimer consciemment un doute prudent, la volonté ne le peut pas en restant dans l'ordre et l'honnêteté; or la prudence dépend des circonstances subjectives et des apparences; et il y a doute prudent contre la révélation (même objectivement vraie) lorsqu'à un homme de bonne foi le parti contraire apparaît comme probable, bien qu'à la réflexion il reconnaisse, en faveur de cette révélation, une probabilité égale ou même

plus grande, et tant que, par de nouvelles considérations, il n'aura point passé de cette probabilité de la révélation à sa certitude morale. Cf. Schiffini, *De virtutibus infusis*, p. 268.

C'est ce qu'exprime ainsi le P. Gardeil : « Aux volontaristes nous disons : La volonté, sous la motion divine et l'illumination de la Vérité première, détermine l'assentiment de la foi : c'est chose entendue. Mais pour que l'acte de la volonté soit un acte moral, il doit être prudent. Or, un acte de la volonté, suscitant un *assentiment intellectuel à une assertion déterminée*, ne saurait être prudent que si, à défaut de l'évidence intrinsèque de l'objet de cet assentiment, on a la connaissance *certaine* (c'est moi qui souligne) de l'autorité de celui qui la présente... C'est à la raison naturelle que le sujet devra s'adresser pour avoir ce renseignement. Avant tout il faut être homme, c'est-à-dire consciencieux, et ici, *conscience* égale : *lumière rationnelle.* » *La crédibilité et l'apologétique*, 2[e] édit., 1912, p. 74. Cf. CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2203. Pourquoi faut-il que le P. Gardeil, plus bas, semble devenu « volontariste » dans cette 2[e] édition, et qu'il admette, maintenant, qu'en présence d'une simple « probabiliorité », d'une proposition qui apparaît comme *plus probablement* vraie, la volonté puisse, en vertu du principe : *Verisimilius est sequendum*, « supprimer la crainte » et faire que l'intelligence « donne désormais sans réticence son approbation au probable, » de manière à passer de l'opinion à la « certitude »? *Op. cit.*, p. 173, 174. « Le probable, dit-il, s'il ne représente pas le bien absolu de l'intelligence, la vérité démontrée, représente ce qui y achemine normalement. » *Loc. cit.* Disons : « ce qui a plus de chances d'y acheminer : » car il a toujours des chances, d'autre part, d'acheminer à l'erreur. Nous en avons vu, de ces opinions « plus probables » en théologie ou en exégèse, et même assez communément estimées ensuite comme telles, rejetées comme fausses par l'ensemble des théologiens ou des exégètes, ou même par l'Église ! Et l'on voudrait, sur une opinion plus probable, faire légitimement un jugement certain, à coup de volonté ! Et pour quelle raison? le voici : « Si, sous l'empire de la crainte, (l'homme) se refusait à adhérer, il devrait renoncer au bénéfice de la prépondérance de vérité manifestée dans le probable. Il demeurerait à zéro... Est-ce là *le bien de son esprit?* Évidemment non. » Mais personne ne lui demande de rester à zéro, de suspendre tout jugement : qu'il juge, mais par cet acte d'*opinion*, que saint Thomas définit, *accipere unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 1. Le « bénéfice de la prépondérance » est sauvé par là. *Cum formidine !* et non pas en « comblant l'hiatus... pour que le probable devienne un moteur efficace d'assentiment *ferme.* » *Op. cit.*, p. 169, 170. *Cum formidine !* et non pas en « *supprimant* par le fait même, dans sa source, *la crainte* qui aurait pu s'élever du fait du manque partiel de lumière, » p. 174. L'opinion, *cum formidine*, suffit alors au « bien de l'esprit. » Le P. Gardeil n'est pas de cet avis, particulièrement dans les matières scientifiques. « L'assentiment au vraisemblable, dit-il, est un point d'appui, et comme un tremplin d'où l'on peut s'élancer vers le mieux, vers de nouveaux progrès. Mais un tremplin ne remplit son office que s'il est solidement fixé. Le bien de l'esprit demande donc que l'on tienne pour vrai le probable, que l'on se fixe dans l'adhésion au probable par un assentiment pratiquement ferme. » A. Gardeil, *La « certitude probable »*, 1911, p. 75. L'hypothèse, bien que non encore vérifiée, joue sans doute un grand rôle dans les sciences ; mais nous ne voyons pas l'avantage qu'il peut y avoir alors à se faire illusion à soi-même, et à prendre son hypothèse pour une vérité. C'est parce que les hommes de génie ne se faisaient pas illusion qu'ils cherchaient, sans s'arrêter jamais, la vérification de leur hypothèse, et s'élançaient ainsi vers le mieux, soit qu'il leur arrivât de rencontrer la vérification qu'ils cherchaient, ou de rencontrer... autre chose. L'élan de l'esprit vers la vérité s'accommode d'un autre genre de « tremplin » que celui qui fait bondir les jambes. Au contraire, si un penseur se « fixe solidement » dans une probabilité par un « assentiment pratiquement formé, » s'il détourne volontairement et toujours les yeux des points faibles de son système, s'il le classe désormais parmi les vérités certaines, c'est l'opiniâtreté substituée à l'amour de la vérité, c'est le piétinement sur place, c'est la mort de la recherche scientifique et du progrès. En théologie surtout, il est désastreux de confondre, sous un assentiment ferme, les vues systématiques d'une école ou d'un individu, de les confondre, je ne dis pas seulement avec les dogmes, mais encore avec les doctrines communément reçues de toutes les écoles et de tous les théologiens. Quant à l'axiome : *Verisimilius est sequendum*, d'abord, il ne dit rien d'un assentiment *ferme.* Et puis, que veut-il dire? Ou bien il exprime un innocent encouragement à nous contenter de la probabilité et de l'opinion dans les matières où la certitude est impossible, ou bien il est la sceptique devise de la secte philosophique des académiciens, qui renonçaient à trouver jamais la vérité et lui substituaient la vraisemblance. En tout cas, je ne le trouve pas dans saint Thomas, auquel le P. Gardeil semble renvoyer, *La crédibilité et l'apologétique*, 2[e] édit., p. 174; ni à la q. IV, ni à la q. XIV. Mais je le trouve dans Huet, évêque d'Avranches, que l'on a appelé « le père du fidéisme » : « Encore que nous n'ayons pas une connaissance certaine de la vérité, dit-il, nous avons au moins des vraisemblances... Or ce sont *ces vraisemblances* et ces probabilités que *nous devons suivre* dans l'usage de la vie au défaut de la vérité. » *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, l. II, c. IV, Amsterdam, 1723, p. 204, 205. Enfin, pour ce qui est du mot « probable », nous comprenons que de son temps saint Thomas l'ait employé *parfois* en un sens différent du sens qui a prévalu partout depuis des siècles et que l'on trouve même dans les documents ecclésiastiques, par exemple, ceux que nous avons cités : mais si l'on veut se faire comprendre et ne pas embrouiller encore la question de chose par une question de mots, il paraît plus sage de s'en tenir à l'usage général du langage, qui *oppose* le probable au certain, et n'admet pas plus de « certitude probable » que de cercle carré. La question du *probabilisme* n'a rien à faire dans cette terminologie, qui est celle de tout le monde. Voir le P. de Poulpiquet, O. P., dans la *Revue des sciences philos. et théol.*, octobre 1912, p. 799.

8° *Objection tirée de la 4[e] proposition condamnée par Innocent XI; explication de la condamnation.* — Le semi-fidéisme pourrait se servir du sens que plusieurs théologiens, faute d'en trouver un meilleur, ont donné à cette condamnation pontificale :

4. Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili. Denzinger, n. 1154 (1021).	Sera excusé du péché d'infidélité l'infidèle qui s'abstient de croire, en se laissant conduire par l'opinion la moins probable (des deux).

Voici le *cas de conscience* sur lequel roule cette proposition, que le style technique de la théologie morale rend indéchiffrable aux profanes; le cas est typique, et très important pour approfondir la question du semi-fidéisme. Un « infidèle », païen ou hérétique, est parvenu à reconnaître que la religion chrétienne et catholique a pour elle plus de probabilité et que sa secte est relativement moins probable, *opinio minus probabilis*. Que doit-il faire alors, s'il veut être excusé du

péché contre la foi, *infidelitate*? Deux solutions. — *Solution favorable au semi-fidéisme.* — Cet infidèle doit aussitôt faire un acte de foi divine aux dogmes catholiques, bien qu'ils ne lui paraissent pas comme *certainement* révélés, mais *plus probablement* révélés. Le pontife ne dit-il pas qu'il sera inexcusable s'il ne croit pas, *non credens*? On peut en conclure qu'un jugement *certain* sur le fait de la révélation n'est pas une condition nécessaire à l'acte de foi (thèse du semi-fidéisme). — *Autre solution.* — Remarquons tout d'abord que cette proposition est obscure, surtout à cause du double sens du mot *non credens*, comme nous le verrons. Sa dangereuse ambiguïté était déjà une raison suffisante de la condamner. En tout cas, ce n'est pas dans la condamnation d'une proposition obscure qu'il faut chercher la pensée du pontife, quand on a sur le même sujet un autre document de lui, dont le sens est clair : la condamnation de la proposition 21e. Voir col. 192. Ayant déjà par là la pensée d'Innocent XI, il ne reste plus, en bonne méthode, qu'à expliquer la condamnation de la 4e d'une manière plausible, qui puisse se concilier avec cette pensée déjà connue. Mais cette explication demande d'assez longs développements.

1. L'explication que nous soutenons est fondée *sur l'histoire* de cette proposition 4e. Son auteur est Jean Sanchez, théologien et jurisconsulte espagnol, et voici la phrase d'où la proposition est extraite : *Sicut in aliis materiis, ubi offensa mortalis intercedere posset, fatentur ipsi* (les probabilistes) *eam non committi ab operante ex opinione minus probabili..., sic quoque ab infidelitate excusabitur infidelis, non credens, ductus opinione minus probabili. Selectæ et practicæ disputationes*, Lyon, 1636, disp. XIX, n. 7 (à l'Index *donec corrigatur*). On sait qu'entre deux solutions contradictoires, dont l'une après examen nous paraît plus probable, l'autre moins, les probabilistes *permettent* de suivre en pratique celle qui paraît moins probable théoriquement, pourvu qu'elle soit assez sérieusement fondée, ou en raisons, ou en autorités; mais *qu'ils ne permettent pas* cela en toute espèce de matière; qu'ils *exceptent*, par exemple, le cas où par là on s'exposerait à négliger ce qui est de nécessité de moyen pour la fin dernière, comme peut l'être la foi à certains dogmes, la recherche et l'acceptation de la véritable religion; qu'alors, dans la pratique, ils exigent que l'on aille au plus sûr, dans la mesure du possible. Sanchez, auteur laxiste, voudrait supprimer cette *exception*, et entraîner les probabilistes plus loin qu'ils ne veulent aller; il voudrait qu'on appliquât la *permission du moins probable* à cette matière même du choix d'une religion, *sicut in aliis materiis*. Dans sa phrase (qui est la proposition condamnée) il entend donc ceci : De même que, dans certaines questions de restitution, par exemple, les probabilistes permettent de suivre le *moins probable*, et de se former tellement la conscience qu'on se tienne pour définitivement quitte de la restitution, et qu'on laisse là toute inquiétude ultérieure à ce sujet : ainsi, dans notre cas, n'étant arrivé, après une enquête soignée, qu'à voir la religion catholique comme « plus probable », l'infidèle pourra, en vertu des mêmes principes, s'attacher à sa religion paternelle comme encore probable malgré tout, renoncer définitivement au catholicisme, et ne plus penser à la foi catholique, et c'est là chez lui le sens du mot ambigu *non credens*. Cette idée de J. Sanchez n'a pas d'ailleurs germé dans son cerveau seulement. Christophe Rassler, S. J., qui s'occupa beaucoup de controverse avec les protestants d'Allemagne, nous apprend que certains d'entre eux, connaissant, mais comprenant mal le système du probabilisme soutenu parmi les catholiques, cherchaient ainsi à en tirer parti pour se tranquilliser dans leurs doutes : « Bien qu'il soit peut-être plus probable que la religion catholique est la vraie, toutefois nous pouvons nous en tenir à la religion luthérienne ou calviniste, parce qu'elle nous paraît garder au moins une certaine probabilité, quoique moindre, et qu'il est permis de suivre une opinion moins probable. » *Controversia theologica de ultima resolutione fidei divinæ*, Dillingen, 1696, p. 394.

Voilà ce qu'Innocent XI a voulu condamner, à la suite de trois autres propositions laxistes où l'on abusait également du *probabilisme* (prop. 1-3). Le pontife a voulu condamner J. Sanchez, et non pas ceux qui, comme nous, dispensent cet infidèle de faire pour le moment l'acte de foi, mais qui en cela diffèrent doublement de la doctrine de Sánchez : *a*) parce qu'ils ne dispensent pas cet infidèle de continuer à chercher la vérité et à prier, mais veulent qu'il ne se tranquillise pas dans le *statu quo*, qu'il ne renonce pas définitivement à la conversion commencée, qu'il ne regarde pas l'incident comme clos, l'enquête comme désormais superflue; qu'il ne désespère pas des lumières nouvelles que la divine providence pourra lui ménager, prêt à croire si à la probabilité plus grande, qu'il a déjà, succède une suffisante certitude; *b*) parce que la raison pour laquelle J. Sanchez dispense cet infidèle de croire, c'est une mauvaise application du probabilisme; la raison pour laquelle nous le dispensons de croire *dès l'instant*, c'est l'impossibilité où il est de le faire prudemment, n'ayant pas encore la certitude préalable qui est, quoi qu'en dise le semi-fidéisme, une condition nécessaire de l'acte de foi : raison qui n'a rien à faire avec le probabilisme, ni ne le suppose ni ne l'applique. On conçoit donc que la solution laxiste de J. Sanchez soit condamnée, et que la nôtre ne le soit pas, qui tient un juste milieu entre le laxisme et le semi-fidéisme, et qui reste en dehors des mauvaises applications du probabilisme que poursuivait Innocent XI dans cet endroit de son décret.

2. Notre solution est celle de *nombreux et graves théologiens*, soit avant, soit après la condamnation prononcée par Innocent XI. Nous ne craindrons pas de citer, parce qu'aujourd'hui quelques-uns ont l'air de ne pas se douter que cette solution ait été très autorisée.

a) *Avant la condamnation.* — Malderus, docteur de Louvain et évêque d'Anvers, dit : « Pour que l'infidèle soit tenu de croire... *il ne suffit pas* que la foi lui apparaisse déjà comme *aussi probable*, ou même *plus probable* que sa secte. » *De virtutibus theologicis, Comment. in IIam IIæ*, Anvers, 1616, q. II, a. 7, p. 96. Le célèbre Thomas Sanchez, S. J. (qu'il ne faut pas confondre avec Jean Sanchez), soutient que cet infidèle n'est pas obligé de croire tout de suite (du moins s'il n'est pas à l'article de la mort), « parce que, dit-il, cet homme estime encore avec prudence pouvoir demeurer dans sa secte, et qu'il lui reste le temps de mieux examiner la question; et parce qu'il n'a pas, dans ces conditions, l'évidence de crédibilité que saint Thomas demande. » *De præceptis decalogi* (1613), Viterbe, 1738, l. II, c. I, n. 6, t. I, p. 71. Coninck n'oblige l'infidèle, qui doute de sa religion, qu'à faire une enquête sérieuse; plus forte est sa conjecture en faveur de la vraie religion, plus grande est la peine qu'il est tenu de se donner pour arriver au vrai. *De moralitate et effectibus actuum supernaturalium*, etc., disp. XIV, n. 230, Anvers, 1623, p. 278. Castropalao, si célèbre en théologie morale, expose nettement que notre infidèle ne peut encore faire l'acte de foi aux dogmes catholiques. Tr. IV, *De fide*, dist. I, p. XII, n. 13, *Opera omnia*, Lyon, 1669, t. I, p. 258.

Bañez, qui est souvent cité à l'encontre, en réalité ne pose pas précisément le même cas, mais celui où l'on aurait montré à un païen l'Évangile comme plus croyable que *toute autre religion* (et non pas seulement

que *sa religion*) et il affirme cette règle : *Tenetur homo sequi quod probabilissimum est omnium dogmatum.* C'est la règle pratique que nous avons déjà rencontrée dans Amort, et qui, peut-être, se justifie théoriquement par une réflexion sur la providence. Voir col. 198. Puis, comme s'il voulait répondre d'avance à la théorie que devait faire plus tard Jean Sanchez, le même Bañez, probabiliste, mais avec les restrictions voulues, dit fort bien : *Non est universaliter verum quod possit homo sequi opinionem minus probabilem. Commentaria in IIam IIæ*, q. x, a. 1, dub. III, 4a conclusio, Douai, 1615, p. 252.

b) *Après la condamnation.* — Cardenas, que saint Alphonse regarde comme un auteur classique en théologie morale, démontre contre Lumbier que l'opinion commune des théologiens, sur l'évidence de crédibilité requise avant la foi, n'est nullement atteinte par la condamnation; sans doute Innocent XI suppose que notre infidèle peut commettre alors un péché contre la foi, mais le péché contre la foi ne se commet pas seulement *par défaut d'acte de foi*, il peut se commettre aussi *par défaut d'enquête*, quand on est dans l'*ignorantia vincibilis*, comme l'infidèle en question, et qu'on ne cherche pas à en sortir. *Crisis theologica*, 5e édit. de Venise 1700, dissert. sur la 4e prop. condamnée, n. 31, p. 188, 189. Lacroix, dont l'ouvrage si connu a paru en 1707, expliquant cette 4e proposition, cite Cardenas et l'approuve. *Theologia moralis*, l. II, n. 48, Paris, 1866, t. I, p. 492. Le controversiste Rassler oblige notre infidèle à incliner déjà comme il peut son esprit du côté de la religion qui lui paraît *plus probable*, « à demander à Dieu plus de lumière, et à chercher encore la vérité, jusqu'à ce qu'il arrive à une certitude morale. » *Op. cit.*, p. 392. Un fidèle disciple de Suarez, l'Espagnol Gormaz, dit que cet infidèle est tenu à chercher; que « *non credens*, dans la 4e proposition, équivaut à *discredens*, et s'applique bien à un homme qui ne veut ni abandonner sa secte ni chercher la vérité. » *Cursus theologicus*, Augsbourg, 1707, t. I, p. 777. Antoine Mayr cite Gormaz et l'approuve. *Theologia scholastica, De virtutibus theologicis*, n. 506, Ingolstadt, 1732, t. I, p. 151. Kilber, dont le traité de la foi est si estimé : « L'infidèle, dit-il, dans ce cas ni ne doit ni ne peut croire; mais parce qu'il a une certaine lumière sur la vraie foi qui est un moyen de salut absolument nécessaire, il est tenu de chercher avec soin, etc. » *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1852, t. IV, n. 68, 59; ou dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 450, 451. L'Espagnol Gener, qui dans sa théologie a préludé à l'érudition contemporaine, dit très bien de notre infidèle : « Pourvu qu'il cherche, il sera certainement excusé du péché d'infidélité : non parce qu'il est conduit par son opinion (*ductus opinione minus probabili*, et par une mauvaise application du probabilisme) : mais parce qu'il manque d'une crédibilité suffisante. » *Theologia dogmatico-scholastica*, Rome, 1777, t. VI, p. 30. Au XIXe siècle, même solution dans Müller, *Theologia moralis*, 3e édit., Vienne, 1878, t. I, § 80, p. 302; dans Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 811, p. 442; Naples, 1909, n. 743, p. 377; dans Ballerini-Palmieri : « Cet infidèle... demeure prudemment dans sa secte, non qu'il puisse la considérer comme vraie ou plus vraie, mais pendant qu'il cherche la vérité, comme certainement il est tenu de la chercher... Et c'est là le point condamné dans cette proposition 4e, qu'il puisse demeurer *tranquillement* dans sa secte. » *Opus theologicum morale*, Prato, 1890, t. II, p. 18. Citons encore Schiffini, *De virtutibus infusis*, p. 269; Chr. Pesch, *Prælectiones*, tr. VIII, 3e édit., 1910, n. 294, p. 132.

Ce qui a contribué à soulever des nuages autour de cette condamnation de la 4e proposition par Innocent XI, c'est l'explication obscure et confuse qu'en donne un spécialiste ordinairement plus heureux, Viva, *Damnatæ theses*, 16e édit., Padoue, 1723, t. I, p. 199-203; et dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. VI, col. 1329-1335. Son article, bien court pour une pareille difficulté, ne touchant que la question du probabilisme et non pas celle des exigences de la crédibilité, est encore surchargé d'éléments étrangers qui l'embrouillent. De plus, il semble mettre saint Thomas du côté de la proposition condamnée; le P. Gardeil a grandement raison de l'en reprendre, mais lui-même, à son tour, donne une idée peu exacte de la doctrine de Thomas Sanchez, soit confiance trop grande dans ce qu'en dit confusément Viva, soit influence du rigoriste Patuzzi. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2232. Dans une note de sa belle édition de la théologie morale de saint Alphonse, le P. Gaudé prétend que notre solution a été condamnée par Innocent XI, et que l'infidèle qui connaît la religion catholique comme plus probable est obligé, d'après le pontife, à faire tout de suite l'acte de foi : mais : *a*) saint Alphonse, lui, ne dit pas cela dans son texte; *b*) le P. Gardeil ne discute pas la question, et n'apporte aucune preuve de son dire. *S. Alphonsi theologia moralis*, Rome, 1905, t. I, p. 303 en note.

3. Mais voici que, sur cette controverse, vient s'en greffer une autre. On suppose le même infidèle avec la même connaissance de la vraie religion, mais placé cette fois *à l'article de la mort* : cette circonstance nouvelle changera-t-elle la solution du cas, tel qu'il était d'abord posé? Oui, répond Thomas Sanchez. « Cet infidèle, persuadé que sa secte est probable, quoique la religion opposée soit pour lui plus probable, serait tenu *à l'article de la mort* d'embrasser la vraie foi qu'il juge plus probable, parce qu'alors *de extrema salute agitur*, et il doit aller au plus sûr. Mais en dehors de cette circonstance il n'est pas obligé. » *Loc. cit.* Nous retrouvons cette opinion moyenne et pour ainsi dire transactionnelle, peu après, dans Malderus, *loc. cit.*; de nos jours, dans Ballerini-Palmieri, *loc. cit.* Mais elle a été attaquée par la plupart des théologiens comme peu logique. Les uns, nos adversaires de tout à l'heure, ont dit : Si, d'après vous-même, l'infidèle dans ces conditions de crédibilité *peut* et *doit* croire à l'article de la mort, pourquoi pas aussi pendant la vie? Il a le temps de chercher, dites-vous : oui, mais en attendant, il est privé des grands bienfaits de la vraie religion, et il peut être surpris par la mort avant d'avoir cru. Les autres peuvent dire mieux encore à T. Sanchez : Si, d'après vous, l'infidèle dans ces conditions de crédibilité n'est pas *tenu* de faire l'acte de foi pendant la vie, et cela parce qu'il ne le *peut* pas, « n'ayant pas l'évidence de crédibilité que saint Thomas demande, » comment voulez-vous qu'il le puisse davantage à l'article de la mort? Si la certitude préalable des préambules est pour l'acte de foi une condition essentielle, l'essence des choses change-t-elle à la mort? Si le coup de volonté qui transformerait le plus probable en certain n'est pas prudent, ne respecte pas la vérité, n'est pas honnête, peut-on employer un moyen qui n'est pas honnête, même en un cas d'extrême nécessité? La nécessité, Dieu qui veut le salut de tous les hommes y pourvoira, si celui-ci fait ce qu'il peut; ou bien il empêchera le cas de se produire, en faisant arriver plus vite à la certitude cet homme de bonne volonté, avant que le cours naturel des choses amène sa mort, ou en la retardant par une providence spéciale; ou bien à ce dernier moment, il lui inspirera de prier, et s'il répond à cette inspiration, lui accordera une suppléance surnaturelle de crédibilité, alors le cas sera changé, et l'acte de foi sera possible. Parmi les théologiens qui vont de ce côté, nous en citerons quatre à notre connaissance, qui donnent très nettement leur pensée.

« Ces raisons (de dispenser l'infidèle de l'acte de foi

tant qu'il n'a pas la certitude morale des préambules), observe Castropalao, ont, à mon avis, la même valeur, soit qu'il s'agisse de l'*article de la mort* ou *d'un autre temps*; aussi bien, aucun des docteurs que j'ai déjà cités, excepté Sanchez, n'a fait cette distinction, mais ils ont affirmé d'une manière *générale* que l'infidèle n'est pas tenu de croire les mystères de la foi, tant qu'il n'est pas convaincu de leur crédibilité. » *Loc. cit.* Castropalao est approuvé en cela par Adam Burghaber, *Centuriæ selectorum casuum conscientiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1665, centurie I, n. 60, p. 102. Cardenas s'exprime ainsi : « Si ce moribond, avec le secours de la grâce, n'est pas encore parvenu à la certitude, il est tenu de prier Dieu, pour qu'il éclaire son intelligence et le fasse parvenir à la certitude de la vérité; et Dieu le lui accordera sans aucun doute, puisque cet homme fait tout ce qu'il peut faire à l'article de la mort, et que Dieu, qui veut sauver tous les hommes, ne refuse jamais sa grâce à celui qui use le mieux qu'il peut des secours qu'il a déjà. » *Op. cit.* dissert. sur la prop. 21 condamnée par Innocent XI, n. 103, p. 274. Enfin, Lacroix cite ces paroles de Cardenas et les approuve, *loc. cit.*

Mgr Berardi n'est donc pas exact en disant : « *Tous les théologiens sont d'accord* que, *même à défaut de certitude*, (cet infidèle) doit embrasser la religion catholique au moins à l'article de la mort: c'est la doctrine de Sanchez et des autres théologiens. » *Praxis confessariorum*, 4e édit., Faenza, 1903, t. I, n. 23, 24, p. 16. Cet auteur sent lui-même, du reste, l'impossibilité qu'il y a d'imposer à quelqu'un un assentiment ferme à des dogmes qu'il ne connaît pas avec certitude comme révélés. Aussi a-t-il recours à un expédient qui serait fort commode, s'il était admissible : il n'exige de cet infidèle, en fait d' « acte de foi », qu'une pieuse *volonté de croire* à la religion catholique s'il la savait certainement révélée. *Loc. cit.*, n. 25. Mais par là il s'écarte de la question, qui ne roule pas sur cette *volonté de croire*, laquelle, surtout pour l'infidèle dont nous parlons, ne fait aucune difficulté, puisqu'il est en marche vers la foi; mais qui roule sur l' « acte de foi » tel que l'Église l'entend, consistant essentiellement dans un *assentiment intellectuel* et très ferme à la vérité révélée. Voir col. 82. En supposant que la volonté de croire peut suppléer, pour le salut, à cet assentiment intellectuel, en d'autres termes, que l'acte de foi proprement dit n'est pas absolument nécessaire en lui-même, mais seulement *in voto*, Mgr Berardi contredit la doctrine commune des théologiens qu'il invoquait tout à l'heure. Voir, à la fin de cet article, nécessité de la foi. Enfin, il cite à tort pour sa théorie le cardinal de Lugo, qui nie expressément qu'un adulte puisse être sauvé par le seul vœu de la foi, sans l'acte de foi proprement dit. *De fide*, dist. XII, n. 5, 11, dans *Disputationes scholast. et morales*, Paris, 1891, t. I, p. 485, 489. Mgr Berardi cite Lugo dans un autre endroit où il ne traite pas de la nécessité de la foi pour le salut des infidèles, ce qui est la question, mais d'un autre point bien plus douteux, la nécessité de la foi pour le mérite dans chaque acte méritoire du juste. Et dans la phrase qu'il cite : *apud Patres voluntatem credendi cum ipsa fide computari*, *op. cit.*, n. 23, p. 495, Lugo ne veut pas dire que d'après les Pères la volonté de croire *peut remplacer l'acte de foi lui-même pour le salut*, mais simplement que la volonté de croire est *comptée* par les Pères *comme faisant un avec l'acte de foi lui-même*, comme lui appartenant. Mais de ce que l'on peut considérer cette volonté préalable comme le commencement de l'acte de foi, il ne s'ensuit pas que ce commencement puisse remplacer le reste, comme condition de salut; en tout cas, Lugo ne le dit pas, et plus haut il a dit le contraire.

9° *La certitude, ses éléments, ses espèces; l'évidence.* — La très difficile question de la certitude et de l'évidence est tellement liée à celle de la foi, elle est si incomplètement traitée, en général, par nos manuels de philosophie, faute d'avoir consulté les remarquables discussions qu'en ont faites les théologiens en traitant de la foi, que nous ne pouvons nous dispenser, avant d'aller plus loin, d'établir ici quelques principes dont nous avons et nous aurons ailleurs le plus grand besoin dans nos explications théologiques.

1. *Éléments essentiels de la certitude.* — Nous en distinguons deux : la fermeté et l'infaillibilité. — *a*) *Fermeté.* — Nous avons déjà expliqué ce concept avec tous les théologiens : le jugement *ferme* s'oppose soit au *simple doute*, où l'esprit reste en suspens, soit à l'*opinion*, où l'affirmation est mêlée de doute ou de *crainte*. Voir col. 88 sq. — *b*) *Infaillibilité.* — Plusieurs auteurs, dans leurs définitions de la certitude, laissent penser que *tout* est dans le premier élément, la fermeté, que saint Thomas appelle aussi « détermination de l'intelligence dans un sens, d'un seul côté, » *determinatio ad unum*. Cela est vrai, si l'on prend le mot « certitude » assez largement, assez vaguement, pour qu'il puisse renfermer la certitude légitime et la certitude illégitime; la certitude des sages et celle des fanatiques également déterminées *ad unum*; la certitude qui perfectionne l'esprit et celle qui le déforme, n'étant qu'un entêtement produit par la passion ou par un coup imprudent de la volonté. Voir CROYANCE, t. III, col. 2378, 2379. Mais, au sens propre et philosophique, le mot « certitude » ne se prend qu'en bonne part, il désigne *une perfection de la connaissance*. Or, il n'y a aucune perfection de la connaissance à adhérer à une proposition, si c'est une erreur; plus vous y adhérez fortement, plus vous vous éloignez du but de la connaissance, qui est la vérité. La vraie certitude doit donc renfermer deux éléments : elle ne doit pas seulement déterminer l'intelligence *ad unum*, mais encore *ad verum*. Scheeben, *Dogmatique*, trad. franç., 1877, t. I, p. 536. En d'autres termes, elle doit exclure de notre affirmation, non pas seulement la *crainte* de l'erreur, mais le *danger* même d'errer, ce qui n'est pas la même chose : l'autruche, en se cachant la tête pour ne pas voir le péril qui la menace, si elle supprime la crainte du danger, ne supprime pas le danger. La vraie certitude doit donc rendre impossible le doute, ou crainte d'errer, et l'erreur : le premier élément est appelé par plusieurs théologiens *indubitabilitas*, le doute étant impossible au moins à l'instant où l'on est certain, car un doute imprudent n'est pas rendu impossible à jamais; le second est appelé *infallibilitas*; ainsi dans Kilber, *De fide*, n. 198, Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 570; Mazzella, *De virtutibus infusis*, 6e édit., prop. XXIII, p. 308; le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, thes. XVIII, p. 319. Dans l'école scotiste, nous trouvons la même notion de la certitude avec ses deux éléments : *Certitudo cognitionis nihil aliud est quam firmitas et infallibilitas ipsius assensus.* Frassen, *De gratia*, dist. III, a. 3, q. III, *Scotus academicus*, nouv. édit., Rome, 1901, t. VIII, p. 370. On pourrait objecter que saint Thomas semble ne reconnaître qu'un élément à la certitude proprement dite : *Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum*, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 3a; *certitudo proprie dicitur firmitas adhæsionis virtutis cognoscitivæ ad suum cognoscibile*, dist. XXVI, q. II, a. 4. Mais quand le saint docteur parle d'une chose en passant, il n'en donne pas toujours la définition complète; parfois il s'arrête à un seul élément, parce qu'il suffit au but présent qu'il poursuit. Ailleurs, il laisse entendre que l'*infaillibilité* appartient à la certitude. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XL, a. 2, ad 3um; IIa IIæ, q. XVIII, a. 4. Aussi de fidèles disciples de saint Thomas, que nous avons cités, ne craignent pas

de définir la certitude par ces deux éléments; ajoutons cette définition du P. Hugon, O. P. : « La certitude est un assentiment inébranlable de l'esprit (*fermeté*) pour des motifs qui excluent tout péril d'erreur » (*infaillibilité*). Dans la *Revue thomiste*, mai 1902, p. 163. Enfin on peut même dire que le concile de Trente a consacré le mot *infallibilis* pour désigner une propriété de la certitude absolue : *absoluta et infallibili certitudine.* Sess. VI, can. 16, Denzinger, n. 826. Quant à l'objection, qu'en appelant « infaillible » un certain acte de la raison naturelle, nous la mettons trop haut et sur la même ligne que l'Église, voir plus haut, col. 181.

Il nous reste à expliquer cette « infaillibilité ». Le mot lui-même dit plus que *inerrantia*, le simple fait de ne pas se tromper : par sa désinence, *infalli-bilis*, il dit une *impossibilité* de se tromper, en d'autres termes, une exclusion de tout risque, de tout péril d'erreur. Un jugement infaillible est donc un jugement vrai et quelque chose de plus. Pour qu'un jugement soit « vrai », il suffit qu'il se rencontre, même fortuitement, avec la réalité des choses, avec la vérité objective. Quelqu'un dit sans motif sérieux, au hasard : Demain il fera beau; et de fait, il se trouve qu'il fait beau; son jugement, quoique mal fondé, a été vrai d'après la définition de la vérité : *adæquatio intellectus et rei.* Pour qu'un jugement soit « infaillible », il ne suffit pas qu'il se rencontre avec la vérité, il faut qu'il ait dans ses principes, par exemple, dans les motifs qui le spécifient, quelque chose qui exclut l'erreur, qui en détruit le risque. Ainsi l'infaillibilité « ajoute à la vérité de l'acte une impossibilité d'erreur qui dérive de la propre perfection de l'acte » ou des principes d'où il tire cette perfection. Muniessa, *Disput. scholasticæ de providentia, fide, baptismo*, Saragosse, 1700, p. 316. « Impossibilité d'erreur » équivaut du reste à « connexion nécessaire avec la vérité, » expression dont se sert Lugo pour désigner le second élément de la certitude, dans cette définition : *Certitudo est firma adhæsio intellectus assentientis, et necessaria connexio ipsius assensus cum veritate. Disputationes*, etc., disp. IV, n. 78, Paris, 1891, t. I, p. 353. L'explication de ce second élément sera complétée plus loin à propos de la division de la certitude en métaphysique, physique et morale, voir col. 211.

2. *Différentes espèces de certitude.* — *a*) Division de la certitude en *évidente* et *inévidente*. — La première espèce de certitude, intellectuellement la plus excellente, est la certitude *évidente*, ou plutôt, *qui procède de l'évidence* stricte et parfaite, c'est-à-dire d'une clarté *irrésistible*, qui emporte par elle-même l'entière adhésion de l'esprit. Voir Évidence, t. v, col. 1725-1726. Quand l'objet de notre jugement a cette évidence (immédiatement ou médiatement), alors, comme dit saint Thomas, *intellectus* (*ad assentiendum*) *movetur ab ipso objecto... Illa videri dicuntur, quæ per seipsa movent intellectum ...ad sui cognitionem. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 4. *Videri*, d'où *evidentia*. Les scolastiques ne donnaient ordinairement ce nom « d'évidence » qu'à cette clarté irrésistible, nécessitante, où, sans intervention de la volonté, l'objet produit l'assentiment; ainsi Lugo : *Evidentia* (*consistit*) *in hoc quod intellectus convincatur ab objecto ipso et necessitetur ad assentiendum. Op. cit.*, disp. II, n. 10, p. 178. Aujourd'hui on donne souvent au mot « évidence » un sens plus large. Voir Évidence, *loc. cit.*

Une seconde espèce de certitude, bien qu' « inévidente », c'est-à-dire ne procédant pas de l'évidence stricte et nécessitante, peut encore être une certitude proprement dite et digne de ce nom, car elle peut avoir les deux éléments essentiels, fermeté et infaillibilité. *Fermeté :* à cause de l'obstacle des passions, et d'un certain manque de clarté, l'objet tout seul ne suffirait pas à la produire : mais il peut être aidé par de bonnes dispositions qui écartent l'obstacle ou même par une intervention plus directe, mais légitime, de la volonté libre arrêtant les doutes imprudents et sophistiques et produisant ainsi l'adhésion ferme. Quand l'intelligence, dit saint Thomas, « est déterminée à adhérer totalement à l'une des deux (contradictoires), cela vient tantôt de l'objet de l'intelligence (*ab intelligibili*), *tantôt de la volonté.* » *De veritate*, q. XIV, a. 1. Voir Croyance, t. III, col. 2384-2386. *Infaillibilité.* Cette seconde qualité essentielle de la vraie certitude est-elle attachée exclusivement à la stricte évidence? Durand de Saint-Pourçain semble l'avoir pensé. A ses yeux, la « certitude d'évidence » mérite seule le nom de certitude. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. VII, n. 7 sq., Paris, 1550, fol. 220. Mais les autres scolastiques ont rejeté sa théorie. « Ce n'est point par l'évidence, mais par l'infaillibilité, qu'il faut expliquer et caractériser la certitude parfaite, » conclut Suarez, cité à l'art. Croyance, col. 2390; et, ajoute-t-il, il peut y avoir infaillibilité sans évidence. Les deux choses, en effet, sont distinctes et séparables : l' « évidence » n'est autre chose qu'une spéciale *clarté* dans le motif de l'affirmation; l' « infaillibilité », une spéciale *sûreté* de ce motif, une liaison nécessaire de ce motif avec la vérité. Voir Salmanticenses, *De fide*, disp. II, n. 114, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XI, p. 158. Dans la stricte évidence « ce qui détermine et nécessite l'intelligence, dit pareillement Lugo, ce n'est pas seulement le *poids* du motif, mais encore la *plus grande clarté* avec laquelle il est présenté : cette clarté empêche le doute et la crainte plus que ne le fait le poids seul du motif connu sans cette clarté. » *Loc. cit.*, n. 42, p. 191. Ainsi, prenons deux raisonnements qui aient au fond la même valeur, la même infaillibilité, deux raisonnements mathématiques, par exemple. L'un est très court, et par là peut être présent à l'esprit tout entier du même coup; de cette proportion de l'objet à notre vue naîtra une clarté irrésistible. L'autre est très long, et arrivé au bout on ne peut le concentrer tout entier sous son regard; il faut se fier à sa mémoire, qui atteste que chaque partie a été séparément bien prouvée: de là un amoindrissement de clarté, qui pourra donner occasion à la crainte, à un doute imprudent. A plus forte raison, quand on compare des connaissances de divers ordres, on trouvera cette différence. La stricte évidence est rare en histoire, par exemple. A notre esprit humain, uni étroitement à la matière, mais procédant par abstraction, le plus exactement proportionné de tous les objets, le plus irrésistiblement clair, est cet objet des mathématiques, qui est de la matière, mais de la matière extrêmement simplifiée par l'abstraction, dégagée de l'infinie complexité du réel, des variations fuyantes du mouvement et du devenir, comme l'explique saint Thomas. *Opuscule sur Boèce*, q. VI, a. 1, q. II. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, *De evidentia*, etc., p. 195.

Cette seconde espèce de vraie certitude, de ce qu'elle n'est pas arrachée à l'esprit par l'évidence stricte de l'objet, de ce qu'elle dépend de la volonté, peut s'appeler « certitude volontaire, libre » : non pas que la certitude soit un acte ou une qualité de la volonté, mais parce qu'un acte de la volonté sert ici à amener l'intelligence à la *fermeté* de la certitude. Intellectuellement moins parfaite, parce que l'intelligence aspire toujours à plus de clarté, cette seconde espèce a plus de valeur morale, en tant qu'elle dépend de la liberté; ce qui la rend plus convenable dans le domaine religieux et dans une vie d'épreuve comme la nôtre. Voir Croyance, t. III, col. 2394, 2395. — D'autre part, « le fait que la volonté intervient dans cette certitude, disent les Salmanticenses, ne lui

enlève pas le caractère de certitude proprement dite et rigoureuse, quand l'intervention de la volonté ne dépasse pas le mérite du motif, mais plutôt lui est due. Il peut se faire que le motif soit infaillible, et cependant sans (stricte) évidence : alors la volonté supplée ce qui manque en évidence pour affermir l'intelligence, sans faire tort à la certitude du motif et de l'assentiment. » *Loc. cit.*, n. 105, p. 153. Voir pour la réponse aux objections, CROYANCE, col. 2387, 2388. Sur cette double certitude, et d'autres questions plus approfondies qu'on ne le fait d'ordinaire en logique, voir Jeannière, *Criteriologia*, Paris, 1912.

b) Qu'entend-on par certitude *morale*? — La seconde espèce de certitude dont nous venons de parler prend souvent aujourd'hui le nom de certitude morale. Et par suite, l'évidence imparfaite qui lui répond du côté de l'objet prend le nom d'évidence morale. Voir ÉVIDENCE, col. 1726. Newman dit à ce sujet : « Cette certitude et cette évidence sont souvent appelées *morales*, mot que j'évite comme ayant un sens très vague. » *Grammar of assent*, c. VIII, *Informal inference*, Londres, 1895, p. 318. En tout cas, il faut avoir soin de le bien définir quand on l'emploie. On parle souvent d'une « certitude morale » qui n'est pas une vraie certitude, mais seulement une grande probabilité; « elle s'appuie sur des motifs assez solides pour nous permettre d'agir prudemment dans le cours ordinaire de la vie... Le consommateur qui va à l'hôtel est *moralement sûr* que les mets ne sont pas empoisonnés. » P. Hugon, *La lumière et la foi*, 1903, p. 68. S'il n'y a pas doute alors, c'est qu'on ne réfléchit pas; si l'on réfléchissait, on verrait que l'empoisonnement n'est pas impossible; on peut donc alors sans imprudence et sans déraison conserver un doute dans l'esprit; mais on n'en tient pas compte dans la pratique : on agit *comme si* on ne doutait pas, et l'action est prudente. Une pareille « certitude morale », quand elle est ainsi accompagnée de doute et n'a pas plus de fermeté que d'infaillibilité, ne peut suffire à personne pour les préambules de la foi; à plus forte raison ne peut-elle suffire aux esprits plus cultivés et plus exigeants, les seuls dont nous nous occupons en ce moment. Nous n'admettons donc ici, sous le nom « de certitude morale », qu'une vraie certitude, *infaillible* par ses motifs, et *ferme* au moins à l'aide de la volonté qui, à défaut d'évidence stricte, exclut le doute de l'esprit. Et nous allons examiner les diverses définitions ou explications que l'on a données de ce mot « moral ».

Une première définition, que l'on rencontre souvent, est tirée de la *matière* du jugement certain : « la certitude morale est celle qu'on a dans l'ordre *des choses morales*, » en faisant entrer assez confusément dans cet ordre de choses les principes moraux, les règles de l'éthique et de la prudence, les mœurs et instincts qui guident l'action humaine, la pratique de la vie, l'histoire, etc. Mais d'abord, on devrait définir une certitude par son élément formel, par ses notes caractéristiques, et non par la matière, si vague du reste, sur laquelle elle tombe. Ensuite cette définition, malgré une certaine valeur approximative, prête à une double erreur : *a*) à confondre avec la vraie certitude cette grande probabilité dont nous parlions tout à l'heure, car elle aussi appartient à l'ordre de la pratique et des mœurs; *b*) à faire croire que la vraie certitude inévidente, celle dont nous parlions tout à l'heure, n'appartient qu'à cet ordre des « choses morales », ce qui est faux car : elle se rencontre souvent dans l'ordre *physique*, dans les sciences naturelles; telle est, comme le remarque Newman, la certitude de la rotation de la terre, même chez un savant; la certitude de plusieurs lois physiques obtenues par une induction contre laquelle on peut avoir des doutes imprudents. *Loc. cit.*, p. 322, 323. Plusieurs vérités d'ordre *métaphysique* n'échappent pas non plus à de pareils doutes, et ne s'imposent pas avec l'évidence stricte et irrésistible; de même plusieurs vérités philosophiques *de sens commun*, à cause de leur évidence *confuse*. Voir CROYANCE, t. III, col. 2369; ÉVIDENCE, t. V, col. 1729.

Une seconde définition part plutôt de la *différence des procédés* que suit l'esprit humain pour arriver à la certitude. Il y a le procédé *analytique*; ainsi en est-il dans ces vérités immédiatement évidentes où l'analyse des termes nous montre du premier coup que l'attribut est contenu dans le sujet, et dans les conclusions tirées de ces vérités. Il y a un certain procédé *synthétique*, où l'historien, par exemple, ou bien le juge dans un tribunal, après avoir recueilli une foule d'indices, de « probabilités convergentes », apprécie, tout cet ensemble, et peut arriver parfois à un jugement vraiment certain. Voir plus haut, col. 196. C'est ce que Newman appelle raisonnement non-formel, *informal*, c'est-à-dire qu'on ne peut mettre en forme, dont on ne peut rendre compte par une série d'analyses et de syllogismes. En effet, si nous voulions aligner sur le papier tous les raisonnements que nous avons faits, tout ce qui nous a amenés à cette conclusion, tout ce qui a défilé rapidement dans notre esprit habitué à grouper tout cela à sa façon, à l'aide de certaines simplifications instinctives et de certains schématismes, nous omettrions des points qui nous ont touchés, nous nous perdrions dans nos analyses; écrasés par leur complication, ou bornant notre vue à une partie seulement, nous n'aurions qu'une fausse appréciation de l'ensemble. Parce qu'il faut donc renoncer à l'analyse, ce procédé, si sûr qu'il soit, déroute les esprits habitués à la seule analyse, et dans les cas mêmes où il donne une vraie certitude, occasionne facilement des doutes déraisonnables. Voir CROYANCE, col. 2387. Comme les scolastiques appellent ce procédé *æstimatio prudentium*, *æstimatio moralis*, ne pourrait-on pas définir la certitude *morale* « celle qui s'appuie sur une estimation *morale*? » On l'opposerait à la certitude *mathématique*, où l'on peut, par des analyses détaillées, rendre raison du *processus* et de toutes ses parties. Cette définition est meilleure que la précédente : toutefois elle ne répond qu'*incomplètement* à ce que l'on entend aujourd'hui par « certitude morale ». Pourquoi? Parce que les doutes déraisonnables, dont la possibilité correspond à ce qu'on entend par « certitude morale », ne naissent pas seulement de ce procédé synthétique, mais d'autres causes encore, et qu'ils peuvent s'élever même dans les procédés analytiques, par exemple, s'ils ont une certaine longueur, comme nous l'avons remarqué plus haut.

Une troisième définition part de ce fait, que les doutes déraisonnables viennent beaucoup du cœur, de l'influence des passions et des mauvaises dispositions morales du sujet pensant, et qu'ils attaquent facilement les vérités morales et religieuses, parce qu'elles gênent les passions et les vices. Voir CROYANCE, col. 2368; ÉVIDENCE, col. 1726. Le changement du cœur, au moins commencé, les bonnes dispositions morales, sont donc nécessaires à la certitude de ces vérités. De là des définitions comme celles-ci : « La certitude morale, à proprement parler, est *celle où l'adhésion de l'esprit est donnée sous l'influence des dispositions morales*. La certitude morale, telle qu'on l'entend aujourd'hui, a pour objet les vérités historiques ou métaphysiques qui influent vraiment sur la vie morale, comme la résurrection du Christ, l'immortalité de l'âme. La certitude morale, au sens propre, est *celle qu'on ne peut avoir sans certaines dispositions morales*. C'est celle dont nous nous servons surtout en apologétique. » Tanquerey, *Synopsis theologiæ fundamentalis*, 13e édit., 1910, p. 16. Cette défi-

nition a l'avantage de mettre en relief le caractère libre et moral de la certitude dont nous parlons, et de la considérer dans la plus importante partie de son domaine, les grandes vérités morales et religieuses. Cependant elle est incomplète, elle aussi, soit parce que les doutes imprudents ne viennent pas seulement des mauvaises dispositions du sujet, mais supposent toujours du côté de l'objet, tel qu'il nous apparaît dans le *processus* mental, un défaut de clarté, une manifestation moindre qu'on appelle l' « évidence imparfaite »; soit parce que, parmi les dispositions défectueuses du sujet, origine de ces doutes, il ne faut pas considérer seulement les mauvaises dispositions *morales*, les vices du cœur, mais aussi les défauts de l'esprit, qui suffiraient à eux seuls à empêcher souvent l'adhésion de l'intelligence, même avec une moralité parfaite. L'esprit a, lui aussi, ses dispositions maladives, et peut facilement contracter des habitudes funestes; la bonne éducation de l'esprit, l'hygiène de l'esprit, est ici aussi nécessaire, proportion gardée, que l'éducation du cœur et l'hygiène morale. Voir Croyance, t. iii, col. 2383, 2384. Si Augustin, dans sa jeunesse, a été poussé à l'hérésie et à l'incrédulité par ses passions, il l'a été aussi par la confusion des méthodes des diverses sciences, et les exigences déraisonnables d'un esprit mal formé : « Je voulais être certain des choses que je ne voyais pas comme j'étais certain que sept et trois font dix. » *Confessions*, l. VI, c. iv, *P. L.*, t. xxxii, col. 722. Brugère caractérise donc plus complètement l'évidence ou la certitude morale, quand il remarque que l'évidence stricte, celle que l'on considère ordinairement, détermine également tous les esprits, parce qu'elle ne demande aucune disposition spéciale *de l'esprit et du cœur*; que l' « évidence morale » au contraire, parce qu'elle dépend de ces dispositions, n'entraîne pas également tout le monde. *De vera religione*, Paris, 1878, p. 268. Suarez avait déjà parlé d'une « évidence morale » qui dépend des dispositions du sujet : « Durand, dit-il, prétend que les miracles faits en témoignage de la vérité ne peuvent en donner l'évidence. Son opinion est peut-être vraie de l'évidence *mathématique*, mais non pas de l'évidence *morale*, suffisante à convaincre un esprit *qui ne soit pas trop mal disposé.* » *In III*am *D. Thomæ*, q. xliv, disp. XXXI, sect. ii, n. 7, *Opera*, Paris, 1860, t. xix, p. 486. Pour la manière dont les dispositions morales peuvent influer sur l'assentiment et en particulier sur l'assentiment aux préambules de la foi, voir Crédibilité, t. iii, col. 2220-2222.

De ces recherches, concluons que, si l'on voulait avoir une définition plus complète de l'*évidence morale*, on pourrait dire, par exemple : c'est une manifestation de l'objet (ou des motifs d'assentiment) suffisante à rendre l'assentiment infaillible, mais d'autre part, à cause d'un certain manque de clarté, insuffisante à rendre l'assentiment ferme et à empêcher les doutes imprudents, si elle n'est aidée par les bonnes dispositions du sujet ou sa libre volonté. La *certitude morale*, qui correspond à cette évidence morale, pourra se définir : une certitude qui doit à ses motifs une vraie infaillibilité, mais non pas toute sa fermeté d'adhésion, dont elle est redevable, en outre, aux bonnes dispositions du sujet ou à la volonté libre.

c) *Division ternaire de la certitude en métaphysique, physique et morale.* — Que dire de cette division, qui ne se rencontre pas dans les premiers temps de la scolastique, mais à une époque plutôt tardive? Quel qu'ait été son succès dans les manuels de philosophie, elle nous semble obscurcir plutôt qu'éclairer la question de la certitude, et en plusieurs endroits, celle de la foi divine. Et d'abord, on ne s'accorde pas pour la manière de l'entendre.

Pour plusieurs, la certitude dite *métaphysique* a pour caractéristique « l'impossibilité absolue de se tromper, » ce que nous avons appelé « l'infaillibilité »; et les deux autres ne sont de vraies certitudes qu'autant qu'on peut « les ramener à la certitude métaphysique. » Mais alors, dites qu'il n'y a qu'une seule vraie certitude; ne divisez pas la vraie certitude en trois *espèces* qui n'en sont pas, qui ne peuvent avoir que des différences matérielles insignifiantes pour la question. Et puis, par ces noms, vous donnez occasion de croire faussement qu'il n'y a de certitude vraie que dans l'ordre métaphysique, jamais dans l'ordre physique ou moral. Sylvestre Maurus, un des premiers scolastiques chez qui nous trouvons exposée cette division ternaire, mentionne cette explication et la combat. *Opus theologicum*, q. cxxvii, n. 6, Rome, 1687, t. ii, p. 404.

Pour les autres partisans de cette division, la certitude physique et la certitude morale sont de vraies certitudes, mais d'un degré inférieur. — Afin de prouver la division ternaire ainsi comprise, on part de la considération d'une certitude qui est *dans les choses elles-mêmes*. Cette certitude n'est que *la détermination d'une chose à être ou à agir*. Plus une chose est nécessairement ce qu'elle est, ou plus elle produit nécessairement son effet, plus elle a cette certitude. Ainsi l'être nécessaire est plus « certain » que l'être contingent, qui n'a qu'une nécessité hypothétique; la causalité nécessaire est plus « infaillible », atteint plus « infailliblement » son effet, que la causalité contingente et libre. De ces divers degrés de nécessité ou d'infaillibilité dans les choses, doivent naître divers degrés de certitude dans nos jugements. « Suivant que le lien entre l'attribut et le sujet est plus ou moins nécessaire, dit le P. de Mandato, il faut qu'il y ait différentes espèces de certitude. Car ou bien l'attribut appartient au sujet *absolument*, c'est-à-dire en toute hypothèse, ainsi appartiennent à une chose ses attributs essentiels, à l'homme d'être un animal raisonnable; ou bien l'attribut ne lui appartient qu'en vertu d'une supposition (*hypothétiquement*) : et alors cette supposition est fondée ou sur une loi physique universelle, qui sans détriment de l'essence peut être suspendue par Dieu, comme la loi de l'attraction des corps; ou sur une loi morale universelle qui, en général, ne trompe pas, car elle résulte de la direction naturelle de la nature humaine vers le bien, mais qui peut manquer dans un cas particulier par l'intervention de la liberté humaine : par exemple, que les mères ne tuent pas leurs enfants. Dans le premier cas, nous avons la certitude métaphysique, dans le second cas, la certitude physique, dans le troisième, la certitude morale. » *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1894, n. 257, p. 149.

Critique. — Nous voyons bien qu'il y a là trois degrés de *nécessité* dans les choses, ou d'*impossibilité du contraire :* le premier qui n'admet pas d'exception, le second qui admet l'exception du miracle, le troisième qui admet des exceptions du côté même de la liberté humaine. Ou bien trois sortes de lois : les lois essentielles et absolument nécessaires des êtres; les lois physiques, contingentes au moins dans leurs effets; les lois morales qui ne sont que des manières ordinaires d'agir, basées sur des instincts que la liberté fait parfois fléchir. Mais nous ne voyons pas là une division exacte et adéquate de la vraie certitude. Posons le cas particulier et pratique, que ces lois générales servent à prévoir : « l'effet de cette loi physique, de cette loi morale, va-t-il se produire dans tel cas? » Puisque nous savons qu'il y a toujours des exceptions possibles, de deux choses l'une : ou bien nous n'aurons la vraie certitude dans aucun de ces cas particuliers, ce qui a fait dire que la certitude physique et la certitude morale, ainsi définies, ne sont pas de vraies certitudes; ou bien nous tâcherons

d'exclure l'hypothèse d'une exception pour le cas présent, et nous y arriverons peut-être par un ensemble de probabilités convergentes, de manière à avoir une vraie certitude, voir col. 195 : ainsi, insuffisamment renseignés sur la vérité d'un témoignage collectif par cette loi morale, que les hommes ont un instinct de véracité, nous recourrons à la convergence des témoins. Mais voilà une nouvelle espèce de certitude, en dehors de la division ternaire, telle qu'on l'a expliquée : celle-ci n'est donc pas adéquate. De plus, ces mots de « certitude physique », de « certitude morale », par eux-mêmes disent plus que ces lois physiques et ces lois morales auxquelles vous limitez votre attention on ne sait pourquoi. « J'existe » : est-ce là une vérité *métaphysique?* Non, je suis un être contingent. Une vérité *morale?* Évidemment non. Reste donc que ce soit une vérité de certitude *physique*, si votre division de la certitude est adéquate. Et cependant mon existence n'est pas une *loi* physique, ni un fait que mon esprit *déduise d'une loi physique*. Vous voilà obligés d'agrandir vos cadres, de faire entrer dans la certitude physique tous les faits d'ordre physique, dans la certitude morale tous les faits plus ou moins d'ordre moral. Et c'est ici que va apparaître plus complètement le faible du système.

Vous partez de la certitude *qui est dans les choses*, et vous supposez avec une apparence de logique qu'il doit y avoir une *exacte proportion* entre cette certitude et celle qui est *dans notre esprit :* à une vérité plus nécessaire nous devons plus adhérer, et c'est ce qui met la certitude métaphysique au-dessus des autres. Mais cette certitude que l'on attribue aux choses pour exprimer leur plus ou moins de nécessité, de détermination, ou le fait qu'elles sont connues de nous avec certitude, n'est qu'une figure de rhétorique et un terme impropre. « Je n'aime pas, dit avec raison Arriaga, que l'on mette une certitude du côté de l'*objet*, puisque la certitude se tient tout entière du côté de l'*acte :* une pierre connue n'est pas certaine, mais la connaissance de cette pierre peut être dite certaine ou incertaine. » De même pour l'infaillibilité, que l'on se figure parfois dans l'objet, dans la vérité perçue, dans les motifs : « Une pierre n'est ni infaillible ni faillible. Il y a deux éléments de la certitude (infaillibilité et fermeté) : mais tous deux doivent être mis dans le sujet pensant. » *Disputationes theologicæ*, Anvers, 1649, t. v, p. 58. C'est la pure doctrine de saint Thomas; d'après lui la certitude, l'infaillibilité ne sont dans les choses que par une métaphore ou quelque autre trope, *transferuntur* : *Nomina quæ ad cognitionem pertinent, ad naturales operationes transferuntur; sicut dicitur quod natura sagaciter operatur, et infallibiliter; et sic etiam dicitur certitudo in natura tendente in finem. In IV Sent.*, l. III, q. XXVI, a. 4. Aussi ajoute-t-il que la certitude n'est dans les œuvres de la nature qu'analogiquement, *per similitudinem et participative*, ad 1um. De ce que la certitude, *improprement* considérée dans les choses comme une nécessité d'être, est plus grande dans l'ordre métaphysique, où la nécessité est absolue et souveraine, vous concluez que les vérités métaphysiques donneront à mon esprit une souveraine certitude, en prenant ici la certitude au sens *propre :* vous ne concluez pas du même au même, mais de l'analogue à l'analogue, raisonnement trompeur. Et l'expérience vient montrer la fausseté de la conclusion. « Il arrive, observait déjà Maurus, que notre certitude soit, non pas moins grande, mais au contraire plus grande à l'égard de certains objets d'évidence morale ou physique, qu'à l'égard de beaucoup d'autres qui sont d'évidence métaphysique : par exemple, je n'ai pas une moindre certitude de ma propre existence, ou de l'existence d'un pays étranger, que de certaines propositions métaphysiquement évidentes. » *Loc. cit.*, n. 11, p. 405. Et cela se comprend : notre certitude, soit comme manifeste impossibilité d'erreur (infaillibilité), soit comme exclusion de crainte et de doute (fermeté), dépend beaucoup de la manière dont l'objet est saisi par notre esprit; ma propre existence, si contingente qu'elle soit, m'est intimement et concrètement présente à moi-même, c'est un objet que je saisis d'une emprise plus sûre et plus ferme que bien des vérités métaphysiques très ardues, ou que la conclusion d'un calcul mathématique un peu long. D'ailleurs, la certitude métaphysique en nous peut d'autant moins surpasser les autres qu'elle dépend du fait *physique* de la conscience que nous en avons, de la certitude *physique* que nous avons d'être à l'état de veille, et souvent de la certitude *physique* que les parties précédentes d'un long calcul, d'un long raisonnement ont été bien faites, et que nous pouvons nous fier à notre mémoire. Encore dans tout cela se mêle-t-il souvent des estimations *morales*. — *J'existe :* ce simple fait *physique*, c'est ce que Descartes, s'efforçant de douter de tout, a expérimenté comme la chose la plus indubitable de toutes. Nous sentons aussi que nous ne pouvons pas plus douter de l'existence d'un pays que nous n'avons pas vu que d'un principe métaphysique et que cette certitude est infaillible. On n'éclaircira pas beaucoup cette question de certitude *morale* en notant que, dans le raisonnement sur cette concordance d'innombrables témoins, intervient un principe métaphysique (ce que nous ne nions pas) et en donnant, de ce chef, à la certitude de la conclusion le nom de « métaphysico-morale ou de quasi-métaphysique, » de même que, dans un miracle transmis par des témoins sûrs, on qualifiera la certitude de « métaphysico-physico-historique ». P. Lagae, dans la *Revue thomiste*, 1910, p. 640, 641. Il n'est conclusion qui ne dépende de quelque principe métaphysique de premier ordre, quand ce ne serait que de celui de contradiction. Un tel principe, associé à une prémisse *moralement* certaine, ne relèvera jamais la conclusion au-dessus de la certitude *morale*, quelque idée qu'on ait de celle-ci; c'est la remarque du P. Hugueny : « Le P. Lagae nous dira sans doute, pour n'oublier aucune des qualités de sa démonstration, que c'est une certitude physico-historico-moralo-métaphysique. Pour moi, imbu que je suis du vieux préjugé des logiciens, *pejorem sequitur semper conclusio partem*, je dirai simplement qu'il s'agit ici d'une certitude morale. » *Revue thomiste*, 1910, p. 650.

On voit combien peu est justifiée cette division ternaire, et cette certitude suprême que l'on suppose dans notre esprit au sujet de toute vérité métaphysique. Tout bien considéré, il ne reste donc qu'une division sérieuse de la certitude proprement dite, et en *deux* espèces : la certitude d'évidence (parfaite), et la certitude que les anciens appelaient inévidente, que les modernes appellent d'évidence imparfaite ou d'évidence morale. Le P. Gardeil ne veut pas reconnaître cette seconde espèce comme appartenant à la vraie certitude. « Il n'y a pas, dit-il, de milieu entre la science (procédant de l'évidence parfaite et nécessitante) et l'opinion. » On pourrait objecter que saint Thomas semble avoir trouvé un milieu, la foi; mais sans insister là-dessus, pourquoi n'y aurait-il pas de milieu entre la science et l'opinion? Parce que, répond le R. Père, « le vrai se modèle sur l'être... Or tout être est nécessaire ou contingent. Donc toute vérité est nécessaire ou contingente. » *La crédibilité et l'apologétique*, 2e édit., p. 164. La conclusion est rigoureuse : mais de quel droit prend-on ensuite (sans aucune preuve) comme synonymes, comme corrélatifs, ces deux termes : « une vérité contingente, un objet d'opinion? » *Loc. cit.*, p. 165. Alors mon existence, vérité

contingente, est pour moi un objet d'*opinion*, et j'ai la *crainte* du contraire, caractéristique de l'*opinion* d'après saint Thomas et tout le monde? Et ne venons-nous pas de montrer que la nécessité et la contingence des vérités ne sont pas la mesure exacte des degrés de notre certitude? Voir ce que nous avons dit contre Soto, col. 96.

10° *Peut-on exiger, avant de croire, d'avoir l'évidence parfaite des préambules, par exemple, du fait de la révélation?* — Non; c'est assez de l'évidence *imparfaite* ou « *morale* » dont nous venons de parler. Nous le prouverons : 1. par l'Évangile; 2. par les documents ecclésiastiques; 3. par le raisonnement théologique.

1. *L'Évangile.* — Jésus fait entendre à l'adresse des Juifs ces paroles de blâme : « Si vous n'avez pas vu des signes et des prodiges, vous ne croyez pas. » Joa., IV, 48. Que veut-il précisément leur reprocher? Est-ce de demander quelque motif de crédibilité avant de croire à sa mission, de demander en particulier le miracle? Il ne pourrait les en blâmer, puisque lui-même leur recommande de croire à cause de ses œuvres extraordinaires, voir col. 69; puisqu'il dit à leur sujet : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché, » donc sans reproche. Joa., XV, 24. Dans leur désir du miracle, on ne peut concevoir qu'une chose qui attire des reproches : c'est qu'ils *exigent trop* en ce genre avant de croire : ce qu'exprime d'ailleurs la phrase du Sauveur par cette accumulation emphatique : « des signes et des prodiges, » et aussi par le mot « voir » : ils veulent voir tout cela de leurs yeux, tandis qu'un miracle, attesté par des témoins dignes de foi, devrait leur suffire. C'est dire, équivalemment, qu'il ne faut pas exiger, avant la foi, une évidence de preuves qui saute aux yeux et force à croire; qu'il faut savoir se contenter de moins, par conséquent d'une évidence imparfaite, d'une certitude morale.

Même excès d'exigence chez l'apôtre Thomas : « Si je ne vois dans ses mains la marque des clous, etc., je ne croirai point. » Joa., XX, 25. Il aurait dû se contenter de la grave attestation de témoins nombreux et qu'il savait dignes de foi, sans exiger pour lui-même une apparition du Christ ressuscité, avant de croire ce grand mystère. Jésus le lui fait sentir en louant devant lui « ceux qui n'ont pas vu et qui croient. » Le P. Félix montre très bien la déraison de pareilles prétentions, renouvelées par quelques incrédules de son temps : « Que de faits dans l'histoire, admis par vous comme certains, et que vous n'avez pas vus, et que vous ne pourrez jamais voir !... Vous voulez voir le miracle, le voir de vos yeux et le toucher de votre main? Mais apparemment tous les autres simples mortels comme vous ont le même droit que vous. Il faudra donc que chacun, pour croire, soit admis au moins une fois dans sa vie à la faveur de voir et de toucher lui-même le fait miraculeux. Que dis-je, une fois? ce ne sera pas assez... Êtes-vous bien sûr que le miracle qui a convaincu le jeune homme de vingt ans suffira encore pour convaincre le vieillard de soixante ans? Il faudra donc que, pour raffermir votre conviction, Dieu fasse de nouveau pour vous seul un miracle, puis un autre, puis un autre encore... Est-ce que vous ne voyez pas qu'avec cette exigence, en apparence si simple, vous aboutirez à multiplier le miracle à l'infini, à substituer l'exception à la règle, et, comme conséquence dernière, à jeter dans la création cette perturbation que vous objectiez tout à l'heure comme la conséquence du fait miraculeux? » *Conférences de Notre-Dame*, 1864, IVe conférence, p. 216.

2. *Indications fournies par les documents ecclésiastiques.* — Détail assez remarquable : quand ils mentionnent en passant le degré de lumière ou de conviction avec lequel les préambules de la foi doivent être connus par la raison naturelle, ils parlent toujours de « certitude », mais jamais d' « évidence », ce dernier terme étant réservé dans l'usage théologique à l'évidence stricte ou nécessitante. Pour le préambule de l'existence de Dieu et de ses attributs, le concile du Vatican dit : *certo cognosci posse.* Pour les miracles, preuves du fait de la révélation, il anathématise celui qui dirait qu'ils ne peuvent jamais *certo cognosci.* Et Léon XIII, encyclique *Æterni Patris*, les appelle *certa argumenta.* Pour le fait de la révélation, Pie IX, encyclique *Qui pluribus*, dit que la raison humaine doit s'en enquérir, *ut certo sibi constet Deum esse locutum.* Les arguments en faveur de ce fait sont appelés *mira, splendida*, etc., mais jamais *evidentia* : ce terme est toujours évité. Le concile du Vatican parle de l'*evidentia credibilitatis*, mais cette alliance de mots a un sens particulier qui sera expliqué tout à l'heure. Le mot *demonstrare* est quelquefois employé, mais ne dit pas nécessairement un argument absolument irrésistible. Pour les textes, voir plus haut, col. 189 sq.

Le concile de Cologne, en 1860, a formulé explicitement la doctrine que nous défendons : « On donnerait trop à la raison, dit-il, si, quand il s'agit de prouver le fait de la révélation, on exigeait des arguments qui non seulement excluraient tout doute prudent, mais encore par leur évidence enlèveraient à l'homme toute possibilité de concevoir un doute quelconque, même imprudent. » Part. I, c. VI, dans *Collectio lacensis*, t. V, col. 279.

3. *Raisonnement théologique.* — Puisque la foi est nécessaire au salut, qu'elle est le fondement de toute la vie chrétienne, voir col. 84, et que « le juste vit de la foi, » elle doit être possible à l'infidèle en train de se convertir, facile au chrétien pour qu'il en fasse, s'il le veut, des actes fréquents; d'où il suit que nul théologien, nul philosophe, n'a le droit, sans une preuve convaincante, de surcharger l'acte de foi de conditions restrictives qui le rendraient beaucoup plus difficile et même impossible à un grand nombre, même de ceux qui sont le mieux doués pour l'intelligence et l'instruction apologétique, et que nous considérons en ce moment. Or, si vous exigez, comme condition de l'acte de foi, que le fait de la révélation soit prouvé avec une évidence parfaite et nécessitante, vous le rendez bien plus difficile et plus rare; vous le rendez même impossible, peut-être à tout le monde (car, d'après plusieurs théologiens, pareille évidence de ce fait est impossible en cette vie, c'est une question sur laquelle nous reviendrons), en tout cas au plus grand nombre. Pour avoir le droit de poser une condition aussi restrictive de la foi, quelle preuve convaincante apportez-vous? Que, sans l'évidence nécessitante, il n'est pas d'adhésion ferme, ni de certitude digne de ce nom? Mais nous avons prouvé le contraire, à propos des diverses espèces de certitude. Voir col. 207. Que les influences affectives et volontaires qui caractérisent la certitude morale, avec leur caractère subjectif, ne peuvent que jeter dans l'erreur? Mais dans un cas comme le nôtre elles sont « légitimes ouvrières de vérité. » Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2220-2222. Qu'à l'importance suprême de la question religieuse doit répondre l'évidence suprême des arguments? Mais nous avons prouvé le contraire avec Newman et Gladstone. Voir CROYANCE, t. III, col. 2394, 2395. Que la preuve des préambules étant l'unique fondement de l'acte de foi, cet acte, qui doit être de la plus haute certitude, exige que ce fondement ait la plus haute perfection intellectuelle? Mais nous montrerons que la preuve des préambules n'est pas l'unique ni le principal fondement de la certitude singulière de l'acte de foi. Voir plus loin ce qui sera dit de la certitude et de l'analyse de la foi. D'ailleurs, pour certain qu'il soit,

l'acte de foi est obscur, voir plus loin ce qui sera dit de l'obscurité de la foi : donc rien d'étonnant à ce qu'il n'exige pas dans ses préambules la plus lumineuse évidence.

11° *Qu'entend-on par « évidence de crédibilité »?* — Cette expression théologique a été consacrée par le concile du Vatican : *evidentem fidei christianæ credibilitatem.* Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1794. Elle a son origine dans la formule : « Les mystères de notre foi ne sont pas évidemment vrais, mais ils sont évidemment croyables, » *evidenter credibilia*, formule devenue commune chez les scolastiques, mais entendue différemment par eux; de là une obscurité à dissiper.

1. Le sens originel de la formule paraît être : Les mystères n'ont pas et ne peuvent avoir d'évidence *intrinsèque*, mais ils sont connaissables par le témoignage et la foi; si l'évidence intrinsèque (à laquelle ces anciens scolastiques *réservaient le nom d'évidence*) ne peut tomber sur les mystères, sur leur vérité, elle peut du moins tomber sur la vérité des préambules qui les rendent croyables : je puis démontrer intrinsèquement l'existence de Dieu, sa science, sa véracité, l'obligation de la croire s'il révèle; je puis voir son envoyé, ses miracles, ou du moins voir les documents, les témoins ecclésiastiques qui attestent tout cela; à la base de toute connaissance par le témoignage se trouvent des principes et des faits, intrinsèquement connus par la raison et l'expérience. Nous *voyons* d'abord quelque chose, pour croire ensuite autre chose que *nous ne voyons pas*, suivant la pensée de saint Augustin. Voir col. 189 sq. Sur la nature de l'évidence intrinsèque, et sa différence de l'extrinsèque, voir Évidence, t. v, col. 1727, 1728. Entendue ainsi, la formule en question s'oppose, par son premier membre, au *rationalisme* qui veut pénétrer et démontrer philosophiquement les mystères; par son second membre, au *fidéisme* qui s'arrête au témoignage, à l'extrinsèque, sans remonter, comme il est nécessaire, à une première connaissance intrinsèque et rationnelle qui montre la crédibilité des mystères. C'est ainsi que la formule est entendue par Cajetan : il se plaint que les gens peu perspicaces ne discernent pas entre la connaissance qui est certaine *ex evidentia rei cognitæ*, et celle qui est certaine *ex evidentia testimoniorum. Comment. in IIam IIæ*, q. I, a. 4, n. 3, dans l'édit. romaine de saint Thomas, t. VIII, p. 14. Et parlant de l'ange à sa création, en face des révélations divines : *Angelus... de revelatis, primariis saltem, ut Trinitate et beatitudine supernaturali, fidem habebat. Evidentia enim suæ cognitionis terminabatur ad Deum ut revelantem* (les préambules de la foi) *et non ultra procedebat... Ex hoc enim non videbat Deum esse trinum*, etc., q. V, a. 1, n. 5, p. 56. S'il admet la possibilité d'une évidence parfaite et nécessitante du témoignage divin, au moins dans l'ange dont il parle, il ne fait pas d'une telle évidence la condition nécessaire de la foi. Au contraire, au premier endroit cité, il va jusqu'à admettre qu'une chose fausse peut par des témoignages devenir croyable pour quelqu'un, et qu'il peut avoir l'évidence de l'obligation d'y donner son assentiment, ce qui regarde la certitude *relative*, dont nous parlerons plus bas. Pour les textes et la pensée de Cajetan, voir Crédibilité, t. III, col. 2283, 2284.

2. La formule a été prise plus tard dans un sens différent. Sans plus s'occuper de distinguer entre l'évidence de la vérité en elle-même et l'évidence du témoignage ou des préambules de la foi, on a appliqué la formule à dire que l'évidence de ces préambules, en particulier du fait de la révélation, n'est point parfaite. Les mystères seraient *evidenter vera*, d'après cette nouvelle explication, si les motifs de crédibilité avaient une évidence nécessitante; ils ne sont qu'*evidenter credibilia*, parce que les motifs de crédibilité n'ont qu'une évidence morale. Ces motifs, ne forçant pas à admettre le fait de la révélation, ne forcent pas non plus à admettre les dogmes, mais seulement montrent qu'ils sont *croyables*, que la volonté peut et doit commander l'acte de foi. Citons quelques théologiens qui entendent ainsi la formule. « Ces notes (ces motifs de crédibilité) rendent nos mystères *évidemment croyables;* car pour cela il suffit qu'elles prouvent l'obligation de les croire à cause du témoignage divin, et qu'elles la prouvent d'une manière qui soit jugée moralement évidente et certaine, et qui engage tout homme prudent à les croire ainsi. De là il ne suit nullement que les mystères soient rendus pour nous *évidemment vrais*, ce qui supposerait une telle évidence de vérité que l'intelligence en fût tout à fait (irrésistiblement) convaincue. » Coninck, *De moralitate supernaturalium*, etc., disp. XI, n. 47, Anvers, 1623, p. 206. « Nous ne connaissons pas avec *évidence*, disent les Salmanticenses, l'existence du témoignage divin, nous avons seulement l'*évidence de crédibilité* qu'il existe. » *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XI, dist. III, n. 32, p. 204. Ici l' « évidence » tout court signifie, selon l'usage scolastique, l'évidence parfaite, nécessitante; l' « évidence de crédibilité », qu'on lui oppose, doit donc signifier l'évidence imparfaite, morale. « La démonstration du fait de la révélation dont nous parle le concile du Vatican, écrit le P. Hugueny, nous donne la certitude morale, mais non point une évidence telle qu'elle exclut toute possibilité de doute. Nos vieux thomistes ont enseigné, au sujet de la démonstration du fait de la révélation, qu'elle pouvait bien nous donner l'*évidence de crédibilité, comme on disait autrefois, la certitude morale, comme on dit aujourd'hui*, mais non pas l'évidence absolue. » *Revue thomiste*, 1910, p. 650, 651.

Dans quel sens le concile du Vatican a-t-il pris les mots cités plus haut, *evidentem fidei christianæ credibilitatem*? Nous pouvons le savoir par l'histoire du concile. Cette phrase figurait déjà dans le *schema* ou projet de décret; or le mot *evidentem* déplut à quelques-uns comme trop fort, étant donné l'usage scolastique qui entend ordinairement par *evidentia* l'évidence stricte et irrésistible. Le P. Jandel, général des dominicains, faisait remarquer qu'il est possible de nier les dogmes révélés, et que l'on s'accorde à reconnaître qu'ils ne sont pas évidents; il proposait de remplacer *evidentem* par *certam* ou *indubiam*. L'historien du concile rapporte ensuite, d'après les Actes inédits, comment un autre Père, Mgr Meurin, résolut cette difficulté : « Est croyable, *credibile*, dit-il, tout ce qu'il est prudent d'admettre. Le schéma déclare simplement qu'il est évident que nous pouvons et que nous devons croire : en effet, nous pouvons et nous devons croire une assertion dès que nous avons la certitude morale qu'elle a été révélée... Qu'on distingue donc une vérité évidente et une crédibilité évidente, comme le font les théologiens. Suivant eux, le contenu de la révélation chrétienne est évidemment digne de foi, non évidemment vrai : il n'est pas évidemment vrai, car on peut avoir des doutes sur son objet, et il y a, de fait, des gens qui en ont; il est évidemment digne de foi, puisque nous voyons, d'une façon évidente, l'obligation de croire. » Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II *b*, p. 112, 113. L'historien ajoute que les Pères, là-dessus, décrétèrent presque à l'unanimité le maintien du mot *evidens*. On peut donc dire que le mot *evidentem*, quand même on le prendrait au sens *strict*, ne tombe ici que sur la crédibilité *pratique*, sur l'obligation de croire qui nous apparaît. Le jugement *spéculatif* sur le fait de la révélation peut n'avoir qu'une certitude morale, basée sur une évidence imparfaite. Mais invoquant le principe réflexe parfaitement évident

qu'indique ici Mgr Meurin : « Nous devons croire une assertion dès que nous avons la certitude morale qu'elle a été révélée, » principe que nous avons prouvé plus haut, voir col. 215, nous pouvons, sans aucune faute de logique, en déduire cette conclusion parfaitement évidente, que nous avons la possibilité et l'obligation de croire : c'est l' « évidence de crédibilité ».

Notons, en terminant, que, lorsqu'il s'agit de déterminer quelle est la valeur de notre apologétique, ou en général de notre démonstration des préambules *spéculatifs* de la foi, il convient d'écarter d'abord certains termes vagues, certaines questions secondaires, qui ne peuvent qu'embrouiller la question principale. Exemple : « Peut-on faire une démonstration *rigoureuse, scientifique,* du fait de la révélation? » Question vaguement posée. Si les termes « rigoureuse, scientifique » signifient une démonstration mathématique et d'une évidence qui arrache l'adhésion, on répondra *non.* S'ils s'étendent à signifier aussi une démonstration donnant l'évidence morale, et pouvant produire une certitude légitime et infaillible, bien que dépendante des dispositions du sujet et de sa volonté libre, on pourra répondre *oui.* Voir art. *Apologétique,* dans d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* t. I, col. 246 sq. Sur la question semblable de la « connaissance scientifique » et de la « démonstration » de l'existence de Dieu, voir Dieu, t. IV, col. 923 sq. Autre exemple. Il est une controverse célèbre dans la scolastique sur la question de savoir si quelques privilégiés peuvent avoir exceptionnellement l'évidence *parfaite* et *nécessitante* du fait de la révélation, ou *evidentia attestantis* (*Dei*) : question bien secondaire ici, soit parce que l'évidence et la certitude *morale,* que l'on peut bien plus facilement avoir, a au fond la même valeur d'infaillibilité que la certitude qui procède de l'évidence nécessitante, voir col. 207; soit parce que de rares exceptions importent peu à l'apologétique générale; cette question reviendra du reste à propos de l'obscurité de la foi. Voir les justes remarques de M. Bainvel, dans la *Revue pratique d'apologétique,* 1908, t. VI, p. 176.

12° *La certitude relative des enfants et des ignorants à l'égard du fait de la révélation existe-t-elle, et peut-elle suffire avant la foi?* — Par certitude *relative* (les théologiens disent *certitudo respectiva*), nous entendons l'état d'un esprit qui ne doute pas, fondé sur des motifs qui, tels qu'ils lui apparaissent, suffisent relativement à lui, mais non pas à tout autre, c'est-à-dire qui, analysés par un esprit plus perspicace, seraient rangés parmi les motifs seulement probables et insuffisants à donner la certitude, mais qui, apparaissant à cet esprit peu développé et moins exigeant, suffisent à le convaincre : non pas qu'il réfléchisse lui-même sur la valeur de ces motifs ou qu'il les déclare absolument valables, suffisants pour donner la certitude à tous les esprits, ce qui serait une erreur, qu'il n'a pas du reste la tentation ni l'occasion de commettre, car une semblable réflexion le dépasse : mais, sans cette réflexion et cette analyse, sous la simple influence de ces motifs qui suffisent à son esprit, peu exigeant en fait de preuves, il va d'emblée à la ferme adhésion, ou il l'obtient à l'aide d'une volonté qu'il croit prudente et qui l'est en effet, la prudence dépendant des circonstances subjectives.

Des deux éléments essentiels de la vraie certitude, celle-ci n'en a qu'un, la *fermeté* d'adhésion. L'*infaillibilité* lui manque, parce que les motifs tels qu'ils apparaissent à l'esprit ne sont pas nécessairement liés avec la vérité, ou n'excluent pas la possibilité d'une erreur. Voir col. 218. Si l'on se rencontre de fait avec le vrai, on pourrait, à la rigueur, avec la même manifestation de motifs, se rencontrer avec le faux : c'est donc en partie par une heureuse chance qu'on est alors dans le vrai, et non pas en vertu de la seule valeur des motifs et de la seule perfection de l'acte qu'ils spécifient. Par là ce qu'on appelle « certitude relative » n'est pas une certitude proprement dite; et elle diffère essentiellement de la certitude « morale » et « d'évidence » imparfaite, analysée par nous, col. 207 sq.; et de ce que celle-ci suffit dans la preuve des préambules de la foi, il ne s'ensuit pas encore que la certitude relative suffise.

Nous sommes donc en face d'une question nouvelle, et non moins difficile, pour la solution de laquelle nous présupposerons ce que nous en avons déjà dit à l'art. Croyance. Nous avons montré que, même dans l'ordre naturel et sur des matières qui n'ont rien de religieux, *diverses causes* se réunissent pour amener les enfants, et beaucoup de gens qui plus ou moins leur ressemblent, à une croyance *ferme,* non pas sans aucun motif intellectuel, mais pour des motifs intellectuels qui, examinés par un esprit plus pénétrant, *ne méritent pas* cette fermeté d'adhésion. Parmi ces causes, on doit citer en premier lieu le *penchant naturel à croire, à affirmer sans crainte,* la tendance naturelle à la possession de la certitude : de là ces *certitudes spontanées* qui sont par la suite révoquées en doute, et alors, ou définitivement rejetées ou transformées en *certitudes contrôlées.* Voir Certitude, t. II, col. 2155, 2156; Croyance, t. III, col. 2371-2372. S'il montre toute sa fraîcheur et sa force dans l'enfant, ce germe inné du penchant à croire n'est pas toujours détruit dans l'adulte par l'expérience des erreurs ainsi commises et le développement de la critique, tant s'en faut : témoin l'institution de la réclame, si bien implantée dans notre civilisation moderne, et qui atteint souvent aux proportions étonnantes d'un *bluff* gigantesque. « Sa puissance, remarque le vicomte d'Avenel, repose sur ce qu'il est naturel à l'homme de croire ce qu'il lit, ce qu'il entend. La défiance, l'esprit critique, n'agit qu'en seconde ligne, et chez la plupart des êtres il n'agit pas. » *Revue des deux mondes,* 1er janvier 1908, p. 129. Parmi les *causes* qui facilitent cette certitude relative et la fermeté de son assentiment, il faut citer encore l'ignorance des difficultés, voir Croyance, col. 2372; l'imagination saisie, qui rend la croyance plus concrète et plus vivante, et par là, au moins accidentellement plus forte, col. 2373; l'action, qui fortifie de même la croyance par le seul fait de la mettre en pratique, col. 2374; l'affection et le sentiment, col. 2375; l'influence d'autrui, non seulement sous la forme raisonnée de témoignage, mais encore sous la forme non raisonnée de suggestion, d'entraînement des foules, de mode, de contagion du milieu, col. 2376, 2377; l'habitude, qui sert à maintenir l'esprit dans les convictions une fois établies, col. 2370.

Passant de cette description psychologique des faits à la question critique de la *valeur* d'une telle certitude, nous avons vu que, malgré sa grande fermeté, elle manque souvent d'infaillibilité dans ses motifs, qui ne suffiraient pas à un esprit plus averti : quand, par exemple, pour l'enfant, toute la raison d'admettre une chose est l'autorité du témoignage de ses parents, col. 2380. Mais si, à cause de ce défaut d'infaillibilité, ce n'est pas une certitude proprement dite, d'autre part on ne doit pas la confondre avec la persuasion de pur entêtement, avec la croyance illégitime, mal formée sous l'influence des passions déréglées, avec le sentiment de son imprudence, et malgré la réclamation plus ou moins étouffée de la conscience, col. 2378, 2379. De cette illégitime persuasion, la ferme adhésion de l'enfant, telle que nous l'avons décrite, se distingue par son entière sincérité, par sa prudence suffisante lors même qu'il y aurait erreur fortuite, par sa formation qui appartient au développement natu-

rel de l'esprit humain, par sa nécessité pour l'éducation en général, et en particulier pour l'éducation de l'esprit lui-même, qu'une critique prématurée rendrait impossible, col. 2380, 2381. En résumé, la certitude relative dont nous parlons diffère de la *certitude absolue et proprement dite* par son manque d'infaillibilité, de l'*opinion* par sa fermeté, de la *persuasion d'entêtement* par sa légitimité et sa prudence. Elle reçoit de plus une nouvelle valeur, sinon comme certitude, du moins comme connaissance, quand elle se trouve avoir la vérité pour elle, et par là elle s'oppose alors à la *certitude erronée*, à la connaissance fausse.

Ces notions générales étant supposées, reste à les appliquer sur le terrain théologique de la certitude des préambules de la foi chez les enfants et les simples. Et d'abord, une question préalable se pose.

1. *Question de fait.* — La certitude improprement dite que nous venons de décrire sous le nom de « certitude relative » *existe-t-elle, au sujet de quelque préambule de la foi,* chez un certain nombre de fidèles de l'Église catholique elle-même? Le problème doit être bien posé pour éviter les équivoques. Le préambule dont il est question surtout, c'est le *fait de la révélation*, soit qu'on le prenne en général, comme : « Dieu a parlé par le Christ, par les apôtres, » soit qu'on le prenne en particulier, comme : « La trinité, ou l'incarnation, etc., est un des dogmes révélés. » Les preuves du fait de la révélation, *comme elles apparaissent* à tel esprit, sont appelées les *motifs* (intellectuels) qu'il a d'admettre ce fait. Quand on compare la certitude avec *ses motifs*, comme dans la question présente, les « motifs » ne sont pas des arguments *in abstracto,* tels que la raison humaine la plus parfaite les produirait, ou tels qu'ils existent imprimés dans un traité d'apologétique. Non : le *motif*, on ne saurait trop se le rappeler, c'est ce qui, étant connu d'une intelligence concrète, et dans la mesure où il en est connu, *prout apprehenditur*, suffit à la mouvoir et la meut de fait à admettre telle chose. Il faut donc, sous le nom de « motif », prendre *ce qui apparaît de fait* à cette intelligence, à cet enfant, photographier (pour ainsi dire) ce qui se passe dans son esprit; c'est cela, et non pas ce qui est dans les livres qu'il faut juger, dont il faut estimer la valeur quand on veut savoir si sa certitude est infaillible « par ses motifs », si c'est une certitude proprement dite et non pas seulement l'adhésion ferme de la certitude relative. La question présente n'est pas de savoir si l'argument des miracles ou de la résurrection du Christ, *in abstracto*, est de nature à donner une certitude infaillible, cela regarde l'apologétique; ni de savoir si l'on peut accommoder, adapter ce genre de preuves même aux simples, ce qui est certain : la question est de savoir si *ce qui apparaît* de l'argument des miracles à l'esprit des enfants ordinaires vaudrait pour les meilleurs esprits, si de soi cette apparence est tellement liée avec la vérité du fait de la révélation qu'on ne pourrait jamais, sous la même apparence, faire passer une fausse révélation : en un mot, si cet argument, ainsi adapté et ainsi perçu, est de nature à donner une certitude infaillible. Une preuve qui, *in abstracto*, a une valeur absolue, peut se trouver si mutilée, en passant par l'esprit des simples, qu'elle n'ait plus *in concreto* qu'une valeur relative, suffisante à rassurer cet esprit parce qu'il est peu exigeant, mais insuffisante à en rassurer d'autres. De plus, on peut concevoir une preuve faillible par sa nature, même *in abstracto*, et ne pouvant jamais suffire que relativement, de quelque façon qu'on la développe : telle l'autorité du témoignage des parents, lorsqu'ils attestent à l'enfant, qui les croit sur parole, que Dieu a parlé, qu'il a révélé la trinité, etc. Quel esprit cultivé pourrait se contenter du témoignage de ces deux personnes, elles-mêmes peu instruites? On dira que de nos jours les enfants ont *plus* que l'affirmation de leurs parents, ou de leur curé, pour admettre le fait de la révélation, qu'on a soin ordinairement d'ajouter quelque meilleur motif de crédibilité : oui, dans bien des cas, mais le cas contraire subsiste; et puis il ne faut pas regarder seulement notre temps, où l'instruction est plus répandue et plus soignée, mais tous les siècles antérieurs de l'Église où déjà les simples croyaient; or les anciens théologiens, témoins de leurs temps, nous affirment, comme nous le verrons, que beaucoup de gens peu instruits n'admettaient alors le fait de la révélation que sur cette autorité, que l'on reconnaît insuffisante à fonder une certitude infaillible.

Sur la question de fait, que nous venons de préciser, nous pouvons partager les théologiens, anciens et modernes, en trois catégories : *a*) Beaucoup ne l'ont pas traitée, ou en termes si courts et si vagues, qu'on ne peut distinguer nettement leur pensée; commençons par les mettre de côté. — *b*) Quelques-uns ont soutenu que *tous* les simples, avant la foi, tiennent le fait de la révélation en vertu de motifs d'une valeur absolue, et par une certitude infaillible. On peut subdiviser ces théologiens en deux classes différentes et même opposées. Les premiers ont reconnu la faiblesse des preuves extérieures d'apologétique telles qu'elles entrent dans ces humbles esprits; mais pour y suppléer, ils leur ont donné à tous quelque chose comme une révélation immédiate, ou un miracle intérieur. On pourrait, en effet, par cette nouvelle espèce de « motif », arriver à une certitude rationnelle et infaillible du fait de la révélation, et le cas n'est nullement impossible : mais il y a de graves inconvénients à généraliser ce charisme de manière à le donner à *tous* les simples; nous en traiterons en parlant du rôle de la grâce. Les seconds, laissant de côté cette explication mystique, s'efforcent de prouver (en négligeant trop les précisions et les distinctions que nous avons données tout à l'heure sur la position du problème) que dans l'Église catholique les simples ont tous à leur portée, pour admettre le fait de la révélation, des motifs réellement valables pour tous les esprits, et qui leur donnent, bien que sous une enveloppe vulgaire qui rebuterait les délicats, une certitude vraiment *infaillible*; qu'ils ont donc l'*essentiel* de la certitude proprement dite, avec des imperfections purement *accidentelles*. De ce nombre sont surtout quelques théologiens contemporains, dont nous examinerons tout à l'heure les assertions et les objections. — *c*) Enfin, la grande majorité des théologiens qui ont traité le sujet admet, chez un certain nombre de fidèles, d'enfants surtout, l'existence d'une certitude « respective » dans toute la force du mot, c'est-à-dire ferme, mais manquant d'infaillibilité par les motifs qui apparaissent à l'esprit, même en les prenant dans leur ensemble quand il y en a plusieurs, même en tenant compte du motif supérieur qui pourrait s'ajouter (mais dans quelques individus seulement) par le privilège d'une grâce extraordinaire. Nous citerons quelques-uns de ces théologiens, surtout à cause des explications utiles qu'ils ajoutent à leur affirmation, et qui seront le complément des nôtres.

Au XVII[e] siècle, où la question commence à se discuter avec ampleur, voici d'abord Lugo : « Il paraît incroyable, dit-il, que, toutes les fois que les fidèles rustiques et ignorants font l'acte de foi divine et surnaturelle, on leur ait auparavant présenté les articles de foi non seulement dans une mesure relative à leur capacité, mais de telle manière qu'à égalité de motifs de crédibilité, à égal degré de preuves, il eût été impossible de leur proposer des articles faux. » *Disputationes*, disp. IV, n. 81, Paris, 1891, t. I, p. 291. Dire qu'à égalité de motifs de crédibilité on aurait pu leur présenter le faux, c'est dire que ces motifs, tels qu'ils

apparaissent à leur esprit, ne sont pas nécessairement liés au vrai, et ne leur donnent pas une certitude infaillible, et proprement dite, du fait de la révélation de ces articles. Ailleurs, il montre que cette « évidence de crédibilité », demandée par les théologiens avant la foi, est à la portée des enfants eux-mêmes, à la condition toutefois de n'entendre par là que l'*évidence de ce jugement pratique*: « Je peux, je dois croire. » Et à cette objection, que l'enfant arrivé à l'âge de discrétion ignore nos motifs de crédibilité, et n'en a guère d'autre que l'autorité de ses parents, il répond : « Quoique ce motif qui influence l'enfant ne suffise pas à produire l'évidence de crédibilité dans tous les esprits, il suffit cependant à lui donner à lui l'évidence que les mystères sont prudemment croyables; car il est évident qu'un enfant, incapable de rien vérifier par lui-même, agit prudemment en croyant ce que lui enseignent ses parents, que la nature lui a donnés pour maîtres. » *Op. cit.*, disp. V, n. 25, p. 322. Lugo distingue donc entre préambule et préambule, entre le fait de la révélation, et la prudence et l'obligation qu'il y a de croire. Le fait de la révélation, préambule spéculatif, n'est pas prouvé à l'enfant de manière à lui en donner une infaillible certitude; mais ensuite la prudence et l'obligation de croire, préambule pratique, grâce à un principe réflexe indiqué par Lugo comme évident, seront affirmées avec une vraie et infaillible certitude. Mais si, pour ce dernier jugement, le jugement *pratique* de crédibilité, les simples ont la même certitude que les autres, il n'en est pas de même du jugement *spéculatif* précédemment porté sur le fait de la révélation.

Jean de Saint-Thomas, vers le même temps, témoigne d'une doctrine semblable dans l'école thomiste : « Nous voyons, dit-il, beaucoup de fidèles très peu développés, *valde rudes*, qui n'ont rien perçu des motifs de crédibilité de la foi, bien loin de les avoir perçus avec évidence, mais qui seulement ont été instruits par leurs parents ou leur curé, et croient en s'appuyant sur la foi de ceux-ci; et pourtant il est très dur de les priver tous de l'acte de foi infuse, ce qui serait les priver de la vraie pénitence et de la justification. » *Cursus theologicus, De fide*, q. I, dist. II, a. 3, n. 4, Paris, 1886, t. VII, p. 46. « L'évidence de crédibilité, ajoute-t-il, n'est pas l'évidence de la chose : ce n'est que l'évidence de l'aptitude qu'a telle matière à être crue... Un énoncé peut très bien être réellement faux, et en même temps très croyable à cause de la vraisemblance avec laquelle il est présenté, et des raisons par lesquelles on le persuade. » *Loc. cit.*, n. 6, p. 47. Si les preuves du fait de la révélation, données aux simples, n'ont pas assez de valeur pour engendrer une certitude infaillible, il pourra arriver qu'avec de telles preuves ils croient quelque chose de faux qui n'a pas été révélé, et qu'ils le croient prudemment. « La fausseté même peut devenir prudemment croyable : » c'est l'affirmation du fait de la certitude relative, que nous avons déjà rencontrée chez Cajetan. Voir col. 217; CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2283.

Haunold, qui a spécialement approfondi cette question au XVIIe siècle, dit : « Pour que les simples soient obligés à faire un acte de foi, il suffit de motifs de crédibilité qui ne suffiraient pas à obliger un esprit plus sagace. Les modernes appellent ces motifs *respectifs*, c'est-à-dire qui suffisent seulement aux simples, lesquels ne peuvent pénétrer les motifs de crédibilité universels (valant pour tout le monde). Cette conclusion est très commune parmi les théologiens..., si commune qu'il faudrait un long catalogue pour en énumérer les défenseurs. » *Theologia speculativa*, l. III, n. 229, Ingolstadt, 1670, p. 373.

A la fin du XVIIe siècle, le célèbre controversiste Rassler exprime ainsi le principe réflexe au moyen duquel « les fidèles même ignorants peuvent avoir, et ont d'ordinaire un jugement pratique, soit évident soit moralement certain, » sur la prudence ou même l'obligation de croire : « La raison dernière, c'est que quiconque a conscience de son ignorance d'un art agit prudemment s'il cherche un maître sage et au courant de cet art et s'en rapporte à sa parole, tant qu'il n'a pas une raison prudente de douter : ...suivant la parole de saint Augustin, *De utilitate credendi*, c. XIII : *Nihil nobis restat, quamdiu stulti sumus, si vita religiosa et optima nobis cordi est, quam ut quæramus sapientes, quorum dictis obtemperemus.* » *Controv. theol. de ultima resolutione fidei divinæ*, Dillingen, 1696, p. 353, 355.

Au XVIIIe siècle, cette même doctrine est bien expliquée par nombre de théologiens. Gabriel Antoine distingue des motifs *absolus* les motifs *relatifs* ou *respectifs* de crédibilité : « telle est, par exemple, l'autorité du curé à l'égard de ceux qui reconnaissent sa probité et sa science. » *Theologia universa, De fide*, sect. II, a. 6, Paris, 1736, t. I, p. 143. Antoine Mayr nous fait ce tableau de la foi des enfants et des simples : « Ordinairement leur jugement de crédibilité est fondé sur le témoignage du curé, du prédicateur, du catéchiste, des parents, des voisins : en somme, d'un petit nombre de personnes, qui leur disent que tels articles ont été révélés et doivent être crus d'une foi très ferme. Si leurs instructeurs sont soigneux, ils ajoutent que la religion catholique est seule infaillible et dirigée par l'assistance du Saint-Esprit, et ils proposent l'un ou l'autre motif de crédibilité, comme les miracles... Mais cet ensemble proposé, n'étant garanti que par l'autorité d'un seul prêtre ou de quelques personnes, souvent peu doctes, ne serait pas de nature à persuader des gens instruits, ni à les amener au jugement de crédibilité. » *Theologia scholastica, De fide*, n. 492, Ingolstadt, 1732, t. I, p. 147. Enfin on trouvera un substantiel résumé de la doctrine chez Kilber, *Theologia Wirceburgensis*, t. IV, n. 172 sq., ou dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 543-551.

Au XIXe et au XXe siècle, la même doctrine se retrouve chez beaucoup de théologiens. Patrice Murray, dans son remarquable traité de l'Église, parmi les conversions de protestants au catholicisme, n'omet pas d'étudier celles des gens peu instruits : il observe que les motifs de crédibilité, qui en général agissent alors, sont empruntés aux motifs de valeur absolue que l'on étudie en apologétique, « mais sont proposés différemment, et accommodés à ces esprits, et considérés imparfaitement et partiellement, espèces d'ébauches qui, en se complétant, arriveraient à la valeur de motifs absolus... Ainsi, l'origine de quelques-unes de ces conversions a été la considération de la vie sainte de quelques catholiques; pour d'autres, l'examen des heureux fruits de la confession chez des serviteurs ou des parents; ici, le spectacle de la dévotion des pieux fidèles dans les églises; là, la lecture de livres de piété catholiques. D'autres ont été frappés des dissensions irrémédiables en matière d'articles de foi, qui agitaient leurs sectes, etc., etc. Tout cela doit se ramener aux notes de l'Église, unité, sainteté, etc. : ce sont, en effet, des manières plus ou moins claires de les entrevoir, ou des détails et des linéaments, qui leur appartiennent. La *relativité* de ces motifs ne vient pas des preuves telles qu'elles sont en elles-mêmes (les notes de l'Église), mais du degré et de la manière dont on les saisit. » *Tractatus de Ecclesia*, dist. XI, n. 264, Dublin, 1862, t. II, p. 324. Mazzella établit très bien ce fait de la certitude purement relative des enfants et des simples. *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 813-828; Naples, 1909, n. 745 sq., p. 377 sq. Schiffini donne cette doctrine comme *plus commune* et très préférable : « L'opinion la plus commune ensei-

gne qu'à ces hommes simples, pour qu'ils puissent et doivent croire de foi divine et infuse, suffit, comme certitude du fait de la révélation, celle qui, suivant l'ordre de la nature, est accommodée à leur capacité; qu'il n'est pas nécessaire que cette certitude s'appuie sur un motif tout à fait *infaillible*, pourvu qu'elle rende impossible *en eux* un doute prudent; si *quelque erreur invincible venait à en résulter*, elle ne leur nuirait pas davantage que les erreurs semblables en d'autres matières de précepte divin... Cette explication paraît absolument préférable à toute autre, comme plus sûre et répondant seule à ce qui se passe en pratique chez les fidèles, et à l'ordre naturel des choses. » *De virtutibus*, n. 148, 149, p. 265.

Enfin le cardinal Billot ajoute une lumineuse justification de cette doctrine de la *certitude relative*, en réfutant ceux qui la confondraient avec l'erreur sceptique de la *vérité relative* : « On appelle cette certitude *respective*, dit-il, en tenant compte de l'état d'imperfection intellectuelle dans laquelle se trouve quelqu'un. Non pas, certes, que les principes de la certitude varient suivant la diversité des personnes, comme si la *vérité* était autre pour moi que pour vous. Mais quand il s'agit de *prudence* dans les jugements, il y a une règle qui s'applique à l'un et non pas à l'autre, suivant les conditions différentes où se trouve chacun... Cette règle de prudence, c'est que dans les choses nécessaires où l'on ne peut voir par soi-même, on s'en rapporte à l'autorité de ceux que le cours naturel des choses a désignés comme instructeurs, pourvu que rien ne vienne soustraire la conscience à la direction de ces guides. De là vient que les enfants et les simples croient prudemment de foi humaine ce qu'ils apprennent de leurs parents ou du curé ou d'autres maîtres touchant l'histoire de la révélation, et se forment ainsi, d'après leur portée, un jugement certain sur la crédibilité de la doctrine chrétienne comme étant d'origine divine, et sur l'obligation de la foi. » *De virtutibus infusis*, thes. XVII, n. 3, Rome, 1901, p. 300, 301. Citons encore, parmi les auteurs récents, dom Lefebvre, *L'acte de foi d'après la doctrine de S. Thomas*, 2e édit., Paris, 1904, p. 378-382; le P. Gardeil, voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2212, et dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VII, p. 187 sq.

En somme, d'après la constatation faite par de nombreux et graves théologiens depuis plusieurs siècles, et que chacun d'ailleurs peut vérifier par l'expérience, si l'on examine dans les âmes simples, non pas la grâce invisible qui les aide à donner leur assentiment et dont nous parlerons plus loin, mais ce *qui apparaît à leur esprit* en fait de preuve du fait de la révélation, en un mot, ce qu'on appelle les *motifs* de crédibilité, on reconnaîtra, au moins parfois et même souvent, une certitude qui ne manque pas de fermeté, mais qui manque d'infaillibilité, du moins à ne considérer que ces *motifs* qui, seuls, tombent sous l'expérience; ce qui est la question présente, puisque nous parlons de la préparation *rationnelle* de la foi, qu'il ne faut pas embrouiller avec la préparation invisible et *surnaturelle* de la foi, comme on le fait trop souvent, hélas!

Un tel motif peut-il être appelé « probable »? Oui, au point de vue de l'observateur étranger, du critique qui en pèse la valeur, et le classe suivant l'effet produit sur les esprits cultivés, bons juges de ce qu'on appelle une preuve probable ou certaine. Non, au point de vue des simples eux-mêmes, qui n'examinent ni ne classent ce motif, mais simplement en subissent l'impression suffisante à les convaincre. Si donc on entend par « probable » le motif qui produit « l'opinion », c'est-à-dire qui, présenté à l'esprit, l'incline à croire tout en lui laissant un doute dont il reconnaît la prudence (voir col. 98), on doit dire que le motif de la certitude respective ne se présente pas aux simples comme probable, n'agit pas sur eux comme probable. Somme toute, pour ne pas éveiller l'idée qu'un doute prudent subsisterait chez les simples, ou que leur certitude relative manquerait de fermeté, mieux vaut ne pas appeler leurs motifs « probables », mais « relativement suffisants », comme le remarque M. Bainvel, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VI, p. 169. Mais peut-on dire avec le même auteur que de tels motifs, comme l'autorité des parents, ne sont pas simplement probables, mais « valables en soi, objectivement valables, réellement valables, » *loc. cit.*, p. 170, 174, 178? et il semble bien qu'on entend : valables *pour une vraie certitude*. Cela paraît excessif. La raison qu'on en donne — l'ordre providentiel qui rend les enfants dociles et les fait dépendre de l'enseignement des parents, intéressés eux-mêmes à ce que cet enseignement soit vrai et, malgré de fréquentes exceptions, atteignant la vérité en bonne règle et en principe — cette raison fournit bien aux simples une *maxime de prudence* dont tout le monde doit reconnaître la valeur *pratique* et, en ce sens, la légitimité : mais elle ne fait pas, au point de vue *spéculatif*, que le seul témoignage d'une autorité aussi faillible soit un motif valable *en soi* pour la vraie et infaillible certitude. Amicus disait mieux au XVIIe siècle : « Une telle présentation de la révélation n'est pas suffisante *en soi*, normalement, *per se*, à obliger les simples à la foi, mais seulement par rencontre, *per accidens*. La proposition de la révélation est suffisante *per se*, quand elle implique des motifs capables de produire en toute intelligence l'évidence de crédibilité; *per accidens*, quand elle la produit à cause de la disposition d'esprit de celui auquel elle est appliquée, et de son manque de capacité. » *Cursus theologicus*, *De fide*, disp. III, n. 38, Anvers, 1650, t. IV, p. 59. Et les autres théologiens que nous avons cités indiquent assez que la fermeté d'adhésion au fait attesté par ce genre de témoignage dépend de circonstances subjectives, d'un état d'imperfection intellectuelle, et non pas de la valeur objective et réelle de ce témoignage. La pensée de M. Bainvel s'accentue encore dans l'article suivant, où l'on voit qu'il veut donner aux simples plus qu'une certitude relative : « Comment, dit-il, produire cette évidence (de crédibilité) avec des arguments probables? » *Loc. cit.*, p. 327. Rappelons qu'aux simples ils n'apparaissent pas comme probables, comme laissant un doute prudent sur la chose qu'ils prouvent. « Avec des probabilités, ajoute-t-il, on ne fait pas la certitude. » Avec des probabilités connues comme telles (et en dehors de certains cas de convergence), oui, mais avec des probabilités non connues comme telles, et certaines circonstances subjectives étant données, on peut obtenir une certitude non pas absolue et infaillible, mais relative et ferme. Et même, d'une certitude *relative* sur le fait de la révélation, on peut passer à une certitude *absolue* sur la prudence qu'il y a de croire, en quoi consiste proprement l'évidence de crédibilité; et il n'y pas, dans ce passage, d'infraction à la règle logique *pejorem sequitur conclusio partem*, par la bonne raison que le jugement spéculatif sur le fait de la révélation, jugement qui est ici ferme mais non infaillible, n'est pas une *prémisse* d'où se déduise comme une *conclusion* le jugement pratique de crédibilité; c'est un simple présupposé, à la suite duquel, invoquant un principe de prudence, on raisonne ainsi : « Dans les choses nécessaires où l'on ne peut voir par soi-même, il est prudent de s'en rapporter au témoignage de ceux qui nous sont donnés pour guides. Or c'est un fait que je ne puis voir par moi-même si Dieu a révélé ce mystère, et que ceux qui m'ont été donnés pour guides me témoignent qu'il l'a révélé. Donc il est prudent pour moi de tenir ce mystère pour révélé de Dieu, et de le croire parce que Dieu l'a dit. » Dans ce syllo-

gisme, la majeure et la mineure ayant une certitude absolue, l'une comme principe, l'autre comme fait d'expérience, il n'y a pas à s'étonner que la conclusion ait une certitude absolue, elle aussi. On peut donc passer d'une certitude relative et improprement dite du fait de la révélation à une certitude absolue et infaillible de la prudence de croire.

En face de la certitude purement *relative* qu'ont beaucoup de fidèles du fait de la révélation, nous constatons chez d'autres catholiques une certitude *absolue* du même fait : non pas sans doute une certitude mathématique mais une certitude morale vraiment infaillible, si l'on contrôle attentivement la valeur des motifs. Telle est la certitude à laquelle un catholique arrive par l'étude approfondie et consciencieuse de l'apologétique et de la théologie. L'apologétique lui donne le fait général de la révélation chrétienne et le fait général de l'Église catholique infaillible. La théologie dogmatique lui donne le contenu détaillé de la révélation, les dogmes définis par l'Église avec leur vrai sens, et ceux qui sans être définis appartiennent à la foi catholique. Qu'à l'aide de ces sciences nous puissions arriver à une certitude *infaillible et absolue* de la révélation de nos dogmes, cela résulte non seulement du contrôle des arguments eux-mêmes, mais encore, par voie d'autorité, de mainte parole du concile du Vatican : *divinæ revelationis signa certissima... Deus Ecclesiam manifestis notis instruxit... testimonium irrefragabile... Recta ratio fidei fundamenta demonstrat*, etc. Denzinger, n. 1790, 1793, 1794, 1799.

Ainsi, bien que le jugement *pratique* de crédibilité, comme nous l'avons montré tout à l'heure, ait la même certitude absolue chez les ignorants que chez les savants; bien que l'acte de foi qui vient après, et qui tire sa certitude suprême, non pas seulement de la certitude préalable qu'on a de ses préambules, mais d'autres sources encore, ait la même certitude spécifique chez les ignorants que chez les savants, comme nous l'établirons par la suite : il n'en est pas moins vrai qu'au moins sur *un des préambules*, le fait de la révélation, il y a dans l'Église deux classes de fidèles, dont l'une a une certitude essentiellement inférieure, quoique ferme. Si dans cette classe on peut l'emporter, et on l'emporte souvent du côté de la volonté et du mérite, l'autre l'emporte toujours du côté intellectuel, et à ce point de vue possède une réelle supériorité, comme l'Église primitive l'affirmait déjà au témoignage d'Origène : « Notre doctrine elle-même reconnaît qu'il est bien préférable d'adhérer aux dogmes en se servant du raisonnement et de la sagesse qu'en se servant de la simple foi. » *Cont. Celsum*, l. I, n. 13, *P. G.*, t. XI, col. 680. Voir plus haut, col. 81.

La certitude *absolue* d'un certain nombre de chrétiens, au sujet du fait général de la révélation et de son contenu, était d'ailleurs nécessaire aux autres, soit pour les instruire et les diriger, soit pour défendre leur foi contre les hérétiques et les incrédules; car si les fidèles doivent être prêts à rendre raison de leur espérance et par conséquent de leur foi qui la fonde, I Pet., III, 15, les enfants et les simples ne peuvent accomplir ce devoir que par l'intermédiaire d'autrui. De là aussi la division scolastique des croyants en *majores* et *minores*, au point de vue de la perfection intellectuelle de leur foi, les *minores* s'appuyant sur la classe dirigeante des *majores*. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 6. De là enfin les services que non seulement la théologie et l'apologétique, mais les sciences purement naturelles et tout particulièrement les sciences philosophiques rendent à la foi. Voir l'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII en 1879. Ces principes de l'Église sont à rappeler dans un temps de nivellement démocratique comme aussi d'anti-intellectualisme en religion, et de foi purement sentimentale. C'est dans les doctes seuls que la société des croyants prend conscience de la valeur objective de son apologétique; c'est en eux seuls qu'apparaît pleinement cette harmonie de la foi et de la raison, qui répond aux accusations de la libre-pensée, et qui profite au bon renom de l'Église entière.

Cependant quelques théologiens de nos jours, au sujet des préambules de la foi, s'efforcent de minimiser la différence entre le docte et le simple, et de relever celui-ci en lui accordant la certitude *infaillible* et *proprement dite*. S'ils gardent le nom de « certitude respective », en le restreignant à une infériorité purement accidentelle et sans importance, ils changent le sens que donnaient à ce mot les scolastiques qui l'ont employé les premiers; ce qui ne contribue pas à la clarté. S'il s'agissait de l'acte de foi lui-même chez les simples, ils auraient raison de lui attribuer une valeur infaillible; de même, s'il s'agissait du jugement *pratique* de crédibilité. Mais il est question maintenant des jugements *spéculatifs* qui sont à l'origine. Et même sur ce terrain, s'il ne s'agissait que de ces premiers préambules de la foi, l'existence de Dieu, sa science, sa véracité, on pourrait plus facilement s'entendre. La connaissance spontanée de l'existence de Dieu, telle qu'elle se rencontre même chez l'ignorant, paraît basée sur une preuve rudimentaire et très simple, dont on peut toutefois défendre la valeur absolue, et qui est au fond quelqu'une des preuves de la théodicée, aperçue en dehors de tout appareil scientifique. Voir DIEU (*Son existence*), t. IV, col. 912 sq. L'argument étant par lui-même court et simple, son moyen terme peut se trouver le même chez l'ignorant que chez le savant : alors entre eux la différence ne serait pas *essentielle*, elle consisterait dans une connaissance plus ou moins réfléchie, dans une forme plus ou moins méthodique de la preuve, dans la réfutation des objections qui sera le fait du seul savant, mais qui d'ailleurs n'est pas nécessaire à la valeur absolue de l'argument en soi. Tout reviendrait donc ici à la différence purement accidentelle qu'on admet en philosophie entre la certitude « scientifique » et la certitude « vulgaire » pour plusieurs vérités premières, soit immédiatement évidentes, soit prouvées par un raisonnement court et facile. Le vulgaire en a une certitude qu'on peut dire « infaillible, absolue », et non pas seulement « relative »; son moyen de preuve, son motif est objectivement valable, suffisant en soi à donner la certitude à tous les esprits. C'est dans ce cas que valent les considérations présentées par M. Bainvel dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VI, p. 180. Encore faudrait-il remarquer qu'un enfant n'a parfois d'autre raison d'admettre l'existence de Dieu et ses infinies perfections, que parce que ses parents ou son curé les lui ont affirmées. Quand saint Thomas, à propos de ces vérités : *Deum esse, et Deum esse unum*, etc., répond : *Præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent*, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 5, ad 3um, ces mots *per fidem præsupponi* nous semblent ne pouvoir être entendus que de cette foi *humaine* qui peut remplacer la preuve de l'existence ou de l'unité de Dieu chez l'enfant qui n'a pas cette preuve intrinsèque, *demonstratio*.

Mais quand il s'agit du *fait de la révélation*, celui des préambules de la foi qui est le plus difficile à connaître avec une vraie certitude, alors la différence entre l'enfant ignorant et l'homme qui a approfondi l'apologétique devient forcément plus qu'accidentelle. Un fait historique se prouve par des témoins; un fait divin comme la révélation et la révélation faite à un autre se prouve par des signes divins, des miracles destinés à la confirmer, et arrivant jusqu'à nous, eux aussi, par le témoignage des hommes : au témoignage humain

tout se ramène donc en définitive. Or le témoignage humain est d'une valeur essentiellement différente, selon qu'il s'agit de deux ou trois témoins, ou d'un grand nombre; selon qu'il s'agit de témoins séparés par des milliers d'années de l'événement qu'ils racontent, ou de témoins contemporains ou peu éloignés de l'événement, et dont on peut lire les témoignages dans des sources historiques dûment examinées. Sur un même fait, la preuve par témoignage n'a donc pas, comme la preuve mathématique ou métaphysique, un moyen terme simple, indivisible et essentiellement identique chez tous ceux à qui elle est communiquée. Elle a un moyen terme extrêmement variable, tour à tour infaillible ou faillible, suivant le nombre, la qualité et la critique des témoignages. Voilà le point capital qui s'opposera toujours à ce que l'on jette dans le même moule de valeur historique la certitude ferme du fait de la révélation, telle qu'elle est dans un enfant ordinaire, après un catéchisme ordinaire, et telle qu'elle est dans un homme après d'excellentes études historiques, critiques, apologétiques et théologiques. L'élasticité avec laquelle la preuve d'un fait par témoins se prête à toutes les valeurs est précisément ce qui fait qu'elle est à la portée de tous, même de ceux qui ne peuvent lui faire donner son plein rendement, et que les signes miraculeux autrefois donnés de la révélation sont « accommodés à l'intelligence de tous, » concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger, n. 1790 : non pas en ce sens que tous les atteignent avec la même espèce de certitude, mais en ce sens que toute intelligence peut prendre sa petite part à ce genre de preuve, et y trouver de quoi se faire une conviction; tandis qu'une preuve mathématique longue et difficile ne peut ainsi s'adapter, s'émietter à l'usage des humbles; c'est tout ou rien. Le concile peut aussi faire allusion à un caractère concret de la preuve historique, au caractère merveilleux des faits miraculeux : l'enfant, par exemple, est moins fait pour les abstractions, et il est attiré et frappé par le merveilleux. Remarquons seulement que, lorsque le concile dit de ces faits miraculeux : *sunt signa certissima, et omnium intelligentiæ accommodata*, il énonce deux propriétés indiscutables de ces signes; il ne dit pas : *quatenus certissima, sunt omnium intelligentiæ accommodata;* il serait parfaitement arbitraire de vouloir le lui faire dire.

Ce que nous venons de noter suffit à réfuter cette objection : « Les savants, comme les ignorants, ne connaissent le fait de la révélation que par le témoignage des autres hommes, par la *foi humaine.* » Donc la différence se réduit à ceci « qu'ils tiennent *avec plus de réflexion* ce que les gens moins instruits connaissent d'une manière plus directe. » C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VIII, n. 298, p. 134. Non, nous avons montré une différence bien plus profonde entre foi humaine et foi humaine, sur un même fait : c'est que l'une est infaillible, et l'autre ne l'est pas : la différence est donc dans l'essence même de la certitude, et non pas seulement dans la circonstance accidentelle du plus ou moins de réflexion. Recourir à « l'Église catholique avec son unité, sa sainteté et ses autres notes, » *loc. cit.*, n. 307, p. 138, ne changera pas la question : ce sont là encore des faits historiques, que les simples atteignent toujours par le même intermédiaire, insuffisant à des esprits plus cultivés. — Quant à rappeler ici que « les hommes du commun ont mieux reconnu le Christ que les pharisiens aveuglés par leurs préjugés, et que Dieu dans saint Paul maudit la sagesse orgueilleuse des sages du monde, *loc. cit.*, n. 302, p. 136, ce trait vient-il à propos? Les seuls savants qui font l'objet du présent débat, les seuls auxquels nous accordons une vraie certitude du fait de la révélation essentiellement supérieure à celle des simples, ce sont des croyants, et non des incrédules, des catholiques comme les autres, bien qu'ils aient eu le malheur d'étudier, voire même de faire leur théologie ! Et ce ne sont pas nécessairement des orgueilleux, Dieu ayant des grâces même pour les théologiens. Mais, nous dit-on, de ce qu'un curé pourrait, avec la même apparence d'autorité, proposer à des enfants un faux mystère, vous ne pouvez pas conclure à la non-infaillibilité du motif qui agit alors sur leur esprit et leur fait admettre que la trinité a été révélée; autrement la même conclusion se retournerait contre vous : « De même qu'un curé peut proposer à croire ce qui est révélé, et en même temps y mêler quelque chose qui n'est pas révélé, de même un théologien peut, par des arguments insuffisants, prouver comme révélée une proposition qui l'est en effet, et par des arguments de même valeur une proposition qui ne l'est pas. Il n'y a pas là de différence essentielle entre les savants et les ignorants : les uns et les autres, parfois, prennent le faux pour le vrai, et des raisons qui ne suffisent pas pour des raisons qui suffisent. » *Loc. cit.*, p. 136. Nous concédons volontiers qu'un théologien peut se faire illusion sur la valeur d'un argument qu'il propose; l'auteur de l'objection, étant aussi auteur d'une théologie, montre ici sa modestie; de cela il faut le féliciter. Mais pourtant, quand le théologien constate, pièces en main, que tel dogme a été défini par l'Église, il a une certitude absolue et infaillible du fait de la définition, et conséquemment du fait de la révélation de ce dogme; il ne s'agit pas ici d'un argument théologique discutable. Au contraire, quand l'enfant entend dire à son curé que l'Église enseigne ceci, a défini cela, il n'en a qu'une certitude relative et faillible par son motif. La différence est donc essentielle. De même, un professionnel de l'apologétique peut essayer quelque nouvel argument et s'en exagérer la valeur; mais quand il fait dans son esprit la synthèse de tous les arguments traditionnels et bien éprouvés en faveur du Christ ou de l'Église, quand il estime la valeur de ce vaste ensemble, il voit, au moins avec l'évidence morale et confuse du bon sens, que sa certitude du fait chrétien et catholique est infaillible, que cette infaillibilité résiste au contrôle de l'examen. Cette certitude d'ensemble bien contrôlée, c'est ce que la raison naturelle, en dehors des mathématiques, peut avoir ici-bas de plus sûr; l'évidence apparente, même contraignante, du mirage ou du bâton brisé, où les simples se laissent prendre, ne vaut pas la certitude d'un sens contrôlée par les autres sens extérieurs, le jugement calme et réfléchi de la raison sur l'ensemble des données des sens. Voir CERTITUDE, t. II, col. 2155-2157. Mais enfin, nous dit-on, « beaucoup de chrétiens connaissent les préambules de la foi dans des conditions qui excluent toute erreur. » *Loc. cit.*, n. 301, p. 135. Soit : mais ceci est en dehors de la question. Quand nous avons divisé les croyants en deux classes, ceux qui ont la certitude infaillible de *tous* les préambules de la foi, et ceux qui ne l'ont pas (au moins pour *un* préambule, le fait de la révélation), nous n'avons jamais prétendu déterminer le nombre des uns et des autres, ni rejeter à la seconde catégorie tous les simples fidèles, ni tous ceux qui ne sont pas théologiens et apologistes de profession. Des laïques intelligents, même sans ces études spéciales, que d'ailleurs quelques-uns d'entre eux entreprennent avec succès, des laïques soucieux de s'instruire de leur religion, à quelque classe de la société qu'ils appartiennent, formés par l'expérience de la vie, par des conversations, des lectures, des réflexions personnelles, peuvent bien arriver à une vraie et absolue certitude du fait de la révélation en général, et de la révélation de tels dogmes en particulier; sans parler des privilégiés qui, ayant vu de leurs yeux le miracle extérieur confirmer leur religion, ou constaté le miracle intérieur

dans leur âme, ont un motif de crédibilité très bon, qui les dispense d'autres motifs plus éloignés de leur vue, et de la critique historique d'un passé lointain. Mettons donc « en première classe » beaucoup de simples fidèles; il en restera toujours assez pour la seconde, soit parmi les enfants, soit parmi ces adultes des deux sexes qui pour une raison ou pour une autre ne dépassent guère la mentalité des enfants; surtout si nous considérons, comme nous devons le faire, non seulement les pays les plus instruits et les plus civilisés du monde, où le vulgaire même est plus affiné, mais *tous* les autres pays où il y a des catholiques, *toutes* les missions étrangères, *toutes* les races même les plus sauvages, quand elles arrivent à la foi. On ne peut donc nier l'existence d'une certitude improprement dite dans un certain nombre de fidèles.

2. *Questions de droit.* — La certitude relative du fait de la révélation, entendant par là une certitude non infaillible de par ses motifs, est donc un fait. Ce fait peut-il légitimement suffire comme préparation rationnelle à l'acte de foi? Telle est la nouvelle question qui se pose, et à laquelle nous répondons encore affirmativement, d'accord avec les nombreux théologiens que nous avons cités pour la question de fait, et qui affirment en même temps le fait et le droit. Voici nos raisons :

a) Les enfants, surtout ceux qui ne dépassent guère l'âge de raison, ne peuvent en général avoir qu'une certitude relative du fait de la révélation : c'est ce que nous venons de prouver. Malgré cela, l'Église suppose manifestement qu'ils peuvent déjà faire l'acte de foi, ce que nous montrons ainsi. Cet acte est la première et la plus fondamentale des dispositions positives et surnaturelles, présupposées à la réception des sacrements dans tous ceux qui ont atteint l'âge de raison. Or l'Église admet de très bonne heure, surtout aujourd'hui, les enfants au sacrement d'eucharistie, et même plus tôt au sacrement de pénitence, lequel peut encore moins que l'eucharistie se concevoir sans les actes surnaturels de celui qui le reçoit, et ne peut jamais se donner à personne, sans que ces actes aient précédé l'absolution du prêtre. Donc l'Église suppose l'acte de foi divine et surnaturelle chez de très jeunes enfants qui, en général, ne peuvent avoir qu'une certitude relative du fait de la révélation; donc cette certitude suffit comme préparation rationnelle à l'acte de foi.

b) L'histoire ecclésiastique nous montre des peuples primitifs et barbares convertis par des hommes apostoliques, et baptisés en masse, après une évangélisation sommaire. La pratique de l'Église n'a certainement pas été de faire une enquête minutieuse sur les motifs de crédibilité de chacun, et d'examiner s'ils avaient une valeur absolue; mais, comme dit Suarez, les prédicateurs de l'Évangile, en pareil cas, doivent suivre ce principe : « Si tu crois de tout cœur, il est permis de te baptiser. » Act., VIII, 36, 37. Après avoir instruit les nouveaux convertis et les avoir excités à demander le secours divin, « ils peuvent et doivent s'en rapporter à ceux qui répondent qu'ils croient ainsi, et puis les baptiser, comme a fait le diacre Philippe. » Suarez, *De fide*, disp. IV, sect. V, n. 10, *Opera*, 1858, t. XII, p. 135. Or l'acte de foi est nécessaire pour le baptême des adultes; et d'autre part, on peut seulement présumer, dans beaucoup de ces barbares rapidement instruits, une certitude relative du fait de la révélation, et non pas infaillible de par ses motifs. Donc l'Église suppose, dans sa pratique, qu'une telle certitude est une préparation rationnelle suffisante à l'acte de foi.

c) Les protestants ou les schismatiques *de bonne foi* peuvent faire un acte de foi chrétienne et salutaire sur les vérités qu'ils admettent comme révélées dans les Livres saints, et qui sont vraiment révélées, et leur ignorance de la véritable Église n'est pas à cela un obstacle; telle est la pensée aujourd'hui commune des théologiens. Voir col. 165. Cette bonne foi se trouve principalement chez les enfants élevés dans ces sectes. Or, sur la parole de leurs éducateurs, ce qui suffit à l'enfance, ils tiennent pour certain le fait de la révélation du Christ, et passent de là à croire fermement comme paroles de Dieu les enseignements du Christ dans l'Évangile; et la certitude qu'ont ainsi ces enfants et ces simples au sujet du fait de la révélation ne peut être que relative et sans infaillibilité. Car en accordant même à nos adversaires, pour le moment, que les enfants et les simples, dans l'Église catholique, aient une certitude infaillible et absolue, grâce au grand apport de crédibilité qu'ajoute la véritable Église à ceux qui reçoivent d'elle la foi, toujours est-il que ces autres, qui ne la connaissent pas, n'ont pas à leur service les notes et les miracles moraux de l Église du Christ, ni l'appui de son infaillibilité. Et pareillement, quand nous accorderions qu'un curé catholique ne peut jamais proposer à des enfants un faux mystère à croire, avec la même crédibilité qui lui sert à proposer des mystères vraiment révélés, toujours est-il qu'un ministre hérétique, avec la même autorité et les mêmes motifs de crédibilité pour les simples, enseigne tour à tour la vérité chrétienne et l'erreur; les motifs de crédibilité qu'ils ont pour la révélation chrétienne ne sont donc pas de valeur infaillible et absolue, puisqu'ils se prêtent également à prouver le vrai et le faux. Voilà donc bien un exemple très sûr, où une certitude purement relative et non infaillible suffit comme préparation rationnelle à l'acte de foi divine et surnaturelle.

d) Ces petits et ces simples que Jésus appelait à lui, et dont les Pères louent la foi ignorante, voir col. 112-113, un théologien n'a pas le droit, sans preuves décisives, de leur rendre par ses exigences l'acte de foi beaucoup plus difficile, et souvent impossible. — Or il est bien clair qu'on leur rend l'acte de foi beaucoup plus difficile et souvent impossible, si, comme préparation rationnelle, on exige d'eux une certitude proprement dite, au lieu d'une certitude improprement dite et relative; à moins qu'on ne prétende faire produire cette certitude proprement dite, sans travail difficile de leur part, par une illumination de la *grâce* : mais nous montrerons qu'une pareille illumination n'est pas admissible pour l'ensemble des cas, et par conséquent n'est pas une solution adéquate du problème. Voir le rôle de la grâce dans la crédibilité. — D'autre part, pour exiger chez tous la certitude proprement dite du fait de la révélation, avant la foi, on n'apporte aucune preuve décisive.

Invoquera-t-on *cette certitude des préambules, que nous avons exigée nous-même*, à l'encontre du semi-fidéisme? Mais quand nous l'avons établie, nous avons fait observer que ce qui force logiquement à l'exiger, ce qui autrement rendrait l'acte de foi impossible ou imprudent, c'est le manque préalable de *fermeté*, le doute prudent que la volonté n'a pas le droit de supprimer. Voir col. 219. Il n'y a pas d'autre raison intrinsèque, pour demander la certitude. Or la certitude relative, elle aussi, a toute la *fermeté* voulue; et quand on a cette espèce de certitude, l'on n'a ou l'on ne croit avoir (ce qui revient au même, quand il s'agit de prudence) aucune possibilité de douter prudemment du fait de la révélation. Si la certitude relative n'est pas une certitude proprement dite, c'est par manque d'infaillibilité, et non pas de fermeté. La certitude de certains préambules peut donc sans inconvénient être seulement relative.

Dira-t-on que *la certitude improprement dite* de l'un (au moins) des jugements qui préparent la foi est *un fondement bien débile pour la foi surnaturelle*? Mais

ces jugements ne sont pas, à proprement parler, le fondement de la foi, comme les prémisses d'un syllogisme sont le fondement de la conclusion. Ils sont nécessaires pour permettre de procéder avec prudence à l'acte de foi, et pour le rendre suffisamment raisonnable; mais ils ne dosent pas sa certitude. Ils restent toujours d'une certitude inférieure, chez les savants comme chez les ignorants. Ce n'est pas à eux que l'acte de foi emprunte sa certitude suprême, c'est à d'autres causes, qui d'ailleurs ne font pas défaut chez les enfants et les simples. Voir plus bas ce que nous dirons de la certitude propre de la foi.

Dira-t-on que la certitude relative avec sa fermeté sans infaillibilité, est un désordre, et qu'*il ne convient pas qu'un désordre introduise la foi?* Mais on ne peut appeler « désordre » ce que la nature, ou plutôt son auteur, utilise pour l'éducation normale de l'enfant et de l'ignorant. Voir Croyance, t. III, col. 2380, 2381. Dites que c'est une imperfection de l'intelligence : mais souvenez-vous que la foi surnaturelle, elle aussi, est essentiellement imparfaite, et comme telle cessera dans la patrie; une imperfection peut bien introduire à quelque chose d'imparfait! Et puis, il y a ici-bas des imperfections nécessaires, et même harmonieuses par rapport à tel être. L'abstraction, le raisonnement sont des imperfections de l'intelligence, et seraient un désordre en Dieu, la destruction même de Dieu : ce n'est pas un désordre dans l'homme. On objecte saint Thomas : *Quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte* (certitude relative) *sive imperfecte* (opinion) *moveatur. De veritate*, q. XVIII a. 6. Mais il entend un « désordre » par rapport à l'intelligence idéale, ou plutôt par rapport à l'intelligence d'Adam au paradis terrestre, qui est le sujet qu'il traite. L'intelligence d'Adam aurait été, d'après lui, si parfaite qu'elle n'aurait même jamais produit l'acte d'*opinion* : *Nunquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam nisi ab infallibili aliquo motivo. Ex quo patet quod... penitus nulla opinio in eo fuisset. Loc. cit.* Mettons que l'*opinion* eût été un désordre dans Adam avant la chute, et qu'il en était préservé par une extraordinaire providence : en tout cas, elle n'est pas un désordre dans saint Thomas, qui avoue lui-même soutenir ici, à propos d'Adam, une simple *opinion : Respondeo dicendo quod circa hoc est duplex opinio. Loc. cit.* Et ce qui est vrai de l'opinion, qui n'est pas un désordre dans saint Thomas, l'est également de la certitude relative, qui n'est pas un désordre chez ceux qui en ont besoin.

Reste une objection importante, que nous ne pouvons traiter en ce moment : si un enfant n'a sur le fait de la révélation qu'une certitude relative, plus tard avec le développement de son intelligence devenue plus exigeante, viendra un moment où les motifs anciens de crédibilité ne lui suffiront plus : il sera donc obligé d'abandonner la foi? Mais nous entrons ici dans une question différente, celle de la persévérance dans les jugements de crédibilité et dans la foi, sans aucune interruption; nous l'examinerons plus tard avec le soin qu'elle mérite. — La solution d'autres objections est indiquée par les théologiens que nous avons cités; et les questions qui vont suivre achèveront d'éclaircir certaines difficultés.

3. *Corollaire.* — Dans l'Église catholique comme ailleurs, il peut arriver que plusieurs soient *obligés* de faire, autant qu'il est en eux, le même acte de foi sur un article faux qu'ils feraient sur un article vrai. Ceci résulte : *a*) du *principe* que nous avons établi sur l'obligation qu'ont les enfants de croire ceux qui les instruisent, à moins que leur conscience ne soit par ailleurs spécialement avertie; *b*) du *fait* que le curé, dans la présentation des dogmes à croire, ne jouit pas du charisme de l'infaillibilité, comme le magistère suprême de l'Église, et peut errer. Sans doute il y a entre l'Église et les sectes séparées cette différence, que dans la première cet accident sera bien plus rare, soit à cause du choix et de la préparation des ministres du culte, soit à cause de la surveillance exercée par les supérieurs hiérarchiques, particulièrement pour la conservation de la foi : mais enfin le cas n'y est pas impossible, soit excessive négligence et manque d'instruction dans un prêtre, soit malice et hérésie occulte. L'enfant qui ne pourrait s'apercevoir d'un cas si exceptionnel quand il arriverait, qui ne le soupçonnerait même pas, serait tenu alors de croire comme dans les cas ordinaires. Si l'on objecte qu'il est absurde d'être obligé à croire fermement comme parole de Dieu un faux article de foi, nous répondrons que cette solution n'est qu'une application de ce principe universellement reconnu en théologie morale, que l'on est tenu de suivre sa conscience même dans les cas où elle est invinciblement erronée. — Nous avons dit : « Ils sont obligés alors de faire, *autant qu'il est en eux*, le même acte de foi qu'ils feraient sur un article vrai. » Mais nous ne disons pas qu'ils réussissent alors à faire un véritable acte *surnaturel* de foi : la vertu infuse n'y pourra pas coopérer, comme nous l'expliquerons ailleurs. Au contraire, quand ce qu'ils tâchent de croire est vraiment révélé, l'acte pourra être surnaturel, sans que cette différence soit aperçue par le sujet lui-même. « Ils ne sont pas tenus de croire d'une véritable foi théologale, disent les Salmanticenses, mais d'une foi qui soit théologale en apparence seulement. Nous admettons donc qu'une chose non révélée de Dieu peut parfois être proposée comme révélée et comme évidemment croyable. » *Cursus theologicus, De fide*, disp. II, n. 96, Paris, 1879, t. XI, p. 147. Enfin, leur foi naturelle des vrais mystères n'est point empêchée par l'erreur qu'ils y ajoutent de bonne foi, en croyant un faux article sur l'autorité de ceux qui les instruisent. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 6, ad 3um.

Suarez reconnaît que la solution donnée est presque unanimement acceptée, *fere communis est. De fide*, disp. III, sect. XIII, n. 7, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 109. Cependant il hasarde comme « probable » une théorie contraire qui n'a pas eu de succès, quoiqu'elle ait trouvé de nos jours un apologiste. Voir C. Pesch, *Prælectiones*, t. VIII, n. 305, 307, p. 137, 138. Partant d'une distinction bien connue entre la proposition *publique* et infaillible faite à tous les fidèles par l'Église, voir col. 161, et la proposition *privée* faite par le curé ou le catéchiste, qui distribue la première au détail, si l'on peut dire, et à quelques fidèles seulement, Suarez dit que la seconde « n'est pas suffisante pour croire d'un assentiment de foi infuse, si ce n'est quand on peut se rendre compte, avec certitude et sans aucun doute, que cette proposition privée est conforme à la doctrine infaillible de l'Église. Dans le cas proposé (du curé qui enseignerait un faux article de foi) quiconque est trompé pourrait, s'il voulait réfléchir, douter si cette doctrine est conforme ou non à celle de l'Église... Obligé peut-être à ne pas nier (*ad non discredendum*) avant d'avoir examiné davantage, ou tout au plus à donner à ce qu'on lui enseigne une certaine croyance, il n'est pas tenu de croire d'une foi qui n'admette aucune hésitation, jusqu'à ce qu'il soit certain de la doctrine de l'Église. » *Loc. cit.*, n. 9, p. 110. Voici donc un enfant simple et candide à qui le prêtre, qui pour lui représente la religion et l'Église, enseigne un faux mystère. Si cet enfant voulait réfléchir, nous dit-on, il pourrait douter. Quelle possibilité en a-t-il? Qui l'avertira? L'insuffisance de l'autorité du curé? Mais cette autorité suffit à un enfant.

Et si elle ne lui suffit pas, il ne pourra pas davantage croire les vrais mystères, puisqu'ils ne lui sont proposés que par la même autorité; les enfants devront donc répondre à tous leurs curés, dans tous les catéchismes : « Attendez que nous ayons vérifié si ce que vous dites est conforme à la doctrine de l'Église; nous voyagerons hors de notre village, de paroisse en paroisse, pour voir si l'on enseigne cela partout; ou bien, comme notre évêque pourrait encore se tromper, nous écrirons au pape. En attendant, nous doutons ! » En première ligne, le doute sur ce qu'on leur enseigne; voilà une belle formation de l'enfance ! Recourra-t-on à une grâce extraordinaire de Dieu, qui en pareil cas les avertisse de ne pas croire ce faux article? C'est la solution imaginée au moyen âge par Guillaume d'Auxerre, qui regardait comme gravement coupables tous les ignorants élevés par des pasteurs hérétiques, parce que, s'ils priaient comme ils le doivent et s'ils faisaient pour le mieux, ils seraient surnaturellement illuminés de Dieu pour ne pas admettre d'erreur. *Summa*, l. III, tr. III, c. II, q. III.

Mais Suarez ne peut recourir à cette solution de Guillaume : un peu auparavant il la traitait d' « incroyable » en notant qu'elle est rejetée par tous les théologiens. « Elle est contre l'expérience, ajoutait-il, et contre la condition humaine, et sans aucun fondement solide; rien ne prouve, en effet, une telle pormesse (d'illuminaton extraordinaire) de la part de Dieu, car une erreur matérielle contre la foi n'est pas contre le salut éternel, il n'est donc pas nécessaire que Dieu, par une providence spéciale, illumine qui que ce soit pour le préserver d'une erreur de cette sorte, fût-il d'ailleurs un saint. » *Loc. cit.*, n. 5, p. 109. Et ici il a raison.

Concluons que cette opinion, émise en passant, dans un moment d'oubli, et non sans hésitation, par un grand homme, est insoutenable, et demande aux simples beaucoup trop de critique. C'est pourquoi elle a été aussitôt blâmée par de célèbres théologiens. Adam Tanner dit que « la principale raison pour laquelle Suarez l'a enseignée à Rome en 1583 (son traité *De fide* n'a été publié qu'après sa mort, en 1621), c'était la crainte d'ébranler la certitude de la foi, si jamais une doctrine fausse pouvait être suffisamment proposée comme devant être crue de foi divine. » *Theologia scholastica*, dist. I, q. II, n. 111, Ingolstadt, 1627, t. III, col. 106. A l'encontre, Tanner établit que, pour être obligé de croire de foi divine, pas n'est besoin d'avoir une proposition extérieure telle qu'elle ne puisse tomber sur un objet faux, *loc. cit.*, n. 132, col. 113, et que la certitude de la foi surnaturelle, quand elle a lieu, n'en est nullement affaiblie, n. 137, col. 114. Arriaga dit de cette opinion de Suarez : *Hæc sententia, salva reverentia tanto viro debita, mihi videtur omnino improbabilis.* D'après lui, « elle prive du véritable acte de foi la plus grande partie des fidèles et elle est contre le sentiment commun des théologiens, comme son auteur l'avoue. » *Cursus theologicus, De fide*, dist. IV, n. 54, Anvers, 1649, t. V, p. 78. Il montre ensuite combien il est peu pratique de tant exiger des enfants et des ignorants; et à cette objection qu'on leur donne un catéchisme imprimé, par où ils constatent la doctrine de l'Église, il répond : « C'est un fait accidentel qui ne résout pas la question, car ceux qui ne savent pas lire ne sont pas incapables de l'acte de foi (et avant l'invention de l'imprimerie?); et puis, même dans un livre de ce genre peut se rencontrer l'erreur, si dans un diocèse on corrompait la doctrine; enfin, lorsqu'il ne s'y trouve de fait aucune erreur, cela ne donne pas aux enfants l'évidence (ou la certitude infaillible) qu'il n'y en a pas, et ils ne peuvent s'en faire une démonstration si forte (qu'elle suffise à tous les esprits); et cependant ils peuvent croire indubitablement, » n. 55, p. 79. Il conclut : « J'ai longuement insisté, parce que cette opinion est tout à fait nouvelle, et comme il s'agit d'une chose très pratique, elle pourrait causer de grands scrupules et empêcher beaucoup d'actes de foi, parce qu'elle ferait dire aux gens qu'ils n'ont pas encore l'évidence voulue, et qu'ils ne sont pas tenus de croire, » n. 68, p. 82. Lugo dit que l'opinion de Suarez tombe presque dans le même défaut que celle de Guillaume d'Auxerre qu'il rejette. *Disputationes, De fide*, disp. IV, n. 84, Paris, 1891, t. I, p. 294. Parmi les théologiens de nos jours, Schiffini dit que le système du *discerniculum experimentale* (que nous rejetterons tout à l'heure avec tous les théologiens) n'est qu'un simple développement de l'opinion de Suarez. *De virtutibus infusis*, n. 148, p. 264. Et Mendive, malgré son affection pour le *doctor eximius*, son compatriote et son guide ordinaire, écrit : « Dire avec Suarez que jamais de fait un article faux n'est proposé de manière à obliger à le croire comme on croit les articles vrais, c'est soutenir une chose tout à fait inadmissible. » *Institutiones theologiæ dogmatico-scholasticæ*, Valladolid, 1895, t. IV, p. 402.

Suarez lui-même, du reste, et dans le même traité, semble parfois abandonner cette malheureuse opinion pour parler comme tous les autres. Il admet que l'évidence de crédibilité peut tomber sur l'impossible (donc sur le faux) : *Aliquid impossibile potest fieri credibile*, disp. IV, sect. II, n. 9, p. 119. Plus loin, parlant de l'ignorance invincible chez les fidèles, il dit : *Sæpe forte accidit ut homo rusticus, audiens explicationem alicujus articuli fidei, loco veritatis errorem concipiat, a quo sine dubio per ignorantiam seu perquamdam incapacitatem excusatur*, disp. XV, sect. II, n. 5, p. 405. La même incapacité doit *a fortiori* excuser ce même homme dans le cas où ce n'est pas lui qui entendrait de travers, mais le curé qui lui enseignerait un article faux; si l'on admet pour le premier cas qu'en tâchant de croire de foi divine une erreur, il serait dans son devoir, il paraît logique de l'admettre aussi pour le second; et dans le second l'inconvénient n'est pas plus grand pour lui ou pour la certitude de la foi en général.

Sans doute, si les enfants et les simples faisaient eux-mêmes cette réflexion, que, sous la même apparence de crédibilité, on pourrait à la rigueur leur proposer un article faux, il pourrait leur devenir impossible de donner une ferme adhésion même aux articles vrais, et la certitude de leur foi serait ébranlée; c'est une des objections faites contre la certitude respective. Mais l'expérience prouve qu'ils ne la font pas, cette réflexion. « Les théologiens qui nous objectent cela, dit Rassler, s'illusionnent en s'imaginant que les simples font à propos des objets de notre foi, de leur crédibilité, et de la manière dont on les leur propose, les réflexions que font ces théologiens eux-mêmes, hommes ingénieux et subtils, avec leur longue habitude de philosopher. Rien de plus faux. » *Controv. theol. de ult. resolutione fidei*, 1696, n. 273, p. 362, 363. Il en est de même de cette réflexion : « Moi je ne vois pas de difficulté à admettre ce que dit le curé, mais un savant pourrait en voir; et les motifs que j'ai de croire pourraient ne pas lui suffire. » Les enfants et les simples n'ont pas coutume de faire de telles réflexions : « Si quelqu'un d'eux les faisait, dit Lugo, s'il comparait ses motifs avec ce qu'il faut aux savants, s'il pensait que ces motifs ne suffiraient pas à les obliger à croire, dès lors ils ne lui suffiraient plus à lui-même, et l'on sortirait du cas que nous examinerons à présent, » disp. V, n. 37, p. 326. C'est-à-dire qu'on entrerait dans le cas plus difficile où l'intelligence des simples se développe et devient plus exigeante; nous le traiterons plus loin, en par-

tant de la possibilité de la persévérance dans la foi.

VII. Rôle de la grâce dans la préparation rationnelle de la foi. — Cette difficile question, liée à la précédente, et où l'on a été souvent tenté de chercher la solution de la précédente, a donné lieu à plusieurs systèmes, soit anciens, soit contemporains; on peut même dire qu'elle est à l'ordre du jour. On en trouverait difficilement un exposé détaillé et précis; c'est ce que nous allons essayer. Quelques notions préliminaires prépareront utilement l'exposé et la critique des systèmes.

I. Notions préliminaires. — 1° S'il s'agissait ici de la grâce extérieure de la révélation, tout serait déjà dit : nous avons suffisamment montré qu'elle est absolument nécessaire à l'acte de foi et comment, aidée des motifs de crédibilité, elle le prépare. Voir col. 122 sq., 172 sq. Mais quand saint Augustin, et avec lui l'Église, a contre les pélagiens défendu et expliqué « la grâce », il ne s'agissait pas de la grâce de la révélation, admise par les adversaires eux-mêmes; c'est sur autre chose que portait la lutte, c'est à autre chose qu'Augustin a réservé par excellence, le nom de « grâce ». C'est parfois une providence spéciale, qui a sa part dans le mystère de la prédestination, rejeté des pélagiens; c'est surtout la grâce intérieure, qui comprend, avec les vertus infuses, ces principes permanents d'action surnaturelle, les secours passagers de la grâce actuelle, destinés soit à exciter, soit à aider, soit à suppléer les vertus infuses. Voir Grâce.

Nous n'examinerons pas encore le rôle de la grâce dans l'acte de foi lui-même (voir ce qui sera dit de la foi, vertu surnaturelle), mais seulement dans la préparation rationnelle dont nous venons de parler. Aussi nous ne limitons pas notre regard à ces opérations les plus sublimes qui sont dites surnaturelles *quoad substantiam*, et qui appartiennent à la déification du chrétien; nous considérons aussi, suivant un sens plus ample du mot « grâce », tout l'ensemble des secours spéciaux que Dieu nous donne, soit qu'il s'agisse d'une providence spéciale ou d'une grâce interne, et dans le second cas, soit qu'il s'agisse de la grâce qui élève la nature à des opérations absolument au-dessus de ses forces, ou simplement d'une grâce qui facilite l'action que la nature ferait difficilement toute seule, d'une grâce qui réponde à une impuissance non pas physique, mais seulement morale. Voir Grâce.

La connaissance de *Dieu* est un des préambules de la foi, et peut, elle aussi, être parfois facilitée par un secours de la grâce. Voir Dieu, t. iv, col. 860, 861, 864. Mais la connaissance du *fait de la révélation* offre généralement à l'homme beaucoup plus de difficulté que la connaissance de Dieu, laquelle est, en un sens, spontanée dans la raison humaine. Elle demande donc bien davantage à être aidée, dès avant la foi, de quelque secours de la grâce. Aussi le concile du Vatican mentionne-t-il les « secours de l'Esprit-Saint » en même temps que les preuves du fait de la révélation, c. iii, Denzinger, n. 1790 (1639); et il ajoute plus loin : *Benignissimus Dominus errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint*, n. 1794; à qui les pèse, ces mots *errantes, possint* font sentir qu'il ne s'agit encore que de la préparation plus ou moins éloignée à la vérité que saisira l'acte de foi, et que la grâce travaille déjà, d'après le concile, à mieux recevoir les motifs de crédibilité. Elle est encore plus nécessaire, dans le développement successif de l'esprit et au milieu des objections et des tentations contre la foi qui surviennent, à maintenir perpétuellement la crédibilité indispensable à la foi, mais c'est là un point que nous traiterons à part. Voir ce qui sera dit de la persévérance dans la foi.

La grâce vient donc au secours de la raison pour préparer la foi : mais comment doit-on expliquer son action? On peut la concevoir de deux manières fort différentes, qu'indiquera une comparaison. Pour arriver à voir un objet extérieur, à s'en rendre compte, on peut employer deux espèces de moyens ou intermédiaires, le visible ou l'invisible. Un verre dans un télescope, c'est un moyen de voir qui ne doit pas être vu : plus cet intermédiaire est invisible, plus il sert à bien voir; il manquerait son but, s'il avait le moindre défaut capable d'intercepter ou de réfléchir la lumière comme un objet, ou s'il était irisé : l'œil trompé par ce qu'il voit projetterait cet accident très rapproché de lui dans le royaume lointain des objets qu'il cherche à découvrir. Au contraire, il y a des moyens de voir qui doivent être vus, qui ne servent qu'à la condition d'être vus : ainsi l'aurore est un moyen d'apercevoir déjà dans son reflet le soleil, de se rendre compte de sa position et de prévoir le jour. A l'espèce *invisible* appartiennent certains moyens de connaître, certains secours qui se tiennent plutôt du côté du sujet, comme la puissance native de l'organe, la facilité acquise par l'éducation et l'habitude, la détermination et comme le déclenchement produit par l'objet extérieur dans le sujet pensant, ce que les scolastiques dans leur théorie de la connaissance appellent la *species impressa*; tout cela rentre dans les moyens de voir qui n'ont pas besoin d'être vus ou qui ne peuvent pas l'être, *medium quo videtur* et non pas *quod videtur*. A l'espèce *visible* appartiennent, par exemple, les symboles et les signes, qui doivent être connus les premiers pour nous faire par là connaître la chose signifiée; les prémisses, qui, manifestées dans leur liaison, nous déterminent à la conclusion; les motifs de crédibilité qui, présentés à l'esprit, rendent prudente l'intervention de la volonté et peuvent nous amener à croire; tout cela rentre dans le *medium quod videtur, medium cognitum.*

Ainsi l'action de cette grâce, qui vient au secours de l'intelligence, pourra se concevoir de deux façons : soit comme un moyen *par lequel* on est aidé à connaître sans le remarquer, *medium quo*; soit comme un moyen *que* l'on connaît, sur lequel on doit même réfléchir pour s'en aider, *medium quod.* Les théologiens, pour abréger encore les formules, disent, dans le premier cas, où la grâce agit comme *medium quo*, qu'elle agit *ut quo*; dans le second, qu'elle agit *ut quod.* A la première catégorie de secours appartient, comme grâce extérieure, la providence spéciale qui, sous l'apparence du hasard et sans avoir besoin d'être reconnue, procure à ce païen un missionnaire juste à temps pour l'instruire de la foi avant sa mort, à cet hérétique en train de se convertir, mais embarrassé de préjugés et de difficultés, ce livre, cette conversation qui les résoudra; comme grâce intérieure, l'opération cachée par laquelle Dieu applique les facultés endormies ou distraites, surtout celles de l'enfant, de l'ignorant, à bien écouter le catéchisme ou la prédication, à bien saisir les motifs de crédibilité proportionnés à leur esprit; ainsi « le Seigneur ouvrit le cœur de Lydia pour qu'elle fût attentive à ce que disait Paul. » Act., xvi, 14. Les secours de cette première espèce aident les motifs de crédibilité, mais ne peuvent les remplacer. A la seconde catégorie de secours appartiennent les visions, les « miracles internes », qui bien examinés peuvent apparaître, à la réflexion, avec plus ou moins de certitude, comme de vrais motifs de crédibilité. Car de même que nous appelons « miracle » un phénomène qui déroge au cours ordinaire des lois physiques ou biologiques, ainsi pouvons-nous appeler « miracle » un effet qui dépasse le cours ordinaire des lois psychologiques, comme sont les lois de l'association des idées. Suarez nous en donne les exemples suivants. 1. Action miraculeuse sur l'intelligence « Par exemple, si un païen, qui n'a jamais pensé au créateur, voit tout à

coup et comme sans raisonnement cette vérité, qu'il faut admettre un suprême auteur de toutes choses, et s'aperçoit que cette pensée est tellement imprimée dans son âme qu'il ne peut l'écarter; et beaucoup de considérations, qui rendent cette vérité croyable, viennent aussitôt s'offrir à lui, auxquelles il n'avait jamais pensé, et dépassent de beaucoup sa puissance ordinaire d'invention : c'est alors un signe presque évident que Dieu opère immédiatement dans son intelligence. De même, proportion gardée, s'offrira soudainement à un simple fidèle la connaissance du mystère de la Trinité ...Cela peut surtout arriver dans ces jugements pratiques, qu'il faut aimer Dieu, faire pénitence, ou entrer dans la voie de la perfection : parfois ces énoncés sont proposés à l'esprit si subitement, si puissamment, qu'il est presque manifeste que l'origine de ces jugements n'est pas dans des objets extérieurs présents à nos sens, ni dans les traces qu'ils ont pu laisser dans notre mémoire. » 2. Action miraculeuse sur la partie affective. « Sur un objet déjà vu, déjà connu, on ressentira une émotion beaucoup plus forte que cet objet ne pourrait par lui-même la produire, ou qu'il n'a coutume de le faire... La volonté se sentira entraînée par un élan presque irrésistible, elle goûtera une suavité inconnue. » Suarez, *De religione*, tr. X, l. IX, c. v, n. 40, *Opera*, Paris, 1860, t. xvi, p. 1032. Le miracle interne ou « spirituel» est défini par Monsabré « un changement merveilleux que Dieu lui-même opère dans l'âme humaine, afin de suppléer à l'impuissance relative des preuves extérieures qu'il donne de la vérité, ou à l'insuffisance des préparation rationnelles qui disposent l'homme à la foi... Transformations admirables, qui deviennent, pour certains individus, le principal motif de leurs croyances. » *Conférences du couvent de S. Thomas d'Aquin, Introduction au dogme catholique*, Paris, 1866, t. II, xxx[e] conf., p. 306, 307. Voir les exemples qu'il en donne dans diverses conversions célèbres. « Le miracle spirituel peut remplacer tous les autres miracles... Un homme transformé miraculeusement a toute espèce de droit de s'en tenir à la démonstration mystique. » *Loc. cit.*, p. 329, 332.

Oui, le miracle interne ou spirituel, suffisamment constaté, peut remplacer tout autre motif de crédibilité; et cette assertion ne favorise pas le fidéisme, et ne détruit pas la préparation rationnelle à la foi, pourvu que nous supposions le contrôle de la raison s'exerçant sur ce miracle même. Mais ce miracle ne peut être qu'exceptionnel et l'on ne peut s'en servir pour l'explication générale de la crédibilité des enfants et des simples. Généraliser ainsi un cas particulier, ce serait d'abord contredire l'expérience. Nous avons tous eu la foi dans notre enfance, et en général nous n'avons pas constaté en nous un pareil phénomène, qui par sa nature merveilleuse aurait dû fortement attirer notre attention et se graver dans notre mémoire, s'il avait eu lieu. Ce serait ensuite tomber dans les inconvénients et les dangers que nous avons reprochés aux sectes illuminées, à propos des révélations privées, voir col. 147; et le danger est d'autant plus grand qu'il s'agit des ignorants, plus prompts à s'égarer par manque de discernement, si on leur ouvre à *tous* la voie du prophétisme ou des phénomènes extraordinaires de la mystique. Ce serait enfin, pour la masse des chrétiens, remplacer par la « seule expérience interne de chacun » les motifs de crédibilité qui préparent la foi, contrairement au concile du Vatican, can. 3, *De fide*, Denzinger, n. 1812. Il faut donc recourir nécessairement, dans la plupart des cas, à une autre espèce de grâce, plus cachée, qui agisse seulement *ut quo*, et qui ne remplace pas les motifs de crédibilité, mais qui les aide.

2° Jusqu'ici nous n'avons considéré la grâce que sous sa forme actuelle et passagère : inspiration intérieure, reconnaissable ou non avec certitude dans son origine surnaturelle; rencontre extérieure ménagée par une providence spéciale en vue de préparer la foi. Mais il y a une grâce de foi qui a en nous un caractère habituel et permanent, c'est la vertu infuse de foi, *habitus fidei*. Cette espèce de grâce (tous les théologiens sont ici d'accord) sert avant tout à produire l'acte surnaturel de foi; mais, en outre, ne peut-elle, déjà avant l'acte de foi, servir à lui préparer les voies en influant sur notre connaissance de la crédibilité des dogmes? Puisque l'enfant reçoit au baptême cette vertu infuse, plus tard, quand on lui présentera au catéchisme les dogmes comme croyables à cause d'une révélation divine qui en a été faite, la vertu infuse ne pourra-t-elle l'aider à en saisir la crédibilité? Beaucoup de théologiens l'ont pensé, à la suite de saint Thomas quand il dit : *Lumen fidei facit videre ea quæ creduntur. Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. I, a. 4, ad 3[um]. Comme la foi ne fait pas voir les mystères intrinsèquement en eux-mêmes, il ne peut être question ici que de les voir extrinsèquement dans leur crédibilité, *sub communi ratione credibilis*, comme le saint docteur l'a dit lui-même trois lignes plus haut; d'ailleurs, un peu plus loin il rappelle en ces termes plus clairs ce qu'il a dit : *Per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est, loc. cit.*, a. 5, ad 1[um]; *esse credenda*, c'est la crédibilité ou la « crédendité ». Mais, qu'entend-il par *lumen fidei*? Précisément l'*habitus fidei*, comme on peut le voir par le contexte du premier passage cité. Cf. q. II, a. 3, ad 2[um]. Les scolastiques entendent métaphoriquement par *lumen* non pas seulement une lumière *objective*, comme celle de la révélation, mais souvent un principe qui est dans le *sujet* et qui lui sert à connaître : c'est ainsi qu'ils disent *lumen rationis*; et dans le ciel cet *habitus* qui, d'après eux, aide notre intelligence à voir Dieu, ils l'appellent *lumen gloriæ*; de la même manière ils ont employé souvent ces mots : *lumen fidei*.

Mais si la vertu infuse de foi sert à reconnaître la crédibilité des dogmes, ce ne peut être en *remplaçant totalement* les motifs rationnels de crédibilité : ce serait le fidéisme, déjà réfuté plus haut. Ce ne peut donc être qu'en les supposant et en les *aidant*. Or, l'aide qu'elle leur donnera ne peut pas être un secours *objectif*. Sans doute, si nous pouvions prendre sur le fait l'intervention de cette vertu infuse en faveur de la crédibilité de telle ou telle proposition, nous aurions là une excellente preuve de la vérité de cette proposition et du fait qu'elle a été révélée, parce que la vertu infuse ne peut coopérer en faveur de l'erreur, ni pour faire admettre comme révélé ce qui ne l'est pas. Voir plus bas ce qui sera dit de la foi, vertu surnaturelle. Mais l'expérience ne peut atteindre en nous ces vertus infuses ni leur intervention active; elles restent mystérieusement cachées. Leur entrée en jeu ne peut donc se transformer pour nous en nouveau motif de crédibilité à ajouter aux autres; elle ne peut nous aider *ut quod*, mais seulement *ut quo*. « Il n'est pas besoin, dit Tanner, que l'*habitus fidei* concoure à la crédibilité par manière d'*objet* connu; il suffit qu'il contribue à la facilité de croire, et à la fermeté de la foi, par manière de cause inclinant et fortifiant la faculté, et du côté du *sujet*. Il n'en est pas de même des inspirations, qui peuvent agir aussi par manière d'objet connu, plus ou moins (suivant qu'elles sont plus ou moins reconnues dans leur caractère miraculeux), et qui peuvent concourir même à la première acceptation de la foi; et encore n'est-il pas toujours nécessaire que l'esprit du croyant réfléchisse sur la nature de ces inspirations. » *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1627, t. III, col. 88. Ceci étant assez communément admis, cherchons à voir plus positivement et plus clairement en quoi pourra consister le rôle de la vertu infuse dans la crédibilité, dans la préparation rationnelle de la foi. Les nombreux théo-

logiens qui admettent ce rôle l'ont entendu de deux manières différentes, qui, d'ailleurs, ne s'excluent pas, et que nous allons successivement examiner :

1re manière : production directe du jugement de crédibilité (pratique) *par la vertu de foi.* — De même que l'*habitus fidei*, d'après la théorie commune, élevant notre intelligence, produit avec elle l'acte de foi, ce qui est sa fonction principale, de même ne pourrait-on pas supposer qu'il a pour fonction secondaire de produire (*elicere*) avec la même intelligence, avant l'acte de foi, le jugement de crédibilité pratique, acte surnaturel lui aussi comme nous le verrons plus bas, au sujet de la foi, vertu surnaturelle? Ainsi expliquerait-on avec aisance et comment la surnaturalité nécessaire à ce jugement de crédibilité est réalisée, et comment par la vertu infuse de foi on voit que les mystères doivent être crus, *esse credenda*, d'après saint Thomas cité plus haut. Aussi, dans l'école thomiste, plusieurs ont-ils admis cette hypothèse, tandis que d'autres thomistes la rejettent, comme les théologiens de Salamanque, pour cette triple raison: la vertu infuse de foi a un caractère d'obscurité, donc elle ne peut produire un acte évident comme ce jugement de crédibilité; elle a pour objet formel la révélation, donc elle ne peut produire un acte qui ne s'appuie pas sur la révélation mais simplement sur la raison, laquelle montre qu'il est raisonnable et obligatoire, si Dieu a parlé, de lui donner un très ferme assentiment; enfin l'*habitus fidei* est fait pour l'acte de foi, et ce jugement de crédibilité n'est pas l'acte de foi, mais le précède. *Cursus theologiæ*, 1879, t. XI, dist. I, n. 202, p. 93. Suarez avant eux avait déjà rejeté l'hypothèse pour cette même raison principale, qu'un *habitus* ne peut pas agir en dehors de son objet formel qui spécifie son action. *Opera*, 1858, t. XII, dist. IV, sect. VI, n. 2, p. 136. D'autres théologiens de la Compagnie de Jésus notent que la preuve de Suarez n'est pas décisive. Arriaga observe que cette limitation de la vertu infuse à une seule espèce d'actes reste incertaine : « Et comment savons-nous que notre vertu infuse n'a pas une double fonction? Puisque cette évidence de crédibilité est de soi une disposition à l'acte de foi, on peut dire très probablement qu'elle procède de la même cause que cet acte : dans l'ordre physique, la cause qui a la fonction principale de produire la forme peut d'ordinaire produire aussi les dispositions à la forme... La question reste sans solution certaine. » *Disputationes theologicæ*, Anvers, 1649, t. V, disp. V, sect. V, p. 93, 94. Lugo, bien que suivant ici l'opinion de Suarez, est obligé pourtant de convenir qu'il ne faut pas trop argumenter des axiomes philosophiques sur la nature des *habitus*, axiomes tirés uniquement de l'expérience des habitudes *acquises*; que « les vertus infuses ont une sphère plus étendue que les habitudes acquises. » *Disputationes scholasticæ*, 1891, t. I, disp. V, n. 40, p. 328. Et ailleurs, il dit que la vertu infuse, participant de la nature d'une faculté, peut s'étendre à plusieurs espèces d'actes, et en quelque sorte avoir plusieurs objets formels subordonnés. *Op. cit.*, disp. I, n. 236, 237, p. 115, 116. De nos jours, le cardinal Billot est de ceux qui attribuent à la vertu infuse de foi la production de ce jugement de crédibilité. *De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, thes. XVII, § 1, p. 301. Sans doute, comme ce jugement a un objet présenté par la raison naturelle, on aura peine à l'attribuer à la vertu infuse, si l'on admet cette autre théorie de Suarez et d'un bon nombre de théologiens de son ordre et de l'école thomiste, que la surnaturalité d'un acte est toujours commandée par son objet, en d'autres termes, qu'une vertu infuse ne peut jamais agir que sur un objet absolument inaccessible à la simple nature; et le cardinal note bien, à propos de la question présente, *loc. cit.*, l'embarras des théologiens attachés à cette théorie, laquelle complique bien gratuitement et d'une manière parfois insoluble, une foule de questions sur les vertus et les actes surnaturels; lui-même l'a réfutée. *Op. cit.*, Prolégomène, p. 64 sq.

2e manière : influence indirecte, ou dispositive, de la vertu de foi sur les jugements de crédibilité. — C'est plutôt ainsi, semble-t-il, que saint Thomas entend l'influence de la vertu infuse, je ne dis pas sur l'acte de foi, mais sur le jugement de crédibilité. Pour ce qui est de l'acte de foi lui-même, il entend sans aucun doute que l'*habitus fidei* le produira directement : parlant de la foi non pas comme acte, mais comme *habitus cognoscitivus*, il dit : *fides assentit, Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 1; elle a son acte propre : *fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum, actus autem fidei est credere*, q. IV, a. 1; aussi est-elle dans l'intelligence : *credere autem immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum... et ideo necesse est quod fides, quæ est proprium principium hujus actus, sit in intellectu tanquam in subjecto*, a. 2. Ce n'est donc pas en traitant directement de la production de l'acte de foi, mais en considérant les actes qu'il présuppose, que saint Thomas dit ailleurs : *hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis*; cette vertu de foi ne vise pas à produire une évidence qui force l'assentiment, ce qui serait la perfection au point de vue intellectuel, mais à produire l'assentiment, avec l'intervention de la volonté : *non facit videre illa quæ creduntur nec cogit ad assensum, sed facit voluntarie assentiri. Opusc. in Boethium*, q. III, a. 1, ad 4um. Nous comprendrons mieux tout cela, si nous nous rappelons qu'il y a des assentiments de l'intelligence qui dépendent des bonnes dispositions morales; que tels sont, entre autres, les jugements de crédibilité et l'acte de foi; qu'à l'accomplissement de tels actes intellectuels correspondent, en fait de principes permanents qui aident à les produire, non pas seulement une sorte de faculté infuse complétant notre intelligence pour les produire directement, ce qui est l'*habitus fidei* au sens strict, mais encore une bonne disposition morale, surnaturelle, un *habitus* de la volonté, infus lui aussi, accompagnement nécessaire du premier : *ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus*, IIa IIæ, q. IV, a. 2; enfin, que le nom d'*habitus fidei* peut s'étendre au groupe de ces deux *habitus*, ramenés à une véritable unité non pas physique mais morale, parce que subordonnés l'un à l'autre et tendant à une même fin. C'est en prenant l'*habitus fidei* dans ce sens plus large et plus compréhensif, que saint Thomas, pour expliquer l'influence de la vertu infuse de foi sur la crédibilité, sur le discernement des vérités révélées et des erreurs qui leur sont contraires, a pu l'assimiler aux autres vertus qui ne sont pas dans l'intelligence mais dans la volonté (par exemple, la chasteté) et à l'influence qu'elles ont pour repousser les objets qui leur sont contraires : « L'*habitus fidei* a aussi cette puissance de retenir l'intelligence du fidèle et d'empêcher qu'elle ne donne son assentiment aux choses contraires à la foi, de même que la chasteté sert de frein pour empêcher d'aller à ce qui est contraire à la chasteté. » *Quæst. disp., De veritate*, q. XIV, a. 10, ad 10um. C'est la vertu infuse de foi dans ce sens plus large et plus compréhensif, qui inspirait aux barbares convertis cette haine vertueuse de l'erreur, cette répugnance instinctive aux hérésies, que loue en eux saint Irénée : « Si quelqu'un, sachant leur langue, vient à leur annoncer les inventions des hérétiques, aussitôt, se bouchant les oreilles, ils s'enfuient, ne pouvant pas même supporter d'entendre ces paroles blasphématoires. » *Cont. hær.*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. VII, col. 855. Cependant, entre la vertu de foi, qui suppose la révélation et qui, comme elle, pourrait ne pas exis-

ter, et une vertu morale comme la tempérance, la chasteté, qui existerait (quoique moins parfaite) sans aucune révélation et en toute hypothèse, parce qu'elle tient davantage au fond de la nature humaine, il y a cette différence, que seuls les objets contraires à celle-ci sont déterminés nécessairement et par la nature même des choses : telle action, telle parole est nécessairement et naturellement opposée à la chasteté, telle autre lui est nécessairement conforme; aussi comprend-on que l'homme chaste discerne dans le détail, rien que par un jeu nécessaire d'attraits et de répugnances vertueuses, que telle action est honnête, que telle autre, qui froisse la délicatesse de la vertu, ne l'est pas. La vertu de foi n'a pas une détermination pareille, elle n'est pas liée par la nature des choses à tel ou tel dogme en particulier; c'est pour elle un fait contingent et accidentel, de croire dans l'ordre actuel tel nombre et telle collection de dogmes; Dieu aurait pu n'en révéler qu'un seul, et donner, pour le croire, la même vertu infuse, qui n'a donc pas *ex natura rei* d'exigence pour tels ou tels dogmes en particulier, qui, par suite, ne peut discerner les énoncés croyables ou non croyables de foi divine de la même manière que la chasteté discerne les objets qui lui sont conformes et ceux qui lui sont contraires. Ce n'est donc pas la vertu intérieure de foi, mais l'enseignement reçu du dehors, qui pouvait donner aux barbares de saint Irénée le détail du *credo* et les avertir des hérésies contraires; aussi insiste-t-il lui-même sur la tradition apostolique et sur le symbole transmis. Néanmoins la comparaison de saint Thomas vaut, nous semble-t-il, en ce sens que la vertu infuse de foi, prise dans son sens large et compréhensif, a une connexion nécessaire avec les dispositions morales requises *par la nature même des choses* pour l'acquisition ou la conservation du jugement de crédibilité en général, et une opposition nécessaire aux dispositions contraires qui lui sont un naturel obstacle. Quelles sont ces dispositions morales requises pour la crédibilité, par la nature même des choses? Par exemple, l'humble docilité, la sobriété dans les investigations curieuses, l'amour de la simple vérité, la fidélité et vérité reconnue, la vénération pour la parole de Dieu, le soin de l'orthodoxie. Exemple de dispositions contraires : l'orgueil indocile, la curiosité exagérée de l'esprit, l'amour du brillant et du paradoxal, la passion des nouveautés et des changements, l'engouement pour les nouveaux docteurs et les systèmes à la mode, peu de délicatesse pour la pureté de la foi. La vérité infuse de foi tendra à écarter ces mauvaises dispositions et par suite les jugements qui en résultent, elle inclinera aux bonnes dispositions morales et par suite aux assentiments qui en procèdent.

Voilà dans quel sens il faut entendre la comparaison que fait saint Thomas entre foi et chasteté, et cet autre texte semblable : *Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis*, IIª IIæ, q. I, a. 4, ad 3um. M. Pierre Rousselot l'a bien remarqué : « Arrachée de son contexte, et prise en un sens absolu et universel, cette affirmation aboutit à la théorie du *discernieulum experimentale*, soutenue par Antoine Pérez, et Pallavicini, et carrément contredite par l'expérience... Ce qui est vu sympathiquement dans la foi, ce n'est pas, *per se loquendo*, la détermination des différents dogmes. » Dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 460. Et il ajoute qu'un don surnaturel de discerner absolument et universellement, dans le détail, les vérités révélées et celles qui ne le sont pas, appartiendrait à l'ordre des charismes; un don si extraordinaire n'entre pas dans la vertu infuse de foi, donnée à tous les fidèles, et n'a pas même été accordé à de grands docteurs de l'Église qui se sont trompés une fois ou l'autre sur la vérité révélée. — Disons-en autant d'un autre passage de saint Thomas, invoqué par Pérez dont nous examinerons tout à l'heure le système. *In IIam et IIIam partem D. Thomæ tractatus VI*, Lyon, 1669, p. 201. A cette objection, que les simples, si l'on exige d'eux la foi explicite de peu d'articles seulement, sont très exposés à se tromper sur les autres qu'ils ignorent, le saint docteur répond : *Ille qui non credit explicite omnes articulos, potest omnes errores vitare : quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulorum quos solum implicite novit, ut scilicet, cum sibi proponuntur, quasi insolita suspecta habeat et assensum differat*, etc. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 2um. C'est évidemment dans un sens large, suffisant à réfuter l'objection qu'il propose, que saint Thomas entend ce *potest omnes errores vitare* : « le fidèle ignorant, veut-il dire, a un moyen général d'éviter les erreurs, » ce qui n'implique pas que ce moyen sera efficace dans tous les cas et dans tous les détails, ce serait alors dans le simple fidèle un charisme d'infaillibilité qui ne lui est pas nécessaire, et qui rendrait inutile celui de l'Église. Et remarquez ce *retardatur*, cet *assensum differat*. D'après le docteur angélique, le rôle de l'*habitus fidei* n'est donc pas de discerner du premier coup et avec une infaillibilité absolue le donné révélé et croyable de foi divine, mais seulement de « retarder l'assentiment aux énoncés contraires, » — à quoi contribue, d'autre part, l'enseignement reçu, retenu et passé en accoutumance, en sorte que les assertions « insolites », nouvelles, mettent en défiance cet esprit à demi instruit mais bien disposé, et qu'il « diffère d'y donner son adhésion » jusqu'à ce qu'il ait consulté ceux que l'Église a chargés de lui donner au besoin un supplément d'enseignement religieux. C'est à peu près dans le même sens qu'il faut entendre saint Jean, quand, voulant préserver les premiers chrétiens de la séduction des hérétiques, il fait appel non seulement à « l'enseignement reçu dès le commencement, » I Joa., II, 24, mais encore à un principe surnaturel qui est en eux et qu'il appelle une onction permanente (*maneat*) et venant du Saint-Esprit, 26, 27. Quand il dit : *Vos unctionem habetis a Sancto, et nostis omnia*, 20, ce *nostis omnia*, en apparence si universel, demande évidemment à être atténué. Ainsi comprise avec les restrictions nécessaires, cette influence protectrice de la vertu infuse sera d'autant plus efficace que le fidèle aura été mieux instruit de sa religion dès le début et dans la suite, comme ceux à qui parle saint Jean, qu'il aura exercé plus longtemps cette vertu infuse de foi sous la direction de l'Église, et développé en lui par cet exercice un certain sens catholique, bien remarquable dans nombre de fidèles, qui du premier coup flairent l'erreur ou « suspectent certaines propositions insolites, » comme dit le texte objecté. Au reste, saint Thomas lui-même admet ailleurs expressément que les simples peuvent être parfois invinciblement induits en quelque erreur de détail par ceux qui les instruisent, et que cela ne nuira pas à leur foi, pourvu qu'ils ne s'opiniâtrent pas dans la suite s'ils sont avertis de leur erreur par l'enseignement de l'autorité supérieure. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. II, a. 6, ad 2um, 3um.

L'explication que nous avons donnée de la théorie de saint Thomas sur l'influence de vertu de foi en matière de crédibilité se trouve déjà chez les anciens théologiens; nous citerons deux graves autorités. « Ce que veut dire saint Thomas, c'est que la vertu de foi a un rôle impulsif ou dispositif à l'égard du jugement de crédibilité; non pas en ce sens, qu'il ne puisse absolument se produire sans l'impulsion de cette vertu; mais parce que la foi dispose l'homme à porter ce jugement plus facilement et plus promptement. De même

ce jugement évident, qu'il faut vivre avec tempérance (exemple dont se sert saint Thomas), c'est la prudence qui le porte, mais c'est la tempérance qui a donné l'impulsion; par manière de disposition, elle fait que son objet nous paraisse facilement convenir. » Adam Tanner, *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1627, t. III, col. 81. Plus tard, les Salmanticenses, avec un peu plus de développement, distinguent deux influences de tout *habitus* : l'une directe, qu'ils appellent « élicitive » et que l'*habitus* exerce sur son acte propre; l'autre « indirecte et dispositive » exercée par l'*habitus* sur le jugement prudentiel qui dirige son acte, tel le jugement pratique de crédibilité dirigeant la volonté de croire et préparant l'acte de foi. Cette influence dispositive s'exerce, disent-ils, « en écartant les obstacles, ou en introduisant quelque chose de positif qui facilite ce jugement... Par le fait qu'on est bien affectionné à la matière d'une vertu, on voit très facilement la convenance d'agir selon cette vertu, et même (dans le détail) les actes qu'elle demande. Inversement, si l'on est mal disposé à l'égard d'une vertu, il est difficile d'en avoir des idées justes; le débauché a bien de la peine à voir qu'il convient d'observer la chasteté; car l'affection désordonnée corrompt le jugement de la prudence... Ainsi, par le fait même qu'on a la vertu de foi et cette pieuse disposition de la partie affective qui lui est annexée, on est porté à voir facilement qu'il est convenable de croire. » *Cursus theologicus*, t. XI, disp. 1, n. 203, p. 94. Ces auteurs, ainsi que beaucoup d'autres, citent à ce propos un mot que l'on a coutume d'attribuer à Aristote : *Qualiscumque unusquisque est, talis et finis videtur ei.* Notons toutefois que cet adage, dangereux dans son imprécision, est tiré d'une objection que réfute Aristote, *Éthique à Nicomaque*, l. III, c. v, n. 17, dans *Opera*, édit. Didot, t. II, p. 28; trad. de Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote*, t. II, p. 33; pour la forme même de l'adage dans l'ancienne traduction latine, voir S. Thomas, *Opera*, Parme, 1867, t. IV, *Commentaires sur l'Éthique d'Aristote*, l. III, lect. XIII, p. 93. Pourquoi a-t-on attribué ce propos à Aristote qui le réfute? Probablement parce que le philosophe affirme, peu auparavant, quelque chose d'analogue, mais mieux précisé. *Opera, loc. cit.*, c. IV, p. 29. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*, lect. x, p. 87. Il dit que le bien, objet de la volonté humaine, « pour l'homme vertueux et honnête, c'est le bien véritable; pour le méchant, c'est au hasard ce qui se présente à lui... L'homme vertueux sait toujours juger les choses comme il faut les juger, et le vrai lui apparaît dans chacune d'elles; parce que, *suivant les dispositions morales de l'homme, les choses varient*, » etc. Trad. de Barthélemy Saint-Hilaire, *loc. cit.*, p. 26, 27.

II. SYSTÈMES. — Ces notions préliminaires étant supposées, venons maintenant aux divers systèmes que l'on a imaginés, autrefois ou de notre temps, pour expliquer la nature de cette grâce qui aide les motifs de crédibilité, spécialement en vue de résoudre le problème de la foi des enfants et des simples.

1° *Système de Guillaume d'Auxerre*, XIIIe siècle : *une illumination est donnée, mais seulement dans le cas où le catéchiste leur présente à croire une chose fausse ou non révélée;* elle les préservera d'y croire comme à une chose révélée, au moins s'ils ont eu auparavant les dispositions morales convenables, désir et soin de la vérité religieuse, prière, etc. *Summa*, l. III, tr. III, c. II, q. III.

Critique du système. — Il ne favorise pas le fidéisme, ni beaucoup l'illuminisme, puisque cette espèce de grâce n'interviendrait que dans des cas exceptionnels et très rares (si on la suppose donnée seulement dans l'Église catholique), et qu'elle laisserait à la crédibilité naturelle tout son jeu. Mais 1. ce ne serait pas une solution adéquate du problème, puisqu'on n'explique pas comment la grâce vient aider dans la difficulté d'admettre les préambules de la foi, même quand le catéchiste ne propose aucun article faux, ce qui est le cas ordinaire; 2. l'inconvénient auquel on veut remédier n'est pas de grande importance, et le remède surnaturel en question est promis sans aucun fondement solide d'une telle promesse, comme le montre Suarez cité plus haut, col. 235; il y revient. *Op. cit.*, disp. XV, sect. II, n. 4, 5, p. 404.

2° *Système du* discerniculum experimentale, XVIIe siècle : *un phénomène miraculeux, donnant à l'esprit la certitude, se passe dans l'esprit des simples toutes les fois qu'ils ont à admettre un dogme vraiment révélé, et n'a pas lieu si on les trompe; ils ont par là la possibilité de n'adhérer jamais à l'erreur comme à la vérité.* — Ce système a été expliqué de diverses manières par trois célèbres théologiens, professeurs au Collège romain : Antoine Pérez, d'une subtilité extraordinaire, surnommé de son temps *theologus mirabilis*; Pallavicini, collègue et successeur de Pérez, très connu par son *Histoire du concile de Trente*, et depuis cardinal; Esparza, disciple de Pérez et successeur de Pallavicini. Nous donnerons en détail l'explication de chacun, parce qu'aujourd'hui, tout en les rejetant sommairement d'un mot, et en croyant dire du nouveau, on ne fait parfois que reprendre tantôt l'une, tantôt l'autre de ces théories, au moins en partie. L'histoire des idées, elle aussi, est faite de recommencements.

1. *Exposé du système de Pérez*, premier auteur du *discerniculum*. — Sa théorie est intéressante pour la question de la certitude. Abordant le problème de la croyance au fait de la révélation chez les simples, il commence par repousser la suffisance de la certitude relative et non infaillible (telle que nous l'avons prouvée, col. 219 sq.), et cela par cette simple affirmation *a priori*, qu'il *doit y avoir* dans leur esprit quelque chose qui les amène suffisamment à la volonté de croire, et qui ait « une *connexion infaillible* avec la vérité du mystère à croire. » *In IIam et IIIam partem D. Thomæ tractatus VI*, Lyon, 1669, tr. IV, disp. II, c. III, n. 1, p. 201. Cette connexion infaillible, Pérez voit très bien qu'on ne peut la trouver dans la valeur intellectuelle du motif de crédibilité qui agit presque uniquement sur les enfants, le témoignage de leurs parents ou du curé sur le fait de la révélation, ni dans les miracles de l'Évangile, etc., *tels qu'ils sont dans leur esprit*, c'est-à-dire garantis seulement par l'affirmation des parents ou du curé. Voir col. 222. Cette connexion infaillible, il ira donc la chercher ailleurs, dans le fait même de leur volonté de croire *sans aucune hésitation* et de leur foi *très ferme*, fait expérimentalement certain et *que Pérez transforme en un miracle*; et comme Dieu ne peut faire un miracle en faveur de l'erreur, il y a donc connexion infaillible entre ce miracle et la vérité du dogme que l'on croit. D'après lui, la fermeté, la sécurité que nous observons dans la croyance des simples au fait de la révélation, peut bien provenir *en partie* des motifs de crédibilité, mais elle provient *surtout* de ce que « Dieu a une vertu surnaturelle de mouvoir l'esprit et de l'amener à un jugement évident sur l'obligation de croire, et de croire fermement et sans aucun doute. » *Loc. cit.*, n. 20, p. 205. « C'est, dit-il, une prérogative de Dieu seul quand il révèle, ou quand il applique (par ses ministres) sa révélation à quelqu'un, de pouvoir la proposer sans évidence métaphysique, et toutefois de pouvoir rendre l'âme aussi sûre du vrai, aussi ferme, que si elle recevait une démonstration métaphysique. Il n'y a peut-être pas de plus grand miracle, parmi ceux qui nous portent à la foi, que cette sécurité et cette absolue fermeté d'une intelligence sans démonstration métaphysique. » *Loc. cit.*, n. 4, p. 202. Mais comment prouve-t-il cette assertion fondamentale de son sys-

tème, que cette ferme conviction des simples est un *miracle*, qu'elle ne peut procéder de causes purement naturelles? « C'est une contradiction dans les termes, dit-il, qu'on puisse croire sans aucun doute par un acte purement naturel une chose fausse, ou même une chose vraie mais obscure... Un tel acte ne peut être qu'une opinion : or il est de l'essence de l'opinion de craindre, de douter; et si quelques-uns disent de leurs opinions qu'elles sont certaines, qu'ils n'en éprouvent aucun doute, il ne faut pas les croire... De plus, celui qui admet une erreur, ou en général celui qui a une pure opinion (vraie ou fausse), ne voit rien d'infailliblement lié avec la vérité : or, quand nous ne voyons rien d'infailliblement lié avec la vérité, il en résulte naturellement un jugement sur l'incertitude de la chose. » *Loc. cit.*, n. 3, p. 201. Quant au cas du curé proposant à croire un faux mystère comme révélé, la conclusion logique de ce qui précède, c'est que tous les auditeurs, par manque de miracle divin, se sentiraient dans l'impossibilité d'y croire fermement, quand même une autorité que d'habitude ils vénèrent leur dirait qu'ils y sont obligés. « Un simple pourrait, sur la parole du curé, croire (par manière d'opinion spéculative et de conscience erronée) qu'il lui est possible et même obligatoire de faire un acte de foi, sans aucun doute, sur l'incarnation du Saint-Esprit, comme étant révélée de Dieu; et cette persuasion pourrait bien le porter à *essayer* de croire cette fausse révélation sans aucun doute, mais sa tentative n'aboutirait jamais. » De même que, si le curé lui avait persuadé que Dieu lui ordonne de voler dans les airs, « il n'y pourrait croire pratiquement et efficacement, parce qu'en essayant de voler il n'aurait pas de peine à constater l'impossibilité de la chose, la bonne foi ne suffisant pas à soutenir quelqu'un dans les airs. » *Loc. cit.*, n. 2, p. 201.

Critique du système. — Il ne favorise ni le fidéisme proprement dit, puisqu'il laisse aux simples une préparation rationnelle à la foi, et les motifs de crédibilité qui leur sont propres, surtout l'autorité du curé; ni l'illuminisme, puisqu'il ne suppose pas en eux de révélation nouvelle, mais seulement interprète comme un miracle le phénomène de ferme conviction qui est un fait notoire; et encore Pérez ne dit-il pas que les simples eux-mêmes réfléchissent sur ce phénomène et l'interprètent comme un miracle, s'en servant comme d'un nouveau motif de crédibilité : cette grâce semble donc, d'après lui, opérer en eux, sans qu'ils s'en aperçoivent, *ut quo*, et non pas *ut quod*. Tout au plus dans le cas très rare d'un faux article proposé à leur foi, leur attention serait-elle éveillée par la situation nouvelle de leur esprit, qui ne pourrait croire fermement comme à l'ordinaire. Mais nous ne pouvons admettre la psychologie simpliste par laquelle ce profond métaphysicien, qui n'est pas assez psychologue, prétend prouver son assertion fondamentale. Comme beaucoup d'idéalistes ou d'optimistes même de nos jours et même dans le camp de la libre pensée, Pérez bâtit *a priori* une raison humaine très parfaite dans tous les hommes et à tout âge, laquelle, mise en présence d'une proposition fausse quelle qu'elle soit, ou même d'une proposition vraie mais seulement probable (pour qui en sait critiquer les motifs) signalera fatalement le voisinage ou le danger de l'erreur par l'oscillation de la crainte ou du doute, par une oscillation que ni les circonstances ni la liberté ne pourront jamais empêcher ni maîtriser. Mais un tel instrument de précision dont l'aiguille serait si sensible, et en même temps si intangible dans ses oscillations, l'expérience montre qu'il n'existe pas, surtout dans les esprits peu cultivés. Un ensemble de causes naturelles, vérifiées par des faits innombrables, explique très suffisamment la ferme conviction qu'ont les simples là où les autres douteraient, qu'il s'agisse en réalité d'une vérité ou d'une erreur, et en matière profane aussi bien qu'en matière sacrée : il n'y a donc pas lieu de trouver là aucun miracle avec Pérez. Voir l'énumération de ces causes naturelles à l'art. CROYANCE, t. III, col. 2370-2378. Quand l'explication par les causes naturelles suffit amplement, on n'a pas le droit d'affirmer un miracle ni surtout « le plus grand des miracles, » ni surtout un miracle tellement généralisé, qu'il se renouvellerait tous les jours dans un nombre immense d'enfants et d'adultes, aussi souvent qu'ils croient fermement. Les mêmes considérations montreraient que la grâce, miraculeuse ou non, n'est pas, comme se le figure aujourd'hui tel ou tel auteur catholique, absolument nécessaire pour donner la ferme conviction du fait de la révélation en sorte qu'on ne puisse jamais l'avoir simplement par la nature; ce qui est vrai, c'est que la grâce est parfois nécessaire à la crédibilité, à cause des circonstances, par exemple, si l'enfant est placé entre l'autorité religieuse qui l'instruit et des influences contraires, ce qui se rencontre, hélas ! souvent aujourd'hui, bien moins autrefois. *A un autre titre*, la grâce est toujours et absolument nécessaire comme préparation à l'acte de foi : non pas que la conviction des préambules soit toujours impossible sans elle, mais parce que l'acte de foi est un acte salutaire comme le disent les conciles et par conséquent surnaturel; dans quelle mesure ce titre nouveau réclame-t-il que les actes précédents aient toujours été eux aussi, surnaturels ou l'ouvrage de la grâce, c'est ce que nous examinerons plus loin au sujet de la foi vertu surnaturelle. « En face du vrai, s'il est obscur, » c'est-à-dire s'il n'est pas appuyé de motifs infaillibles, dit Pérez pour prouver son miracle, « on ne peut avoir qu'une opinion, dont le caractère essentiel est de craindre, de douter. » Oui, si l'on a la force d'esprit nécessaire pour réfléchir sur ses motifs, les critiquer à fond, et reconnaître qu'ils ne sont pas infaillibles : mais les simples ne l'ont pas, et leurs motifs, qui ne donneraient à d'autres que l'*opinion*, leur donnent, à eux, *la certitude relative*, pleine de sécurité, du moins pour le moment. Voir col. 225. Si quelqu'un, entêté d'une doctrine qui serait pour d'autres une simple opinion, atteste qu'il n'en doute aucunement, il faut, dit encore Pérez, « refuser de le croire. » Mais ce refus est dur; et la certitude d'entêtement est un fait, reconnu par saint Thomas, que Pérez cherche à suivre fidèlement. Voir CROYANCE, col. 2379.

Plus singulières encore et plus dures sont les conséquences du système à propos de la conviction que peuvent avoir les hérétiques. S'il s'agit d'hérétiques inexcusables, « ils ont certainement quelque doute sur leur religion, dit-il : ils pèchent, par hypothèse: or ils ne pécheraient pas, s'ils ne doutaient pas. » *Loc. cit.*, n. 6, p. 202. Inexact, cela : pour qu'ils soient responsables de leur état, il suffit qu'ils aient douté autrefois et qu'ils aient résisté à la grâce qui les pressait alors de faire une sérieuse enquête : depuis, ils ont pu s'entêter dans leur erreur, avec une véritable fermeté d'adhésion. On ne peut donc conclure d'une manière générale avec Pérez que « les hérétiques de notre temps, qui ont coutume d'attester qu'ils croient leur erreur sans aucun doute, mentent évidemment. » *Loc. cit.*, n. 17, p. 204. S'il s'agit « d'enfants et de femmes de la campagne, croyant simplement comme articles de foi ce que leur enseigne un pasteur hérétique, » le faux avec le vrai, « ils n'éprouvent pas, dit-il, la certitude qu'éprouvent les enfants catholiques..., lesquels voient très bien qu'ils ne peuvent sans péché se laisser écarter de leur foi par aucune persuasion humaine, même venant des hommes les plus savants... Ceci n'arrive à aucun de ceux qui sont élevés dans l'hérésie : car dès qu'ils entendent les catholiques dire le contraire de ce qu'ils croient, ils chancellent, ils commencent à douter... On objectera que des convertis ont affirmé qu'ils avaient d'abord cru de bonne foi les hérétiques qui les instruisaient...

et aussi fermement, qu'ils adhèrent maintenant à la religion catholique... On peut leur concéder qu'ils n'ont pas péché par cette croyance,mais non pas qu'ils aient été alors sans aucun doute, au moins habituel et *en germe*. Car ils n'avaient alors ni l'évidence métaphysique, puisqu'elle est liée à la seule vérité, ni une certitude surnaturelle, puisque Dieu ne peut inspirer comme certaine une chose fausse, ni faire un miracle pour délivrer alors entièrement du doute. » Ils avaient donc au moins un germe de crainte,qui se serait développé s'ils avaient réfléchi. « Et même on peut ajouter comme plus probable que dans celui qui croit une erreur, il intervient nécessairement un doute *actuel*, au moins léger. » *Loc. cit.*, n. 8-10, p. 202, 203. Toujours l'instrument de précision cher encore aujourd'hui à plus d'un philosophe catholique ! Et notons la théorie faussement supposée, que « l'évidence métaphysique » est indispensable pour avoir la fermeté d'adhésion, à moins de recourir au surnaturel et au miracle. Voir col. 217 sq. Pérez conclut qu'il ne faut pas facilement les excuser de péché, n. 14, p. 204, et qu'il ne faut pas ajouter foi à ces convertis, quand ils disent qu'ils ont cru aux hérétiques avec une adhésion aussi ferme, du côté de l'intelligence, que celle qu'ils éprouvent maintenant. *Loc. cit.*, n. 11, p. 203. A tout cela voici la réponse d'un autre théologien espagnol, mais celui-ci connaissant mieux les hérétiques, parce qu'il enseignait à Prague, à la même époque : « Je réponds que cet auteur (Pérez, sans le nommer), qui, peut-être, n'a jamais traité avec un hérétique, montre bien peu d'expérience sur ce point... Les hérétiques sont aussi attachés à leur croyance, avec une erreur parfois invincible, ils chancellent aussi peu, souvent même ils doutent moins de leurs erreurs que les catholiques de la vérité. Dire que les convertis, quand ils attestent avoir cru jadis à l'hérésie avec la même fermeté, mentent ou s'illusionnent, c'est une affirmation bien hardie et qui étonne : quel meilleur témoignage pouvons-nous avoir que le leur sur l'état d'âme où ils étaient?... Et quand même, à la première discussion avec des catholiques, les hérétiques vacilleraient dans leur croyance, il ne s'ensuivrait pas qu'ils n'aient pas eu auparavant un acte de croyance ferme, mais seulement qu'ils n'y ont pas persévéré » (la persévérance étant une autre question, à traiter ailleurs). Arriaga, *Disput. theologicæ*, Anvers, 1649, t. v, dist. I, n. 41, p. 12. Ajoutons que le système de Pérez, s'il était généralement admis, pourrait servir à garantir toutes les erreurs. Puisque c'est un fait, que dans toute religion les enfants et les simples croient fermement sur la parole de leurs éducateurs, des ministres hérétiques, mahométans ou païens pourraient leur dire, en abusant de ce fait même : « Vous croyez nos mystérieuses doctrines sans aucun doute, c'est un miracle et Dieu ne peut faire le miracle qu'en faveur de la vérité. »

Objections de Pérez. — « Si vous supposez que (les hérétiques de bonne foi) adhèrent à leurs erreurs tout comme nous aux articles vraiment révélés, ils feront un péché en allant écouter le prédicateur catholique et en doutant de leur secte. » *Loc. cit.*, n. 11, p. 203. — *Réponse.* — Oui, il *peut se faire* que d'abord ils pèchent en cela, surtout si ceux qui les instruisent (ce qui n'arrive pas toujours dans le protestantisme, à cause du libre examen) leur ont défendu d'écouter les catholiques, et de douter : on pèche en résistant à sa conscience invinciblement erronée. — « Mais alors, ils doivent confesser qu'ils ont péché en se convertissant, qu'ils ont mal fait de se convertir : et pourtant ils voient clairement le contraire. » *Loc. cit.* — *Réponse.* — En étudiant davantage la question religieuse, et la grâce aidant, vient un moment où leur erreur n'est plus invincible, où ils reconnaissent qu'il est permis et même commandé d'en sortir. On en dirait autant du catholique à qui son curé aurait enseigné un faux article de foi, il finirait par voir que la doctrine de l'Église est différente, et qu'après tout le témoignage de son curé n'a de valeur qu'autant qu'il représente l'Église. Il faut donc, pour le converti, distinguer deux temps : ses premiers doutes *ont pu* être une faute contre la conscience, mais des doutes ultérieurs, et la conversion qui s'en est suivie, ont été des actes de vertu et de prudence et leur apparaissent définitivement comme tels. — « Vous voulez donc accorder à un ignorant, persuadé par un ministre hérétique, la même sécurité, la même fermeté que saint Paul admire et loue dans Abraham. » *Loc. cit.*, n. 23, p. 205. — *Réponse.* — L'ignorant, même catholique, n'a pas un degré très haut de perfection dans la fermeté; sa sécurité n'a pas autant de mérite (bien qu'elle suffise à l'acte de foi), parce qu'il ne voit pas les difficultés, que d'autres verraient. Ce que saint Paul fait ressortir dans la fermeté extraordinaire de la foi d'Abraham, c'est précisément qu'il a résisté aux difficultés et aux raisons de douter qui s'offraient à lui très vivement, puisqu'il s'agissait d'un fait personnel, absolument opposé aux lois de la nature, fait qu'il était depuis longtemps habitué à considérer comme impossible, et que tout à coup Dieu lui annonçait. Rom., iv, 18-21. — Enfin, une objection philosophique se devine au fond de la pensée de Pérez, quoiqu'il ne l'exprime pas clairement : c'est que l'on compromet la valeur de la raison humaine pour atteindre le vrai, la valeur de la certitude humaine en général, si l'on admet que notre raison peut se comporter de même, avoir la même adhésion ferme, en face du vrai et en face du faux : et cette idée, on la retrouverait encore aujourd'hui chez plusieurs. — *Réponse.* — De ce que la raison, dans certaines conditions défectueuses et dans des jugements dont les motifs ne sont pas contrôlés (comme c'est le cas des simples), adhère au faux comme au vrai, cela ne l'empêche pas de pouvoir, dans de meilleures conditions, atteindre le vrai avec une évidence contrôlée, avec des motifs que l'on examine et dont on reconnaît la valeur infaillible. De ce que la raison humaine est faillible *per accidens*, comme disent nos philosophes, cela ne l'empêche pas d'avoir normalement, *per se*, une certaine infaillibilité dans la possession du vrai. La certitude humaine n'est donc pas en danger d'une manière générale, quoique la raison éprouve des accidents et des imperfections que Pérez ne voulait pas reconnaître, de peur de tout ébranler.

2. *Système de Pallavicini.* — Il réfute d'abord son prédécesseur Pérez, par cette raison entre autres : La crédibilité doit précéder la volonté de croire, et la foi. Or, la grâce dont parle Pérez ne les précède pas, elle ne s'exerce qu'au moment précis de l'acte de foi, au moment où l'on arrive à croire fermement le mystère proposé; c'est alors seulement que se ferait le discernement du vrai et du faux article, que l'enfant a tous deux essayé de croire, sur la parole du curé qui les a dits tous deux révélés. Cette grâce miraculeuse ne peut donc servir comme motif de crédibilité, comme preuve du fait de la révélation, avant la foi : elle arrive trop tard. — A quoi Pérez aurait pu répondre qu'il n'entendait pas faire de cette grâce miraculeuse un nouveau motif de crédibilité : que par elle il voulait seulement obtenir de fait l'adhésion infaillible et ferme que ne pouvaient obtenir des motifs de crédibilité purement relatifs, et manquant d'infaillibilité; et qu'il expliquait ainsi la différence d'adhésion au vrai et au faux article, différence qui lui semblait nécessaire pour sauver la valeur de la raison et de la certitude en général. — Mais cet argument de Pallavicini nous fait bien voir son idée à lui : il veut, lui, par une grâce miraculeuse, ajouter aux preuves du fait de la

révélation, trop imparfaites, qu'ont naturellement les enfants et les simples, et leur donner ainsi, avant la foi, un jugement infaillible sur ce fait; il veut que la grâce intervienne *ut quod*, et non pas seulement *ut quo*. Il met donc dans l'esprit, avant la foi, un phénomène surhumain, reconnaissable comme un miracle, et comme une voix intérieure dont on peut dire : *Nec vox hominem sonat*. Pallavicini, *Assertiones theologicæ*, Rome, 1649, t. III, *De fide, spe et caritate*, c. IV, n. 64 sq. Des disciples de Pallavicini expliquaient de la manière suivante la pensée du maître, au rapport de Haunold : une illumination intérieure se fait dans l'âme de l'enfant ou de l'ignorant; attirant l'attention sur elle-même, elle se présente ainsi : « Je suis la voix de Dieu, inimitable à la nature, et je te certifie que celui qui t'instruit te dit maintenant la vérité. » Ce miracle interne leur servirait de preuve et les amènerait avant la foi à la certitude absolue et infaillible du fait de la révélation. Voir Haunold, *Theologia speculativa*, Ingolstadt, 1670, l. III, n. 194, p. 361.

Critique. — Donnant à tous les simples, comme motif de crédibilité, un miracle interne qui attire leur réflexion et sur lequel s'exerce leur raison, et qui est bien de nature à produire la certitude du fait de la révélation, ce système évite absolument le fidéisme. Mais *a*) il imagine un miracle qui, ainsi généralisé, est contraire à l'expérience : car la multitude des fidèles ne s'en aperçoit pas, et ne recourt jamais à ce motif de crédibilité quand on leur demande pourquoi ils croient, comment ils savent avec certitude que Dieu a révélé. Dira-t-on qu'ils ont oublié ce phénomène extraordinaire qui s'est passé en eux? Mais alors à quoi leur sert-il pour appuyer leur foi, pour discerner la vraie de la fausse révélation? Comment peut-il fonder pour eux l'obligation permanente de croire? D'ailleurs on n'oublie pas ainsi le merveilleux; et quand quelques-uns pourraient l'oublier, comment se fait-il qu'ici, sur un si grand nombre, *tous* aient perdu la mémoire même confuse du miracle constaté par eux? — *b*) Malgré son désir, Pallavicini ne s'éloigne pas assez de l'*illuminisme* de certaines sectes protestantes, et du funeste individualisme qui en est la conséquence. Son *discerniculum* est une sorte de révélation immédiate donnée à tous les simples. Si cette expérience religieuse suffit à discerner infailliblement et surnaturellement la vraie révélation, elle tend à rendre inutile le magistère extérieur de l'Église. Direz-vous par hasard que les enfants et les simples ne doivent pas ajouter foi à cette voix intérieure, mais la mettre en quarantaine tant qu'ils ne l'ont pas fait contrôler par les supérieurs ecclésiastiques. Mais vous devez avouer qu'ils ne le font pas; et puis cela leur ferait perdre les avantages que vous cherchez pour eux, les priverait de la foi pour un certain temps, et ne ferait que compliquer le problème au lieu de le simplifier. Direz-vous plutôt qu'ils croient et doivent croire sur-le-champ à cette voix, la reconnaissant comme la voix infaillible de Dieu? Mais alors à quoi sert l'infaillibilité de l'Église, puisqu'ils ont un charisme bien plus à leur portée, et au moins égal en valeur, l'Église enseignante n'ayant pas une « voix intérieure » comme eux, mais une assistance divine qui ne la dispense pas d'un pénible travail théologique pour arriver à se convaincre qu'une proposition est vraiment révélée? On ne voit même pas pourquoi ils auraient besoin de catéchiste; n'est-ce pas assez qu'ils lisent l'Écriture, la parole de Dieu qui vaut bien celle du curé, et qu'ils soient illuminés intérieurement sur son vrai sens qui est l'objet de notre foi, comme le voulaient les premiers protestants? — *c*) Ce système ne s'accorde pas avec la pratique de l'Église. S'il était vrai, pourquoi ne leur permettrait-on pas de corriger leur curé s'il se trompe? Pourquoi, dans les conciles, au lieu de discuter longuement pour savoir si telle proposition est révélée ou non, ne ferait-on pas venir un enfant ou un fidèle ignorant, qui trancherait immédiatement la question avec son *discerniculum*? Pourquoi promouvoir et propager la science théologique, funeste puisqu'elle ferait perdre à qui l'étudie le charisme précieux qu'il avait dans son ignorance première?

3. *Système d'Esparza*. — Il réfute la conception de Pallavicini, montrant surtout combien elle se rapproche des erreurs de l'illuminisme protestant, et tend à rendre inutile le magistère de l'Église et à rabaisser le pasteur au-dessous des simples fidèles et des enfants mêmes. Il cherchera donc, lui, un « *discerniculum* de la vraie et de la fausse révélation » qui soit plutôt dans le curé que dans ses simples auditeurs et où les seconds soient complètement dépendants du premier. Dans l'ordre naturel, dit-il, la parole de quelqu'un nous fait connaître sa pensée, dont elle est comme le substitut et l'équivalent, et ainsi nous pénétrons dans cette pensée, du moins si nous sommes suffisamment disposés par la nature. Dans l'ordre surnaturel, qui répond harmonieusement à l'ordre naturel, il doit se passer quelque chose de semblable : une parole surnaturelle doit nous faire pénétrer dans la pensée surnaturelle dont elle émane, du moins si nous sommes suffisamment préparés à cela par l'action intérieure de la grâce. Or le prêtre qui croit intérieurement une vérité révélée a par lui-même une pensée surnaturelle, c'est cet acte de foi; quand il communique cette vérité à ses fidèles, alors de sa pensée surnaturelle émane une parole que l'on peut appeler surnaturelle aussi : en effet, quand un ministre de l'Église a mission de Dieu pour transmettre la révélation, sa parole a, du fait de cette mission, une sorte de surnaturalité extrinsèque et *quoad modum*, comme disent les théologiens, et peut ainsi nous introduire dans sa pensée, dans sa foi surnaturelle dont elle est comme l'équivalent et le véhicule. Et puisque toute foi surnaturelle, en tant que surnaturelle, est infaillible (voir plus loin, au sujet de la foi, vertu surnaturelle), en conséquence, si l'on saisit sur le vif une âme de prêtre croyant surnaturellement à telle proposition comme à un article révélé, on a un critère infaillible de la vérité de cet article, et du fait qu'il est révélé. Le contraire se passerait dans le cas exceptionnel où le curé enseignerait comme révélé un article faux : alors ni sa foi intérieure à cet article, ni la proposition extérieure qu'il en fait sans véritable mission sur ce point, ne peuvent être surnaturelles; l'âme disposée par la grâce percevra cette différence, sentira qu'ici manque le surnaturel et par conséquent l'infaillible, et sera ainsi avertie de ne pas croire l'article faux. Cette explication, conclut son auteur, concilie tout : elle fait une large part à l'*interior instinctus* dont parle saint Thomas et qu'invoquait Pallavicini; d'un autre côté, elle ferme la porte à cet instinct purement intérieur et personnel des hérétiques, trop indépendant de la proposition extérieure des mystères et de l'Église règle de foi. *Cursus theologicus*, Lyon, 1685, t. I, l. VI, q. XXII, a. 13, 14, p. 622.

Critique. — S'il évite le fidéisme et diminue un peu les dangers de l'illuminisme, ce système, bien plus compliqué dans son échafaudage qu'il ne paraît à première vue, suppose, sans chercher à l'établir, plus d'un fondement ruineux. Il part de l'ordre naturel et proclame, non sans exagération, qu'il est de l'essence de la parole de nous faire pénétrer dans la pensée de celui qui parle, qu'elle en est l'équivalent. Or la parole ne manifeste pas essentiellement par elle-même les déterminations concrètes les plus importantes de la pensée : par exemple, si l'affirmation exprimée existe réellement dans celui qui parle, ou s'il feint de l'avoir, en un mot, s'il est véridique ou menteur; et dans le cas

où il dit ce qu'il pense, si cette affirmation est chez lui certaine ou accompagnée d'un certain doute. Puisqu'il en est ainsi, comment prouver que la parole doit manifester cette autre détermination bien plus mystérieuse de la pensée, à savoir, si elle est ou non produite avec la coopération de la grâce invisible, si elle est surnaturelle ou naturelle? Comment prouver que la parole du prêtre, enseignant tour à tour un mystère vraiment révélé et un mystère qui ne l'est pas, doit par elle-même faire connaître à ses auditeurs que, dans le premier cas, il accomplit sa mission, et que, dans le second, il ne l'accomplit pas? Comment prouver que sa parole leur apparaîtra, dans le premier cas comme extrinsèquement surnaturelle et rattachée à un acte de foi intrinsèquement surnaturel et infaillible, dans le second cas comme purement naturelle et rattachée à une pensée purement naturelle et faillible? Du reste, la foi est surnaturelle *quoad substantiam* : le surnaturel *quoad modum* des charismes, et le surnaturel *quoad substantiam*, lié par essence avec la grâce sanctifiante et la déification, sont d'ordre essentiellement différent; donc une parole qui n'est surnaturelle que *quoad modum* n'est pas apte à nous révéler une pensée surnaturelle *quoad substantiam* : elle ne répond pas à l'acte de foi dans le même ordre, comme la parole répond à la pensée dans l'ordre naturel qui a servi de point de départ. La même erreur est fréquente aujourd'hui : on parle beaucoup de surnaturel, mais on abuse du vague de ce mot très général, et sous ce nom on traite semblablement des choses fort différentes, appliquant à toutes les espèces de surnaturel certaines propriétés qui ne conviennent qu'à une seule. — Ainsi le système croule par la base; mais de plus, l'expérience le dément : les fidèles, même avec la grâce qui les aide, n'atteignent pas la foi intime de leur pasteur. Il peut faire exactement le catéchisme en n'ayant pas la foi; regardent-ils alors les vrais dogmes comme faussement révélés? Non; tout se passe dans leur instruction comme s'il avait la foi; ils n'ont donc pas le don de découvrir immédiatement et infailliblement dans sa parole même s'il a ou s'il n'a pas la foi; on ne pénètre pas ainsi dans la vie intime des autres. Ils seraient d'ailleurs bien embarrassés de saisir, même dans la plus vague des conceptions, la différence qu'il y a entre un acte naturel et un acte surnaturel, entre un acte fait par la nature laissé à sa seule activité, et un acte fait par la nature élevée; ces questions trop ardues les dépassent. Enfin, si le curé présentait de bonne foi comme révélée une vérité qui ne l'est pas, il ne s'apercevrait pas lui-même qu'il agit autrement que dans les cas ordinaires, il penserait agir en vertu de sa mission, et il croirait pouvoir faire là-dessus un acte de foi divine, et rien ne lui indiquerait que son acte de foi n'est pas alors intrinsèquement surnaturel : et vous voulez qu'un enfant, qu'une bonne femme en voient plus long que lui sur ses actes à lui? Vous voulez leur donner un esprit prophétique qui pénètre le secret des cœurs? Que d'inconvénients à répandre d'une manière générale ce don miraculeux sur les ignorants et les simples! Aussi Dieu ne l'a-t-il pas fait.

Conclusion. — Trois théologiens, d'une grande ingéniosité, se sont mis l'esprit à la torture pour trouver une suppléance surnaturelle qui puisse donner un caractère d'*infaillibilité*, et d'infaillibilité reconnaissable expérimentalement, à la connaissance que les simples ont du fait de la révélation, antérieurement à la foi. Chacun d'eux a détruit par de bonnes raisons l'œuvre de son prédécesseur, mais nul d'entre eux n'est arrivé à proposer quelque chose d'acceptable. Aussi la masse des théologiens ne les a pas suivis, et, instruite par l'insuccès de leurs tentatives, s'est attachée de plus en plus à ces deux principes : *a*) une certitude relative et *non infaillible* de certains préambules de la foi suffit aux simples, en sorte que ni leurs motifs naturels de crédibilité, ni même la suppléance de la grâce ne doivent leur en donner avant la foi une certitude meilleure; *b*) la grâce qui aide la crédibilité n'est pas en général une révélation proprement dite, ni un miracle que l'on puisse constater; elle ne tombe pas sous l'expérience, du moins en tant que surnaturelle, et certainement surnaturelle; elle n'agit pas *ut quod*, à la façon d'un *objet*, dont la surnaturalité perçue fournirait un nouveau motif de crédibilité, infaillible celui-là. La réfutation la plus détaillée de ces systèmes se trouve chez Haunold, *loc. cit.* Muniessa l'abrège, *De providentia Dei, de fide divina*, Saragosse, 1700, disp. V, n. 109 sq., p. 489 sq. Kilber est encore plus bref, dans *Theol. Wirceburgensis*, t. IV, n. 178, 179, ou dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 545, 548-551.

3° *Système de la suggestion divine.* — Les anciens théologiens qui le soutiennent appellent cette grâce *species suasivæ*, ou *illustratio suasiva*, ou *apprehensio suasiva*. Voir, par exemple, Gormaz, qui en cite plusieurs autres, et discute amplement la question. *Cursus theologicus*, Augsbourg, 1707, t. I, *De fide*, n. 464 sq., p. 743 sq. Nous traduisons leurs appellations un peu vagues par le mot de « suggestion », parce qu'il nous paraît rendre assez bien leur pensée, si l'on prend ce mot au sens précis et très connu qu'il a acquis de nos jours, depuis la découverte de l'hypnotisme et l'étude des phénomènes qui s'y rattachent de près ou de loin. Celui qui en « suggestionne » un autre lui fait faire à son gré des jugements et des actes divers; nous ne nous occupons ici que des jugements.

Disons tout d'abord qu'il ne peut pas être ici question d'une « suggestion » telle que, sans aucun motif intellectuel, sans aucune preuve, par un entraînement purement aveugle et purement instinctif, l'homme arrive à affirmer une proposition qui a besoin de preuve, comme le fait de la révélation. Une telle intervention divine supprimerait l'exercice de la raison conduisant à la foi, c'est-à-dire qu'elle introduirait le *fidéisme* déjà rejeté. Voir col. 174 sq. Le concile du Vatican écarte une foi aussi déraisonnable : Dieu, dit-il, a donné des preuves du fait de la révélation, *ut fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset. Licet fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus*, dit-il encore. Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1790, 1791. Enfin Dieu dans sa sagesse conduit les êtres conformément à leur nature, que le surnaturel ne détruit pas, mais perfectionne : or la nature et l'état normal de notre intelligence est de ne pouvoir affirmer sans aucun motif intellectuel. Voir CROYANCE, t. III, col. 2371, 2372. Il faut donc supposer d'abord un motif de crédibilité, sur lequel s'exerce la raison, mais un motif qui n'obtienne pas une ferme et complète conviction, soit défaut réel de valeur intrinsèque, soit inhabileté du sujet à saisir pleinement cette preuve, soit concours de circonstances difficiles et troublantes. La grâce viendrait alors non pas ajouter un nouveau motif, mais simplement ajouter à celui-ci une *force persuasive* (d'où le mot d'*illustratio suasiva*); elle agirait *ut quo*, sans même que l'on s'en rendît compte, de manière à provoquer l'assentiment ferme, au moins avec une coopération de la volonté bien disposée.

Quand même un homme ne pourrait pas en persuader un autre de cette manière, disent les défenseurs du système, s'ensuit-il que Dieu ne le puisse, lui dont la puissance atteint à fond les facultés qu'il a créées? D'ailleurs, l'homme lui-même, sans ajouter un nouvel argument pour l'esprit, en faisant appel aux sensations, au sentiment, à l'âme tout entière, peut renforcer la preuve rationnelle. « La même preuve, dit Mayr, qui, proposée languissamment par un mauvais avocat, ne fait pas d'impression, en fera une très

grande, si elle est présentée par un Cicéron ou un Démosthène avec art et passion; l'art de la parole excelle à proposer les motifs d'une manière persuasive. » *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1732, t. I, tr. VII, n. 501. p. 150. Et très souvent, au barreau, à la tribune, les orateurs n'ont qu'un argument probable à faire valoir. La grâce ne pourra-t-elle pas *a fortiori* ce que peut l'éloquence naturelle; surtout, si en même temps elle détourne l'esprit des difficultés et des arguments contraires, ce qui évidemment ne dépasse pas son pouvoir? Dira-t-on que cette habileté est malséante à l'action divine? Non, si elle a une fin digne de Dieu, s'il s'agit par exemple de venir au secours d'un faible qui ne peut se défendre contre d'odieux sophismes, de l'amener malgré tout à la foi qui sauve, ou de lui maintenir la sécurité et le bonheur de sa foi. Cf. Mayr, *loc. cit.*, n. 500. Un autre théologien du même temps, Ulloa, allègue pareillement en faveur du système la puissance d'un orateur humain, *Theologia scholastica*, Augsbourg, 1719, t. III, n. 107, p. 119. « Bien des gens, ajoute-t-il, s'imaginent que toute manière possible d'amener l'intelligence à l'assentiment doit se réduire aux seuls arguments, au seul tapage des raisons objectives. Il n'en est rien. Sans apporter d'arguments distincts de la vérité qui a besoin de preuve, on peut la persuader simplement, par exemple, en l'expliquant... On apportera de bonnes comparaisons (qui ne sont pas des raisons, mais) qui la feront comprendre : souvent, parce que nous commençons à comprendre ce qu'on veut nous dire, il nous arrive de l'admettre comme vrai. » Le sentiment agit aussi : « Parce qu'un événement nous est odieux ou agréable, nous en avons parfois le pressentiment. » *Loc. cit.*, n. 109, p. 120. Pourquoi donc ne pas reconnaître une semblable influence à la grâce? Pendant que le catéchiste, le prédicateur, ou le bon livre agit au dehors, « Dieu renforce au dedans ces moyens extérieurs, en imprimant dans l'âme une vive lumière, ou une tendre dévotion, ou les deux à la fois, ou une haute estime, même sans douceur spéciale, ou une grande horreur de toute contradiction. » *Loc. cit.*

Critique du système. — *a*) *La possibilité* d'une telle grâce ne paraît pas niable. Si un grand orateur — non pas peut-être quand il s'adresse à des esprits critiques et défiants, habitués à disséquer l'éloquence et qui ne sont pas pour elle de « bons sujets » à expérimentation — mais quand il agit sur les foules, a la puissance de les persuader malgré l'imperfection de ses preuves, et d'ajouter du poids à ses raisons par des forces prises en dehors de la sphère de la raison, par la vibration d'une voix sympathique et l'énergie du geste, par la fascination du regard, par la force d'affirmation qui, éveillant l'instinct d'imitation, devient contagieuse, en un mot par un véritable phénomène de « suggestion », Dieu ne doit-il pas avoir dans les trésors de sa toute-puissance, sous une forme très supérieure, des moyens analogues d'influencer l'âme et de la persuader? On ne peut nier par ailleurs la convenance de leur emploi. Il est vrai qu'on a attaqué l'éloquence elle-même en disant qu'il serait plus digne, plus sincère d'exposer sèchement ses raisons : mais tant que les hommes, et surtout les simples, seront des êtres de passion et non pas de purs cerveaux, c'est faire tort à la vérité que de ne pas se servir, pour la défendre, de sensations et de sentiments bons en eux-mêmes, de n'opposer aucun entraînement instinctif, aucune impulsion du cœur, aux entraînements multiples qui, si souvent, favorisent le faux, et de ne pas savoir les combattre sur leur propre terrain. Ne soyons pas trop fiers, d'ailleurs, de la dignité de notre raison, si singulièrement liée à la matière : « Parmi les substances intellectuelles, dit saint Thomas, les âmes humaines sont les plus infimes. » *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXIX, a. 1. Et comme acte intellectuel de l'homme, l'acte de foi, quoique surnaturel, reste imparfait; aussi la foi cessera-t-elle au ciel pour faire place à la claire vue. Pourquoi donc s'étonner de trouver, dans le vestibule de la foi, une préparation rationnelle qui se ressente de l'imperfection de notre intelligence? Enfin, parmi tous les actes de foi, ceux dont la préparation rationnelle est nécessairement la plus médiocre se rencontrent chez les simples, chez les enfants; faut-il se scandaliser si Dieu adapte son action bienfaisante à la faiblesse de leur esprit, et les traite dans l'ordre surnaturel comme ceux qui les instruisent, qui les élèvent, qui les intéressent, qui les émeuvent, les traitent dans l'ordre naturel? Voir CROYANCE, t. III, col. 2376.

b) Quant à l'*existence* et à l'*universalité* d'une telle grâce, on ne doit pas la supposer dans *tous* les chrétiens et dans *tous* leurs actes de foi, en sorte qu'il y ait *toujours insuffisance* des motifs rationnels à produire un assentiment ferme, et *toujours suppléance surnaturelle* au moyen de cette suggestion divine. — Ce serait faire tort à la valeur de l'apologétique chrétienne et catholique, chez ceux à qui elle est familière; personne alors ne pourrait plus rendre raison de notre foi. Ce serait contredire le concile du Vatican, qui nous parle de « signes très certains de la révélation, » de « notes manifestes de l'institution divine de l'Église, » c. III, Denzinger, n. 1790, 1793 : il faut donc bien que ces signes soient manifestes au moins pour quelques-uns, et suffisent à les faire adhérer fermement au fait de la révélation, du moins en supposant chez eux des bonnes dispositions morales qui peuvent demander, elles aussi, la grâce, mais une autre espèce de grâce qui aide la volonté. Même chez les enfants et les simples, *souvent* les causes naturelles, comme nous l'avons dit à propos du système de Pérez, voir col. 248, suffisent amplement à expliquer la fermeté de leur assentiment aux préambules de la foi, et alors pourquoi demander inutilement cette suppléance surnaturelle? Ils croient fermement au fait de la révélation, comme ils croient fermement aux autres faits historiques qu'on leur enseigne; et qu'on ne dise pas que les faits miraculeux ou les mystères sont pour eux plus difficiles à admettre : l'enfance va d'instinct au merveilleux, et admet aisément, sur le témoignage de ses éducateurs, même l'invraisemblable. Réservons donc cette suggestion divine, comme une explication plausible, aux cas difficiles et critiques où elle est en quelque sorte nécessaire, ou du moins utile. — Quelques-uns des défenseurs de cette « illustration suasive », trop soucieux d'agrandir son rôle, l'identifient avec la grâce prévenante sans laquelle nul ne peut faire l'acte de foi salutaire, d'après les Pères et le concile de Trente. Sess. VI, can. 3, Denzinger, n. 813. Ainsi fait Ulloa, *loc. cit.*, n. 86, p. 111; n. 87, p. 112; cf. p. 114, 117, 118. Si cette identification était juste, le rôle de cette suggestion divine serait universel comme celui de la grâce prévenante. Mais ils ont tort : cette suggestion de la grâce, qui vient renforcer des motifs insuffisants au lieu de laisser les causes secondes suivre leur cours ordinaire, appartient par là même à ce que les théologiens appellent le surnaturel *quoad modum*; l'assentiment ferme qu'avec son appui donnera l'esprit au fait de la révélation, ne différera pas en lui-même, *quoad substantiam*, d'une croyance ferme quelconque, il aura seulement été produit, en partie, d'une *manière extraordinaire* et en quelque sorte miraculeuse. Au contraire, la grâce prévenante demandée par les conciles avant tout acte de foi salutaire implique un acte essentiellement différent des actes naturels, appartenant à l'ordre des vertus infuses, de la grâce sanctifiante, de la déification; c'est une autre espèce de surnaturel, le surnaturel *quoad substantiam*, le surnaturel déiforme. Il n'y a donc pas d'identification pos-

sible. Voir Grâce, Surnaturel et ce que nous dirons de la foi comme vertu surnaturelle.

4° *Système de la double crédibilité.* — 1. *Exposé.* — Quelques théologiens de nos jours se sont posé à leur tour le problème de la grâce dans la crédibilité : ainsi le P. Gardeil. Partant de la distinction fondamentale que nous avons déjà signalée, il décrit bien les deux manières d'agir de la grâce, *ut quo*, et *ut quod.* Tantôt les « suppléances surnaturelles » n'ont qu'une sorte d'influence « motrice » écartant les obstacles, favorisant l'adhésion, elles n'agissent pas comme des *objets* présentés à l'esprit : tantôt, au contraire, elles peuvent être remarquées et par la réflexion « transformées en arguments à l'appui de l'existence du témoignage divin, » et devenir ainsi motifs de crédibilité. Voir Crédibilité, t. iii, col. 2202; et pour plus de développement, *La crédibilité et l'apologétique,* 2ᵉ édit., 1912, Appendice B, p. 318-320. L'auteur admet en termes équivalents la possibilité de ces suppléances que nous avons nommées la suggestion divine et le miracle interne servant de motif de crédibilité; il affirme « que nous ne pouvons ni ne devons limiter l'action divine; que Dieu peut incliner une intelligence à adhérer en toute vérité à une proposition qui ne lui est que très insuffisamment justifiée, rationnellement parlant; que, par la lumière et l'inspiration de sa grâce, il peut même suppléer totalement la crédibilité rationnelle. » *La crédibilité et l'apologétique,* p. 325. Notons que, dans ce dernier cas, c'est plutôt la crédibilité « ordinaire » que la crédibilité « rationnelle » qui est suppléée, car la *raison* se retrouve toujours, avant la foi, dans l'examen de ce miracle interne qui lui sert de motif. Le P. Gardeil reconnaît que ce cas du miracle interne n'est pas le cas normal; mais « pourvu que l'on n'érige pas en critère normal et universel de la révélation ces suppléances totales, ce qui serait tomber dans les erreurs protestantes, rien ne défend à ceux en qui Dieu intervient de cette façon de se servir des convictions que Dieu leur met au cœur pour leur usage individuel. » *Revue pratique d'apologétique,* 1908, t. vii, p. 199.

De ces principes incontestables, le P. Gardeil passe à une théorie qu'il regarde comme génératrice de tout le reste de son livre, *Revue pratique d'apologétique, loc. cit.,* p. 272, et qu'il est d'autant plus important d'examiner, qu'elle se réfère au cas normal, à la crédibilité de tout le monde, ignorants et même savants. Prenons un homme à qui l'on vient de démontrer le fait du témoignage divin par les meilleurs motifs de crédibilité, qu'il est tout à fait capable de saisir : convaincu, du reste, et non moins raisonnablement, de la véracité divine, et de l'obligation qu'il y a de croire très fermement quand Dieu témoigne, même en des matières obscures et mystérieuses, il conclut, en face de tous ces préambules, non seulement : *credibile est,* mais encore : *credendum est.* Toutefois, affirme notre auteur, il ne peut prononcer le *credendum* que d'une manière conditionnelle : *si possibile est* (*credere*), *credendum est.* Voir *La crédibilité et l'apologétique,* 2ᵉ édit., Appendice C, p. 329. Pourquoi cette condition, *si possibile est?* La première édition l'expliquait davantage : « S'il s'agissait d'un acte de foi humaine, procédant des seules forces de la nature, il serait exigible aussitôt, les garanties morales ayant la certitude nécessaire pour autoriser le passage du *credibile* au *credendum.* » Mais comme il s'agit d'un acte de foi divine, c'est-à-dire surnaturelle, produit de la nature *élevée* par la grâce, tout reste subordonné à la possibilité de cette élévation, « à la possibilité pour une nature humaine d'émettre l'acte de foi divine, » possibilité sur laquelle la simple raison n'est pas suffisamment renseignée, parce qu'il s'agit là d'un mystère de la grâce. « Il y a donc de l'inachevé dans le jugement pratique... Je ne saurais dire, sans restriction du moins, *credendum est...* Pour que l'homme puisse prononcer catégoriquement le *credendum est...* l'intervention surnaturelle de la cause divine est nécessaire. » *La crédibilité,* 1ʳᵉ édit., p. 20, 21. Il faut donc nécessairement distinguer du premier *credendum,* qui ne peut que rester en suspens, un second *credendum,* qui seul est catégorique; et il faut une grâce spéciale pour faire passer du premier au second. Le premier de ces jugements pratiques exprime la « crédibilité rationnelle », celle qui regarde l'intelligence laissée à elle-même; le second exprime la « crédibilité surnaturelle », celle qui regarde l'intelligence élevée, « l'intelligence enrichie, ou en voie d'être enrichie, de la vertu de foi surnaturelle. » Voir Crédibilité, col. 2210. On voit que le P. Gardeil ne se propose pas d'expliquer en détail le secours que la grâce donne ou peut donner aux jugements *spéculatifs* qui précèdent la foi, et particulièrement au jugement sur le fait de la révélation, surtout quand il s'agit des simples. Il concentre sa principale attention sur le jugement *pratique, credendum est* : c'est seulement celui-ci qu'il croit nécessaire de *dédoubler*; et c'est en ce point que consiste l'originalité du système, et qu'il diffère de tous ceux que nous avons précédemment exposés.

2. *Critique.* — *a*) Ce dédoublement de la crédibilité paraît introduire une complication qui contredit la simplicité des faits. Voyons ce qui se passe. Quand un infidèle, aidé par la grâce, est convaincu *rationnellement* des préambules de la foi et que sa volonté ne fait pas d'obstacle, il dit catégoriquement du premier coup : *credendum est,* sans aucune restriction ni condition. Il ignore la vertu infuse ou la surnaturalité *quoad substantiam* de l'acte de foi, et les missionnaires ou catéchistes n'ont pas coutume de l'en instruire : il lui suffit de savoir vaguement, comme aux premiers siècles de l'Église, qu'il faut un secours de la grâce pour arriver à l'acte de foi, et que ce secours ne lui est pas refusé. Il n'a pas la moindre idée de deux jugements pratiques de crédibilité à faire l'un après l'autre, l'un rationnel, l'autre surnaturel, l'un conditionnel, l'autre catégorique. — *b*) Les Pères n'expliquaient pas davantage aux fidèles de leur temps l'élévation de la nature à faire un acte surnaturel, ce mystère de la grâce dont la raison ne voit pas l'impossibilité, mais ne voit pas non plus la possibilité, et qui doit la faire hésiter au moment de dire : *credendum est.* Au contraire, ils se contentaient de comparer l'acte de foi divine à l'acte naturel par lequel nous croyons tous un grave témoignage humain, sauf le surplus de fermeté que mérite naturellement le témoin hors ligne qu'est Dieu. Voir col. 110 sq. Ils supposent donc que Dieu mettra dans l'acte la surnaturalité nécessaire sans que l'homme ait besoin de s'en préoccuper, ni d'en être averti par une illumination spéciale, ni d'y proportionner son jugement de crédibilité. — *c*) Saint Thomas suppose que les motifs rationnels de crédibilité font voir le *credendum* du premier coup, et *sans aucune condition ni réserve,* quand il dit : *Non crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi. Sum. theol.,* IIᵃ IIᵉ, q. i, a. 4, ad 2ᵘᵐ. Le P. Gardeil cherche à expliquer ce *credenda* au sens impropre d'une aptitude *seulement éloignée* de la chose à être crue : et cela sous prétexte que les mystères de la foi sont, dans le contexte, considérés seulement *in generali, scilicet sub communicatione credibilis. La crédibilité et l'apologétique,* 2ᵉ édit., p. 55. Mais c'est une propriété commune à *tout* jugement de « crédibilité », qu'il ne pénètre pas dans le fond de la vérité du mystère ni dans sa démonstration intrinsèque et particulière, et qu'il se contente de l'atteindre par le dehors et par un moyen général, le témoignage constaté par des signes, *in generali, sci-*

licet sub communi ratione credibilis. Voir Crédibilité, col. 2203. Si donc ces dernières paroles de saint Thomas signifiaient une aptitude « seulement éloignée », elles éloigneraient, elles repousseraient également le second jugement de crédibilité qu'imagine le P. Gardeil, il en faudrait un troisième plus rapproché de la foi, ou plutôt, comme ces paroles tombent sur *tout* jugement de crédibilité, nous demeurerions éternellement privés du jugement plus rapproché qu'il exige. Son exégèse de saint Thomas, si elle était probante, prouverait donc trop pour le système lui-même. — *d*) Comment se fera le passage du premier jugement de crédibilité au second, du conditionnel au catégorique? Par quoi sera-t-il légitimé? Par une illumination de la grâce, répond l'auteur. Mais cette illumination de la grâce sera-t-elle reconnue comme telle et agira-t-elle objectivement sur l'esprit (*ut quod*)? Ou bien aura-t-elle une influence purement invisible, élévatrice ou motrice (*ut quo*)? Il faut choisir entre ces deux explications, et toutes deux sont insoutenables, ce qui montre l'impossibilité de ce rôle de transition que l'on veut ici faire jouer à la grâce. Voyons successivement les deux explications :

a. L'auteur semble préférer la première, lorsque, du fait même de l'existence d'un jugement de crédibilité *catégorique*, il déduit l'existence d'une grâce pour le faire, en ces termes : « Le caractère *conditionnel* du jugement antérieur de crédibilité a disparu. C'est donc que la condition a été remplie, c'est donc, tout jugement ne se légitimant que par des motifs objectifs, que la possibilité pour moi de réaliser l'acte de foi surnaturelle m'est apparue. Comment cela? Ce ne peut être en vertu de motifs rationnels, impuissants à fournir la preuve de cette possibilité effective. C'est certainement par l'effet d'un secours actuel, d'une illumination de mon intelligence qui me représente actuellement les vérités de foi comme bonnes à croire, effectivement et sans la moindre réserve. » *La crédibilité*, 1re édit., p. 23, 24. Fort bien : mais si je suis certain de la présence d'une grâce qui m'incline à croire, si par elle je vois *ce que tout motif rationnel était impuissant à me faire voir*, j'ai en moi une révélation, ou du moins un miracle interne constaté avec certitude; et comme il ne s'agit pas ici d'un cas exceptionnel, mais du cas normal, de l'explication générale de la crédibilité chez tous les fidèles, nous retombons dans un *discerniculum experimentale* analogue à celui de Pallavicini ou d'Esparza. — *b.* Si l'auteur préférait donner ici à la grâce un rôle inaperçu, en sorte qu'elle ne pourrait se changer en motif objectif, nouvel inconvénient : comment alors justifiera-t-elle à nos yeux le passage que nous ferons à un nouveau jugement jusque-là impossible faute de motif, à un jugement non plus conditionnel mais catégorique? L'auteur vient de dire lui-même avec beaucoup de raison que « tout jugement ne se légitime que par des motifs objectifs. »

Disons donc, pour éviter tous ces inconvénients, qu'il n'y a qu'un seul *credendum est*, catégorique du premier coup, légitimé objectivement par les motifs de crédibilité rationnelle sur lesquels il s'appuie; et d'autre part, aidé par une grâce inaperçue s'il en est besoin. Il peut en être besoin à deux titres, pour deux buts : *a.* pour faciliter l'acte, pour empêcher la mauvaise volonté de faire obstacle à ce *credendum*; ce besoin peut être réel, mais n'est pas universel; *b.* pour élever la faculté et obtenir un acte intrinsèquement surnaturel, surnaturel *quoad substantiam.* Nous croyons que ce *credendum est* doit être toujours surnaturel ainsi. Voir plus bas au sujet de la foi, vertu surnaturelle. Mais à cela suffit une grâce invisible, comme la vertu infuse; et il n'est pas nécessaire que nous discernions expérimentalement si notre acte a ou n'a pas cette surnaturalité. — *Objection.* — Pour croire d'une foi intrinsèquement surnaturelle, il faut que nous connaissions d'abord les vérités révélées *comme croyables de cette foi-là*; c'est ainsi seulement que nous proportionnerons parfaitement notre jugement de crédibilité à l'acte de foi tel qu'il doit suivre. — *Réponse.* — Si cette proportion parfaite était possible, ce serait mieux; mais elle est impossible, comme l'observe Lugo : « Comment pourrions-nous évidemment connaître la crédibilité *par rapport à la foi divine* (infuse), puisque nous ne savons avec évidence ni qu'une foi divine et infuse existe, ni qu'elle puisse exister? » L'évidence de crédibilité avant la foi, dont parlent les théologiens, ne peut donc se rapporter à cela. Ce n'est que par la foi elle-même, ou par une déduction théologique des principes de la foi, que nous connaissons ensuite, obscurément et sans aucune évidence, l'existence, et par suite la possibilité, de la vertu infuse de foi en général et des actes surnaturels qui s'y rattachent. Donc en fait d'évidence de crédibilité, continue Lugo, « la seule chose que l'on connaisse évidemment, c'est que les articles de foi nous sont tellement proposés, que nous pouvons prudemment faire effort, autant qu'il est en nous, pour les croire fermement et sans aucun doute, en renonçant à savoir si cet assentiment, dans ce cas déterminé, sera produit par les forces de la nature ou par la foi infuse : car ceci, nous l'ignorons. » *Disputationes*, Paris, 1891, t. I, disp. V, n. 31, p. 324. *A fortiori*, une multitude de fidèles l'ignore, qui ne savent même pas ce que c'est que vertu infuse et acte surnaturel.

Ceci pourrait aussi résoudre une difficulté qui a frappé M. Blondel, et dont il a cherché la solution dans un passage très critiqué de son livre de l'*Action*, comme il le racontait récemment : « Comment, me demandait-on, affirmer sans pétition de principe, et par suite, sans témérité et sans profanation, l'origine *surnaturelle* d'une foi qui n'est peut-être pas telle en moi, ou même qui ne saurait être telle que par l'acte de foi, lequel paraît supposer, *avant*, ce qui n'est qu'*après*? » *Simples remarques...* Supplément aux *Annales de philosophie chrétienne*, du 15 février 1913. La réponse la plus simple et la plus sûre, c'est que, ni dans l'acte de foi, ni avant, nous n'avons à affirmer, par une sorte de réflexion sur notre acte, sa surnaturalité intrinsèque, qui peut y être sans que nous y pensions. *Avant* la foi, il faut avoir reconnu « l'origine surnaturelle » de la révélation ancienne qui nous est proposée à croire, mais non de cet acte de foi tel qu'il se passe en nous. L'Église n'a jamais demandé aux fidèles qu'ils sachent avant la foi ou qu'ils affirment par la foi l'origine surnaturelle de leur acte en tant que procédant de la vertu infuse.

5° *Système qui englobe la préparation de la foi dans l'acte de foi lui-même, sous une seule et même influence de la vertu infuse.* — 1. *Exposé.* — Autant le système précédent augmente la complication de l'acte de foi déjà bien complexe, autant celui-ci vise à une simplification extrême. M. Pierre Rousselot, professeur à l'Institut catholique de Paris, part de ce texte de saint Thomas : *Fides principaliter est ex infusione, et quantum ad hoc per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu, et sic homo ad fidem per catechismum instruitur. In IV Sent.*, l. IV, dist. IV, q. II, a. 2, sol. 3a, ad 1um. Donc deux principes, l'un intérieur, la vertu infuse, l'autre venant du dehors, la révélation de dogmes déterminés transmise par le catéchisme : le premier, quoique « principal » et plus excellent en soi, ne peut suppléer le second, ni déterminer le détail des dogmes. « Sous les mots techniques d'*habitus infusus* et de *credibilium determinatio*, nous retrouvons les deux termes qui semblent hétérogènes, et dont l'Église continue d'affirmer la naturelle soli-

darité. » *Les yeux de la foi*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 242. Comment s'opère dans l'individu la conjonction des deux termes? Le problème (un des problèmes) de l'acte de foi est là, et la solution doit consister à montrer l'accord des deux termes, non pas à supprimer l'un des deux. Hermès a supprimé la grâce intérieure, pour assimiler la foi à une connaissance rationnelle quelconque; le sentimentalisme protestant a supprimé les dogmes ou bien a voulu les tirer de la seule expérience intérieure « de la grâce perçue expérimentalement : » le concile du Vatican a condamné ces deux solutions opposées, remarque notre auteur. *Loc. cit.*, p. 241-245. Quoique opposées, elles se ressemblent pourtant en ce qu'elles ont tenté de réduire à une unité factice la nécessaire complexité des choses; ce qui (soit dit en passant) doit nous mettre en garde contre les excès de la simplification; mais revenons à notre auteur. Il ajoute d'utiles remarques sur le mode d'agir, sur la manière de produire en nous la certitude, qu'il convient d'admettre dans la grâce, dans la vertu infuse. « Les yeux de la foi ne se voient pas... On voit l'objet par eux. » Ce n'est pas « une grâce perceptible, » mais « une grâce percevante. » *Loc. cit.*, p. 244. C'est exprimer élégamment que la grâce, dans la foi, agit non pas objectivement, *ut quod*, mais subjectivement, *ut quo*. M. Rousselot rejette le *discerniculum experimentale*. Voir ce que nous avons cité de lui, col. 243. Pour expliquer cette sorte d'influence qui se tient du côté du sujet et complète celle de l'objet, il cherche dans l'ordre naturel des exemples de cette illumination des données objectives par une perfection subjective, science acquise, habitude, génie, p. 251-253. Et combien plus efficace sera le principe surnaturel! Comme nous l'avons dit en admettant la possibilité d'une « suggestion divine », voir col. 255, la grâce peut faire joindre avec certitude à l'esprit humain deux termes dont par lui-même il ne saisit que très imparfaitement la liaison. « Il suffit pour cela que ladite liaison soit réelle, » p. 258. En fait de grâce, l'auteur met en relief (peut-être trop exclusivement) la vertu infuse de foi : il a été frappé de ce fait que saint Thomas, quand il veut montrer l'influence de la grâce sur la crédibilité, prend pour exemple l'*habitus fidei*, et explique son influence par des résonances de sympathie ou d'antipathie dans la partie affective, telles qu'elles se passent dans une vertu, non pas intellectuelle, mais purement affective et volontaire, par exemple, la chasteté, en face des choses qui lui sont convenables ou qui lui répugnent; appelons cela le « rôle sympathique » de la vertu, que nous avons essayé d'expliquer plus haut. Voir col. 239 sq.

Où l'auteur arrive à des explications plus originales sur le rôle sympathique de la vertu infuse de foi, c'est lorsque : *a*) au lieu de l'entendre, avec les anciens théologiens que nous avons cités col. 244 sq., d'une influence seulement *indirecte* et *dispositive*, soit que ce principe surnaturel « retarde » l'assentiment qu'on donnerait à l'erreur, comme s'exprime saint Thomas lui-même, soit qu'il écarte les obstacles, les mauvaises dispositions qui empêchent de reconnaître la vérité, soit qu'il en introduise de bonnes, M. Rousselot explique ce rôle sympathique par la nature même de l'intelligence qui ne serait qu'une sympathie, qu'un amour; en sorte que l'*habitus fidei*, en tant qu'il réside dans l'intelligence et la perfectionne en coopérant avec elle, agirait aussi par manière d'amour. L'influence sympathique, d'après notre auteur, « ne doit pas être restreinte à certains cas particuliers d'intellection, mais est la suite nécessaire d'une loi générale de l'intelligence. » *Loc. cit.*, p. 461. Et comme on pourrait lui objecter que l'expérience psychologique ne nous montre nullement que connaître soit aimer, il se réfugie dans l'inconscient : « L'inconscience de la sympathie n'empêche pas sa réalité. L'affirmation de l'être, qui paraît parfois imposée du dehors, par les objets, est, en réalité, l'expression de notre désir le plus intense, l'expression du charme irrésistible par lequel Dieu crée et conserve l'âme intelligente en l'attirant, en l'ordonnant à soi. » *Loc. cit.* Si nous ne nous apercevons pas de ce « moment *sympathie* », c'est qu'il est « immergé dans l'inconscient, et c'est pourquoi l'affirmation de l'être semble, à la conscience superficielle, se faire simplement *per modum rationis*, » p. 462. (Bien commodes pour les systèmes qui contredisent l'expérience, ces suppositions gratuites d' « inconscient » ! Malheureusement, elles ouvrent la porte à la négation sceptique de toute expérience psychologique, qui pourra toujours, être traitée de « conscience superficielle. ») Continuons à écouter notre auteur : « Toute vision est vision d'amour, et est définie, dans l'être potentiel, par un *habitus* appétitif, conscient ou inconscient. La raison enchantée, pour ainsi dire, charmée, fascinée par le Dieu qui l'a faite capable de lui, n'est pas autre chose qu'un pur amour de l'Être, » p. 453, 454. « Concluons donc que, comme pour voir il faut des yeux, comme pour percevoir les choses sous la raison d'*être*, il faut cette sympathie naturelle avec l'*être* total, (sympathie) qui s'appelle l'intelligence, ainsi, pour croire, il faut avoir avec l'objet de la croyance cette sympathie spirituelle qui s'appelle la grâce surnaturelle de la foi, » p. 469. Mais sur quelle philosophie repose tout l'édifice de ces assertions? L'auteur lui-même prend la peine de nous le faire remarquer : « Une grande vérité se cache dans le pragmatisme. » Il faut savoir « l'en extraire » en le poussant jusqu'à ses dernières conséquences. Si l'on a « poursuivi jusqu'au bout l'application du principe pragmatiste (que toute connaissance exprime un appétit), on a reconnu dans l'intelligence elle-même l'expression d'une appétition naturelle de la suprême et subsistante Vérité. » *Loc. cit.* Nous ne croyons pas que saint Thomas admette le principe pragmatiste, ni cette identification de la raison et de l'amour, lui qui distingue si rigoureusement et si réellement la faculté de connaître et celle de vouloir ou d'aimer; lui qui donne sans doute à la volonté une puissance d'agir sur l'intelligence, de *commander* l'assentiment, mais cela non pas parce que la volonté voit, mais parce qu'elle fait voir : et encore, non pas par « une loi générale de l'intelligence, » qui aurait toujours besoin de volonté, mais seulement comme « un cas particulier d'intellection ». Car pour lui cette adhésion totale qu'est la certitude vient seulement *quelquefois* de la volonté, d'autres fois purement de l'objet : *quod totaliter adhæreat uni parti..., hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate... Quandoque intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis..., determinatur autem per voluntatem..., et ista est dispositio credentis. Quæst. disp., De veritate*, q. XIV, a. 1. En sorte que, d'après lui, cet élément d'amour, de volonté, bien qu'essentiel à la *foi*, qui présuppose toujours l'intervention de la volonté, n'est pas essentiel à l'*intelligence* en général : *accidentale intellectui..., essentiale fidei. Loc. cit.*, a. 3, ad 10um. Évidemment, si nous voulons comprendre et classer avec exactitude la pensée de M. Rousselot, force nous est de reconnaître qu'ici il fausse compagnie à son guide, qu'ici il lui préfère une philosophie plus moderne, tout en cherchant à orienter celle-ci vers Dieu, ce qui n'est peut-être pas pour elle un suffisant baptême; mais nous n'avons pas à réfuter dans cet article le pragmatisme.

b) Ce système englobe dans l'assentiment intellectuel de foi non seulement l'amour, qui, d'après ce que nous venons de voir, serait au fond de toute intellection, mais encore cette forme spéciale d'amour qu'est

la *libre volonté de croire*. Les théologiens en font un acte qui précède et cause l'acte de foi, sans être causé par lui, bien entendu. Selon M. Rousselot, cet élément de volonté libre est purement simultané à l'acte de foi : non seulement il n'a aucune priorité de temps, mais encore « il servirait peu d'affirmer la simultanéité temporelle, si l'on maintenait la priorité causale et exclusive de l'un des deux éléments. » *Loc. cit.*, p. 448. « Il y a causalité réciproque entre l'hommage qu'on choisit de rendre à Dieu... *pius affectus credendi*, et la perception de la vérité surnaturelle. Du même coup, l'amour suscite la faculté de connaître et la connaissance légitime l'amour, » p. 450. Nous devrons renvoyer la critique de cette partie du système à la question de la liberté de la foi, que l'auteur, en effet, touche ici, p. 444 sq.

c) Les théologiens font marcher, avant cette *préparation volontaire* à la foi, une *préparation rationnelle* que nous avons défendue tout au long contre le fidéisme : à savoir, un *jugement pratique* de crédibilité, éclairant et dirigeant l'acte de volonté libre dont nous venons de parler, et présupposant lui-même, comme une condition nécessaire pour s'éclairer, plusieurs *jugements spéculatifs* sur les préambules de la foi. Notre auteur englobe encore dans l'assentiment de foi tous ces jugements de crédibilité : « Dans les connaissances surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de « jugement de crédibilité » qui constitue un acte distinct. *C'est un acte identique*, que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité. Que si la perception de la crédibilité ne fait qu'un avec l'acte de foi..., il est clair qu'il n'y a plus aucune difficulté à dire, avec saint Thomas, que c'est la lumière de la foi qui montre qu'il faut croire, » p. 254. (On pourrait pourtant expliquer ce mot de saint Thomas autrement, et sans aucune difficulté, voir col. 242 sq.) « Nous prétendons concentrer dans un acte unique, dit-il ailleurs, l'équivalent des jugements même « spéculatifs » de « crédibilité », jugements qu'on représente d'ordinaire comme *précédant* l'acte de foi, » p. 451.

d) Une conséquence de cette dernière « concentration », c'est que *la même grâce* qui, d'après la doctrine révélée, est *absolument nécessaire* à l'acte de foi. est aussi, d'après M. Rousselot, *absolument nécessaire* pour être convaincu des préambules de la foi, au moins du fait de la révélation, du fait de l'Église et de l'obligation de croire; *absolument nécessaire* pour estimer certaines les preuves de tout cela, pour avoir avec certitude les motifs de crédibilité. Et comme la grâce, absolument nécessaire à la foi, est ramenée par une autre simplification à la vertu infuse, il s'ensuit que sans ces nouveaux « yeux » on ne peut, même avec les meilleures dispositions d'esprit et de cœur, percevoir avec certitude les preuves de la religion. « De ce que les preuves historiques et extérieures de la religion peuvent être exprimées par le langage, réduites en un ensemble logiquement cohérent, et, sous cette forme, proposées à tous, l'on n'a nullement le droit de conclure qu'un homme puisse, sans l'illumination de la grâce, les percevoir synthétiquement comme preuves, leur donner un assentiment vraiment certain. Que les preuves de la religion soient individuelles ou communicables, deux conditions sont nécessairement requises à leur perception : la présentation de l'objet, la possession d'une faculté spirituelle qui le puisse saisir. Dans l'un et l'autre cas, le premier élément ne sert de rien sans l'autre... Le second élément, dans le cas des preuves de la foi, est nécessairement une lumière surnaturelle... On ne peut porter sur le Christ, l'Église, les Écritures, un jugement vraiment raisonnable, qu'avec l'aide de la grâce de Dieu. » *Loc. cit.*, p. 466. « La raison naturelle est inhabile à percevoir certainement les preuves de la foi, » p. 473. « Mais, nous dira-t-on peut-être..., supposons qu'un prophète ressuscite un mort pour prouver que ses dires sont divinement garantis; l'intelligence des spectateurs ne serait-elle pas naturellement convaincue qu'ils sont en présence d'une attestation du Dieu infaillible? Voir Gardeil, *op. cit.*, p. 73-96, et Crédibilité, col. 2275 sq. L'exemple est clair, et fort propre à mettre en lumière ce qui nous sépare des théologiens que nous nous permettons de contredire... C'est dans le *caractère surnaturel* de la vérité annoncée que nous trouvons notre motif de nier la possibilité d'un légitime assentiment. Mais rien ne manque à l'assentiment, ni l'intelligence des termes, ni la certitude de la connexion ! Il manque un sujet apte à voir, une faculté capable d'opérer la synthèse, et tout manque par là... Une voie est fermée (à l'esprit), celle de l'affirmation légitime, » p. 474. Il pourra être subjectivement convaincu du fait de la révélation, mais *illégitimement*, p. 467, en note. Toutes ces assertions de M. Rousselot découlent de ce principe : « L'homme ne peut voir les choses sous la raison formelle d'être surnaturel que par une faculté surnaturelle, » p. 468. Et il explique ainsi en note cette raison formelle d'être surnaturel : « On conçoit bien qu'il s'agit ici non de la connaissance réflexe de l'être surnaturel comme tel (qui est une notion technique), mais de sa connaissance spontanée... à laquelle il faut comparer, dans l'intellection naturelle, non l'idée d'être que considèrent les philosophes, mais celles dont usent tous les hommes, capables ou non de savante abstraction. » *Loc. cit.*

2. *Critique du système.* — Elle se bornera donc ici aux deux derniers points, d'ailleurs étroitement liés ensemble. Ils sont inadmissibles pour les raisons suivantes :

a) Si la perception de la crédibilité des dogmes est la même chose que l'acte de foi, comment le concile du Vatican peut-il parler de « *l'évidente crédibilité* de la foi chrétienne? » c. III, Denzinger, n. 1794. La *foi*, d'après tous les théologiens, d'après saint Thomas et son disciple aussi, je pense, est une connaissance essentiellement *inévidente*, obscure : la *crédibilité*, d'après les théologiens et le concile qui sanctionne leur formule, est *évidente*, peut être perçue *avec évidence*; la connaissance de la crédibilité n'est donc pas la connaissance de foi; une même connaissance d'un même objet, par la même lumière, ne peut être en même temps évidente et inévidente.

b) Aussi bien la vue de la crédibilité a un autre objet que la foi, et la *précède* d'après saint Augustin : *Vides aliquid, ut credas aliquid. Quid est fides, nisi credere quod non vides? Nullus credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.* Voir col. 187. Et saint Thomas : *Fides consistit media inter duas cogitationes, quarum una voluntatem inclinat ad credendum, et hæc præcedit fidem; illa vero tendit ad intellectum eorum quæ jam credit. In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, a. 2, q. I, ad 2um. Pie IX, encycl. *Qui pluribus : Humana ratio ex splendidissimis hisce ac firmissimis argumentis* (les motifs de crédibilité de la religion chrétienne) *clare aperteque cognoscens, Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed, quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta atque remota omne eidem fidei obsequium præbeat oportet.* Denzinger, n. 1 639. La raison ne doit pas illégitimement retarder l'acte de foi : mais il y a cependant une priorité et un intervalle entre la claire perception du fait de la révélation par ses preuves, *clare aperteque cognoscens*, et l'*obsequium fidei*, l'acte de foi, qu'elle doit exécuter à la fin.

c) *Avant l'acte de foi*, il faut admettre la possibilité et l'existence de jugements *spéculatifs* de crédibilité, doués d'une légitime certitude. Soit un païen intelli-

gent et instruit, qui, avec de bonnes dispositions de l'esprit et du cœur fait une sérieure enquête sur la religion. Supposons qu'il soit d'abord frappé du fait de l'Église catholique : la supposition est légitime, puisque, nous dit le concile, (*Ecclesia*) *veluti signum levatum in nationes ad se invitat qui nondum crediderunt. Loc. cit.* Il voit dans cette Église même un vrai miracle moral, et un grand et irréfragable motif de crédibilité, *ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem*, etc. *Loc. cit.* Pourra-t-il admettre ce motif de crédibilité avec une légitime certitude? une certitude « morale » si vous voulez, dépendante de ses bonnes dispositions, mais infaillible pourtant, et absolument légitime? S'il ne le peut pas, comment l'Église est-elle vraiment « un signe de ralliement apparaissant aux nations, invitant à elle *ceux qui ne croient pas encore*? » S'il le peut, voilà un miracle, un signe de la mission divine de l'Église, perçu avec une certitude légitime par quelqu'un « qui ne croit pas encore, » donc *avant la foi*. Mais, objecte M. Rousselot, il ne peut percevoir *un signe comme signe*, sans percevoir en même temps *la chose signifiée*; ce sont deux termes corrélatifs et inséparables dans la pensée même. « L'indice ne peut être perçu comme indice sans qu'on perçoive en même temps, par une corrélation nécessaire..., la chose indiquée. » Très bien : mais qu'en concluez-vous? Qu' « il ne faut point imaginer de jugement de crédibilité qui constitue un acte distinct..., que la perception de la crédibilité ne fait qu'un avec l'acte de foi, » p. 254. Un peu prompte, cette conclusion. Ce que nous pouvons légitimement conclure du principe invoqué, c'est que notre païen ne peut percevoir les signes de la divine mission de l'Église *comme signes* sans percevoir cette mission elle-même d'une manière générale. Mais percevoir cette mission d'une manière générale, ce n'est pas l'acte de foi! L'Église pourrait avoir une mission divine qui ne se rapporterait pas à la foi divine, à la foi fondée sur la révélation surnaturelle, mais à autre chose : par exemple, à enseigner avec autorité ou même avec infaillibilité les vérités naturelles, morales et religieuses. Notre païen doit donc encore demander à cette Église, divinement garantie, en quoi précisément consiste sa mission. Et quand elle lui aura fait comprendre qu'elle est gardienne et interprète d'une révélation surnaturelle, que Dieu a parlé, alors seulement notre homme, et après avoir réfléchi sur la science et la véracité divine, pourra faire le véritable acte de foi *propter auctoritatem Dei revelantis*. Donc, quand il a perçu avec certitude le fait d'une mission divine de l'Église, c'était bien un jugement spéculatif de crédibilité constituant un acte *distinct* de l'acte de foi, préparant celui-ci, mais d'une préparation encore éloignée.

d) *Sans la vertu infuse de foi*, sans cette sorte de « faculté », on peut porter sur des miracles, sur le fait surnaturel de la mission de l'Église, ou sur celui de la révélation, un jugement de crédibilité légitimement certain. — Témoin le jugement que nous venons de considérer dans ce païen, qui est encore à une certaine distance de son premier acte de foi. Il ne peut encore avoir la vertu infuse. Car d'après l'opinion de beaucoup la meilleure, et la plus conforme au sens obvie du concile de Trente, c'est *dans la justification* que l'homme reçoit l'*habitus fidei* : *In ipsa justificatione... hæc omnia simul infusa accipit homo..., fidem, spem et caritatem.* Sess. VI, c. VII, Denzinger, n. 800. Or notre homme n'en est certainement pas encore à la justification, qui demande d'abord des dispositions, c'est-à-dire l'acte de foi, et puis d'autres actes qui peuvent se faire attendre plus ou moins longtemps, comme la pénitence de ses péchés. *Loc. cit.*, c. VI, Denzinger, n. 798. Mais lors même que nous suivrions l'autre opinion, qui place l'infusion de la vertu de foi *avant la justification*, au moment précis où se produit le premier acte de foi (en sorte que, par une causalité réciproque, d'après l'école thomiste, la vertu sert de cause efficiente pour l'acte et l'acte de cause dispositive pour la vertu), encore est-il que notre païen, dans ce jugement sur la mission *divine* de l'Église, n'en est pas même à son premier acte de foi, n'en est pas encore au moment où, d'après cette opinion, se fait l'infusion de la vertu. Il faut donc renoncer à toute influence de la vertu infuse sur ce jugement de crédibilité; notre homme n'a pas cette vertu, il ne l'a jamais eue, elle ne peut donc servir à expliquer la genèse de son jugement. Aussi Adam Tanner a-t-il bien limité le rôle de l'*habitus* en cette matière : « Quand on dit que l'*habitus fidei* sert à la crédibilité, il ne faut pas entendre cela de la première acceptation de la foi dans un homme auparavant infidèle... Mais il s'agit d'un homme déjà fidèle, par rapport aux actes qu'il fait après l'acquisition de l'*habitus*. » *Theologia scholastica*, 1627, t. III, col. 88.

e) Non seulement on doit admettre des jugements de crédibilité *spéculatifs* qui précèdent l'acte et la vertu de foi, comme nous venons de le montrer : mais le jugement *pratique* de crédibilité ou de « crédendité », quoique plus rapproché de la volonté de croire et de l'assentiment de foi, les précède aussi cependant, et même par une priorité de nature, en sorte que nous devons absolument concevoir d'abord la perception de la crédibilité, de l'obligation de croire, et ensuite la volonté délibérant sur cette obligation perçue, s'y soumettant ou ne s'y soumettant pas, arrivant par là au mérite ou au démérite; et enfin l'assentiment intellectuel arrivant à l'existence ou n'y arrivant pas. En dehors de cette succession d'actes, on ne peut expliquer ni l'obéissance de la volonté libre à l'obligation reconnue de croire, *obedientia fidei*, ni sa désobéissance qui est le péché d'infidélité positive et formelle, dont l'existence est affirmée par tous les théologiens avec saint Thomas. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. X, a. 1, 2. Ce péché ne pourrait jamais avoir lieu dans le système que nous critiquons. Car enfin, « ou bien l'intelligence (à qui on prêche la religion avec ses motifs de crédibilité) n'est pas arrivée encore à former un jugement de crédibilité convenable, et alors la volonté n'a pas pu commander prudemment à l'intelligence l'assentiment de foi, et le manque de foi ne sera pas imputable; ou bien l'intelligence réussit de fait à former ce jugement (suffisant de crédibilité) et alors, suivant la théorie de l'auteur (identifiant ce jugement avec l'acte de foi), par là même existe déjà l'acte de foi, et l'on ne peut plus parler d'infidélité positive et formelle, c'est-à-dire de contradiction volontaire à la divine vérité connue » et de refus de foi. *Civiltà cattolica*, 1911, t. III, p. 331. Donc, le péché d'infidélité formelle ne pourrait exister en aucun cas.

Ce que nous avons dit de la précédence nécessaire des jugements de crédibilité, spéculatifs et pratiques, n'a pas à souffrir de cette remarque de notre auteur : « Il semble que dans le premier acte de foi... la vérité surnaturelle est directement affirmée. Cette vérité est *crue*, et la « crédendité » est vue, mais comme est vu le « Je pense » dans l'intellection naturelle. La « crédendité » est une condition de la représentation (*ratio sub qua*); comme l'âme qui s'éveille à la vie de l'intelligence ne prononce pas explicitement *cogito*, ni *video*, ni *fidendum intellectui*, ainsi l'âme qui s'éveille à la vie de foi ne prononce pas explicitement *credo*, ni *Deus dixit*, ni *credendum est*. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, les trois affirmations sont réellement et implicitement contenues dans l'assertion qui porte directement sur l'être... *Ensuite*, la réflexion peut les extraire, » p. 162, 163. Le rapprochement n'est pas heureux entre le premier exercice intellectuel et le premier exercice de la foi. D'abord, parce que les premiers actes de la

raison sont nécessairement fort imparfaits et fort confus, tandis que le premier acte de foi d'une vie humaine peut être fait par un adulte très perspicace et très accoutumé à la réflexion, comme notre païen de tout à l'heure. Ensuite et surtout, parce que les premiers jugements directs de la raison sur les données des sens ont pour motif l'évidence intrinsèque, sans que la question de la valeur de la raison humaine se pose aucunement à l'enfant, qui ne pourrait pas même la concevoir; ce n'est pas d'ailleurs *du* principe général *fidendum intellectui*, qu'il doit déduire chaque certitude particulière, ni les adultes non plus; cela supposerait un raisonnement qui détruirait toute évidence *immédiate*. Au contraire, la foi est une connaissance essentiellement médiate et extrinsèque, voir col. 99 sq., où le témoignage, avec sa valeur, n'arrive pas *après*, par manière de réflexion sur la connaissance directe, mais doit être explicitement connu *avant* l'acte de foi, puisqu'il en est le *motif*. Et comme l'enfant lui-même, pour s'en rapporter au témoignage de ses parents, doit d'*abord* les entendre parler et en avoir une grande idée, ainsi, pour s'en rapporter au témoignage de Dieu, il doit d'abord savoir que Dieu a parlé et attacher un sens et une grande idée au mot « Dieu » : le *fidendum Deo* est donc nécessaire explicitement avant le premier acte de foi, quoique plus tard, dans les actes de foi répétés par habitude, il puisse être plus ou moins implicite et confus; le *fidendum intellectui*, au contraire, n'est pas nécessaire explicitement *avant* le premier acte de la raison, ni même avant les autres; et, comme dit l'auteur, il est « ensuite extrait » par la « réflexion », si l'attention est éveillée par les négations du scepticisme et si l'on fait la critique de la connaissance.

f) Dire avec M. Rousselot qu' « on ne peut porter sur le Christ, l'Église, les Écritures, un jugement vraiment raisonnable qu'avec l'aide de la grâce de Dieu, » c'est déprécier singulièrement l'apologétique chrétienne et catholique et la valeur objective de ses preuves, contrairement à ce qu'en disent les documents ecclésiastiques. Rappelons-nous qu'il est possible, d'après lui, p. 258 (et l'on ne peut nier cette possibilité, voir notre critique du système de la suggestion divine, col. 255) que la grâce, opérant sur l'esprit humain, lui fasse joindre par un jugement certain deux termes dont, laissé à lui-même, il ne voit que très imparfaitement la liaison, par de faibles arguments, de maigres probabilités. Ceci posé, si nos meilleurs arguments apologétiques, nos plus forts motifs de crédibilité peuvent sans doute nous convaincre légitimement à l'aide de la grâce de Dieu, mais sans elle ne peuvent donner *à personne* une certitude légitime et « vraiment raisonnable », en quoi diffèrent-ils, alors, des plus faibles arguments, que la grâce saurait tout aussi bien faire valoir? Comment peuvent-ils mériter les éloges que leur décerne le concile du Vatican, en les appelant *divinæ revelationis signa certissima*, c. III, Denzinger, n. 1790, *divinæ institutionis* (*Ecclesiæ*) *manifestas notas*, n. 1793, *tam multa et tam mira, testimonium irrefragabile*, n. 1794? D'autant plus que le concile ne tire pas leur légitime valeur de la grâce comme si seule elle la leur donnait, mais au contraire, *après* avoir parlé de ces excellentes preuves, traite de la grâce comme d'un autre secours qui vient s'*y ajouter*, *accedit* : *Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute*, etc.

Musset fait dire à un incrédule qu'un prêtre tâche d'amener à la religion : « Quittons ce sujet-ci..., je vois que vous avez le crâne autrement fait que moi. » Si de fait le cerveau d'un incrédule était organisé à l'opposé de celui d'un croyant, si l'objet variait du tout au tout suivant la faculté du sujet, en vain présenterait-on des motifs de crédibilité, en vain même tâcherait-on d'amener l'incroyant à de bonnes dispositions morales pour le préparer à voir. N'en serait-il pas de même s'il manquait à l'incroyant une « faculté surnaturelle » nécessaire pour être légitimement certain du fait de la révélation, et qu'il ne peut recevoir qu'*après* avoir reconnu ce fait? Et s'il connaissait cette théorie, ne pourrait-il pas dire : « Commencez par me fournir dans mon incroyance même cette faculté qui me manque d'après vous, et alors nous pourrons causer utilement. » Et pense-t-on l'attirer par l'espoir de recevoir (et quand?) une vertu infuse qu'on reconnaît ne pouvoir lui prouver?

L'auteur, à l'appui de cette assertion que la grâce (que la vertu infuse en particulier) est absolument nécessaire pour former un jugement « vraiment raisonnable et légitimement certain » sur le fait de la révélation ou de l'Église, établit, comme nous l'avons vu, ce principe que c'est seulement par une faculté surnaturelle que l'on peut connaître un objet surnaturel, du moins comme tel. Ce principe est déjà compromis par les conséquences inadmissibles qui en découlent et que nous venons de signaler. Il doit donc être faux ou du moins trop généralisé, ou exagéré. Pour le défendre, M. Rousselot en invoque un autre plus vaste dont celui-ci n'est que l'application : « C'est une loi générale de toute connaissance, dit-il, qu'il faut une communauté de nature entre le sujet et l'objet, » p. 468. Qu'elle est vague, cette communauté de nature exigée entre le sujet et l'objet! Y a-t-il « communauté de nature » entre le fini et l'infini, entre l'homme et Dieu? Ils ne sont ni dans la même espèce ni dans le même genre, il n'y a qu'analogie entre eux. Et cependans nous sommes bien obligés d'admettre que l'homme a une connaissance naturelle de l'infini, de Dieu, qu'il n'a pas besoin pour cela d'être élevé par une vertu infuse. Vous répondrez qu'il y a communauté de nature en ce sens que l'homme est un esprit et que Dieu aussi est un esprit, bien qu'infiniment supérieur. Mais, dans le même sens et avec le même vague, n'y a-t-il pas communauté de nature entre l'esprit humain d'une part, et l'Église, le Christ, le miracle, la révélation, de l'autre?

Mais le surnaturel, objectera-t-on, est au-dessus de nos forces, de notre puissance naturelle. C'est-à-dire que nous ne pouvons pas le *produire* : cela veut-il dire que nous ne pouvons en aucun cas le *connaître*, une fois que Dieu lui-même l'a produit sous nos yeux ou qu'il nous en a, par des témoins oculaires et d'autres intermédiaires humains, fait connaître la production? tout cela, sans doute, gratuitement de sa part, car nous ne pouvons l'*exiger*. Il y a cette différence entre produire et connaître, que la cause efficiente (si elle est adéquate ou principale, et non pas purement secondaire, instrumentale) doit au moins égaler l'excellence de son effet, le « précontenir » comme disent les scolastiques; en d'autres termes, le moins ne peut produire le plus, ou *nemo dat quod non habet*. Au contraire, le sujet connaissant ne tire pas son objet de lui-même, il ne le contient pas, il ne le fait pas, il le *suppose* : c'est le principe scolastique (principe de simple bon sens) opposé au subjectivisme. L'*objet*, tenant sa perfection d'ailleurs, peut donc être infiniment supérieur au sujet pensant auquel il s'adapte; et l'acte du sujet reçoit son caractère spécifique de l'excellence de l'objet en lui-même, mais combinée avec la manière imparfaite dont il est perçu, il faut tenir compte des deux éléments. N'appliquons donc pas à la connaissance un principe qui ne regarde que la cause productrice; ne nous laissons pas tromper par la forme grammaticale, verbe actif avec régime direct : « connaître un objet; » il semble à première vue que l'objet soit passif, que nous le produisions par notre connaissance, ou qu'il dépende de nous; et pourtant c'est le

contraire : c'est la faculté qui, bien que produisant son acte d'une activité immanente, dépend de son objet, qui est passive par rapport à lui, qui dans son acte est déterminée par lui. Le cardinal d'Aguirre, après avoir rappelé ce rapport inverse qu'a l'homme avec l'objet extérieur, quand il s'agit de le *produire* ou de le *connaître*, conclut : « Puisque la nature, considérée en soi, ne contient pas l'effet surnaturel ou miraculeux, il s'ensuit qu'elle ne peut le produire par ses propres forces; mais cela ne l'empêche pas d'en tirer une connaissance évidente, une fois qu'existe cet effet. Car l'intuition naturelle peut dépendre d'un objet miraculeux ou surnaturel existant, comme de sa cause formelle extrinsèque, ou qui termine la connaissance : il n'y a, en effet, aucune contradiction à ce qu'un être inférieur en ordre ou en dignité dépende d'un être supérieur, et le suppose existant; tandis qu'il y a contradiction à ce qu'une cause efficiente produise un effet qu'elle ne contient pas du tout. » *S. Anselmi theologia commentariis illustrata*, Rome, 1688, t. I, disp. VIII, n. 25, p. 179.

Sans doute, il est une espèce d' « objet surnaturel » qui échapperait absolument à notre intelligence, si celle-ci n'était élevée par une grâce intérieure, par un *habitus* infus. C'est *Dieu* perçu *en lui-même* par la vision intuitive. Sans même parler de sa transcendance par rapport à *toute* créature, un tel objet échappe spécialement à la nature *humaine*, parce que, dans l'homme, la connaissance naturelle des choses suprasensibles est abstractive, c'est-à-dire tout l'opposé d'une intuition. Voilà donc un « objet surnaturel » auquel doit répondre une « faculté surnaturelle », un *habitus* élevant l'intelligence, le *lumen gloriæ* des théologiens. Mais il y a un abîme entre Dieu lui-même vu face à face, et un simple signe donné par lui ou un ensemble de signes, comme le miracle ou la révélation par laquelle il témoigne : signes adaptés à nos yeux de chair ou à nos oreilles, à nos concepts abstraits et à notre raisonnement naturel sur les données des sens ou sur les causes des phénomènes : en un mot, adaptés à notre nature. Que des théologiens, par une synthèse tardive, aient étendu à ces signes (parce que nous ne pouvons ni les produire ni les exiger) le grand nom de « surnaturel », tandis que d'autres auteurs, craignant quelque dangereuse confusion, préfèrent les classer dans un ordre à part, le « préternaturel », aussi éloigné de l'ordre surnaturel de la vision intuitive que de l'ordre même de la nature, ce sont là des classifications qui, comme celles de la botanique, par exemple, n'ont de valeur qu'autant qu'elles se rapprochent le plus possible de la réalité des faits, et qu'on ne doit jamais prendre naïvement comme une vérité première, comme un principe évident, devant lequel les faits eux-mêmes soient obligés de plier. On ne doit jamais raisonner ainsi : « Je range sous la même étiquette « d'objet surnaturel » non seulement Dieu vu en lui-même, mais le miracle, la révélation, l'Église et ses charismes, etc. Donc, en vertu de cette classification, de même qu'il faut une « faculté surnaturelle » pour voir Dieu, il en faudra également une pour voir les signes qu'il donne de la révélation, de la mission de Jésus ou de celle de l'Église, en un mot, pour faire de l'apologétique raisonnable et légitimement certaine. » Argumenter de la sorte serait subordonner le réel à l'arbitraire, la chose à l'étiquette. Non, c'est chacun des objets dénommés « surnaturels » qu'il faudra étudier soigneusement et séparément, pour découvrir, d'après leur nature ou d'après la révélation, quelles sont à l'égard de chacun d'eux les conditions de notre connaissance. — Si l'objet est visible de sa nature, comme le miracle présent sous nos yeux, ou raconté par une histoire authentique, la nature intelligente, qui n'a pu le prévoir, ni le faire, ni l'exiger, pourra cependant suffire à le constater quand il est donné. S'il est invisible, comme l'est pour nous actuellement le fait eschatologique de la vision intuitive de Dieu, alors, pour qu'il soit connu de nous comme certain dans l'avenir, entrevu de loin, sous nos concepts abstraits de « Dieu » et de « voir », il y faut la grâce extérieure de la révélation, mais rien ne prouve, en outre, l'absolue nécessité d'une sorte de faculté nouvelle pour le saisir ainsi. De tels objets, dit le cardinal Billot, « étant une fois supposée la grâce extérieure de la révélation, peuvent être atteints par un acte naturel, c'est-à-dire produit par les seules forces de la nature... La vie éternelle elle-même, nous pouvons la connaître et la désirer par un acte purement naturel, sans aucun don intrinsèque élevant nos facultés. En effet, la béatitude surnaturelle consistant dans la vision de Dieu peut naturellement être représentée par un concept analogique, et être connue dans la réalité de son existence par le témoignage de la révélation confirmée par des signes suffisants. Elle peut semblablement être désirée de ce désir qu'on appelle *appetitus elicitus*, car ce désir naturel se porte sur *tout* ce qui est connu comme perfectionnant le sujet qui désire : serait-il sensé d'en excepter le bien de la vie éternelle? » *De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, t. I, p. 68-70. Si donc nous savons par ailleurs, par la tradition des Pères ou des docteurs basée sur les données de la révélation, qu'une grâce intérieure et surnaturelle doit d'une absolue nécessité coopérer aux actes de foi ou d'espérance par lesquels nous tendons méritoirement à cette béatitude surnaturelle, et qu'à cette grâce nécessaire appartiennent les vertus infuses, cette nécessité absolue de la grâce intérieure ne provient pas de ce qu'avec le seul secours extérieur de la révélation tout « objet surnaturel » échapperait absolument à notre faculté de connaissance naturelle, mais de ce que la faculté doit être élevée pour que l'acte ait dans son essence cette perfection intrinsèque spéciale qui le met *en proportion* avec la fin à atteindre, et le rend *salutaire* pour la justification, *méritoire* pour le ciel. « Aussi les conciles, continue Son Éminence, ont parlé avec une grande précaution, quand ils parlent de la nécessité absolue de la grâce pour faire les actes mêmes de foi, d'espérance et de charité; ils ajoutent toujours cette limitation : pour faire ces actes *sicut oportet, sicut congruit ad justificationem et vitam æternam consequendam.* » *Loc. cit.*, p. 70. Enfin, si nous nous transportons dans la patrie, s'il s'agit de notre vision intuitive non pas entrevue dès à présent et en énigme, mais un jour vraiment réalisée, c'est là qu'il faut absolument, pour atteindre Dieu en lui-même, pour cet « objet surnaturel » au sens le plus élevé du mot, que la faculté soit élevée par un *habitus* infus, le *lumen gloriæ*; et jamais un tel objet ne pourrait être atteint d'une manière quelconque, par les forces de la nature.

Il serait surtout arbitraire d'établir une corrélation nécessaire et absolue entre cette grâce extérieure du miracle et de la révélation, que les pélagiens admettaient, que saint Augustin consentait à peine à appeler du nom de grâce, et la grâce intérieure et proprement dite à laquelle appartient la vertu infuse de foi, liée intrinsèquement à la justification, à la grâce sanctifiante, à la déification du chrétien. Pour établir une pareille corrélation, il n'y a pas entre ces deux termes la proportion voulue; ils ne sont pas au même sens la « grâce », le « surnaturel ». Il y a là deux ordres différents de dons, qu'on peut appeler « l'ordre préternaturel » et « l'ordre surnaturel ». En sorte que le principe même de proportion qu'on invoque en le pressant trop : « Il faut une communauté de nature entre le sujet et l'objet, » se retournerait plutôt contre cette thèse nouvelle qui, lorsqu'il s'agit de constater simplement le fait

préternaturel du miracle ou de la révélation, exige du côté du sujet une vertu infuse appartenant à un ordre surnaturel très supérieur à ce préternaturel. — Les théologiens qui les premiers ont commencé à faire une synthèse générale du « surnaturel » ont bien remarqué qu'elle renferme des groupes différents, qui ne doivent pas être assimilés pour ce qui est de l'impossibilité naturelle de *connaître* le surnaturel. Molina, par exemple, distingue différents genres de surnaturel, et ajoute : « Ce sont les choses surnaturelles du premier genre que saint Thomas déclare ne pouvoir être naturellement connues par aucune créature intelligente, même après qu'elles sont données..., et par suite ne pouvoir être connues intuitivement ni par nous ni par les anges, si ce n'est surnaturellement. » Il n'en est pas de même d'une autre catégorie de choses « surnaturelles ». Les démons, privés, comme on le sait, de toute vertu infuse et de toute grâce intérieure, ont pourtant, continue Molina, « pu voir intuitivement la résurrection du Christ et celle de Lazare, et les autres miracles de Notre-Seigneur, et savoir que tout cela était surnaturel. » *Commentaria in I^am D. Thomæ*, Lyon, 1593, q. LVII, a. 5, disp. 1, p. 631, 632. Suarez, bien qu'il diffère de Molina par sa théorie qu'un acte naturel, soit dans l'homme, soit dans l'ange, ne peut atteindre en aucune façon un objet surnaturel *du genre le plus élevé* — aussi M. Rousselot dans cette question se réclame-t-il souvent de Suarez — admet pourtant sans l'ombre d'un doute qu'on peut *naturellement* atteindre le surnaturel *quoad modum*, le miracle, une fois que Dieu a bien voulu l'accomplir : les hommes pouvaient naturellement voir Lazare ressuscité, l'eau changée en vin, le Christ marchant sur les eaux, etc. Suarez, *De angelis*, l. II, c. XXX, n. 2, dans *Opera*, Paris, 1856, t. II, p. 302. Et non seulement voir la chose matérielle, qui était naturelle en elle-même, comme le corps vivant de Lazare ressuscité; mais encore connaître le *mode surnaturel* par lequel ce corps avait reçu la vie : le connaître, non pas intuitivement ou distinctement, mais du moins d'une manière abstraite et générale, comme une intervention divine en dehors de l'action des causes secondes. *Quoad modum supernaturalem... non est dubium quin abstracte et generatim cognosci possit, factas esse (has res) præter naturam. Loc. cit.*, n. 4.

Nous avons insisté sur ce dernier point, à cause de la difficulté de la question et de son importance de nos jours, où l'on parle beaucoup et un peu confusément du surnaturel. Nous n'avons rien dit de la pensée de notre auteur sur la certitude relative et non infaillible qu'ont les enfants et les simples du fait de la révélation, certitude qu'il estime insuffisante à préparer la foi, sans alléguer d'ailleurs rien de nouveau contre la thèse de la suffisance : nous avons largement débattu la question et nous n'y reviendrons pas. Voir col. 231 sq.

Dans un article postérieur, M. Rousselot s'efforce de confirmer son système. Voir les *Recherches de science religieuse*, Paris, janvier-février 1913. Il s'en prend surtout à une certaine « foi naturelle », admise par beaucoup de théologiens; déjà dans les articles précédents il l'avait attaquée et avait signalé, parmi les défenseurs contemporains de cette « foi naturelle », M. Vacant, M. Bainvel, le P. Gardeil, le P. Hilaire de Barenton, le cardinal Billot. Voir *Recherches*, t. I, 1910, p. 245. Il faudrait d'abord la bien définir. Cette foi est dite « naturelle », non que la nature puisse la tirer d'elle-même par le simple jeu de ses principes immanents, sans un secours venant du dehors, surnaturel ou préternaturel. Au contraire, elle suppose d'abord et nécessairement pour chacun de ses actes le secours préternaturel de la révélation transmise du dehors par des intermédiaires. Elle suppose les miracles qui authentiquent pour nous cette révélation. Elle suppose au besoin une grâce intérieure qui nous facilite l'examen de la révélation et des miracles, grâce qui peut être seulement préternaturelle ou surnaturelle *quoad modum*. Elle suppose de bonnes dispositions morales, nécessaires pour le genre d'évidence *morale* des préambules de la foi; et l'acquisition, le développement, la conservation de ces bonnes dispositions morales a pu exiger, dans la partie affective, dans la volonté, des grâces surnaturelles, ou préternaturelles. Voilà déjà bien du surnaturel préalable pour cette « foi naturelle ». Tous ces secours étant supposés, l'infidèle en marche vers la foi, s'étant ainsi prouvé par des preuves rationnelles tous les préambules, l'existence, la science et la véracité de Dieu, le fait multiple de la révélation chrétienne en général, de l'Église et de la révélation de telle vérité en particulier, peut arriver, selon beaucoup de théologiens, à donner un assentiment certain, basé sur le témoignage de Dieu, à cette vérité, par exemple : « Nous devons nous aimer les uns les autres; Dieu nous jugera; Dieu s'est fait homme pour nous sauver, » et cela sans que son intelligence soit en outre élevée soit par la vertu infuse de foi, soit par une grâce actuelle équivalente et du même ordre; du reste, cet assentiment n'est pas l'acte de foi théologale proprement dit, parce que, faute d'élévation intérieure de la faculté, ce n'est pas un acte *intrinsèquement* surnaturel : voilà dans quel sens on l'appelle « foi naturelle ». Scot l'appelle « foi acquise », par opposition à la « foi infuse » qui est le produit de la faculté élevée par l'*habitus fidei*; et des documents cités par M. Rousselot pour « l'histoire de la notion de foi naturelle, » il résulte que c'est à Scot que revient l'honneur d'avoir le premier établi nettement cette importante *distinction de concepts*. Voir les *Recherches* de janvier 1913, p. 2-14. Quant à l'*existence* d'une pareille foi, non seulement Scot l'a admise, mais encore il semble avoir admis la *nécessité* de commencer par faire un acte de « foi acquise » toutes les fois qu'on va faire un acte de « foi infuse »; et quelques théologiens de nos jours, en dehors de l'école scotiste, semblent admettre que les choses se passent ainsi en réalité. D'autres ne veulent pas de ces deux actes de foi, l'un naturel, l'autre surnaturel, s'appuyant tous deux sur l'autorité divine et ayant un même objet à croire; c'est une complication qui n'est pas d'accord avec l'expérience générale, les actes surnaturels tombant eux-mêmes sous l'expérience par un certain côté; déjà Lugo a réfuté une semblable opinion. *Disputationes*, Paris, 1891, t. I, *De fide*, disp. I, sect. IX, p. 95 sq. Ceux-là se contentent de dire que la « foi naturelle », si elle n'est pas une condition de la foi surnaturelle, est un acte *possible*, au cas où la faculté n'est pas encore élevée, ou ne peut dans le moment présent être aidée par l'*habitus fidei*. Ainsi le cas où un enfant baptisé, à qui on aurait proposé un faux mystère comme révélé, ferait là-dessus un acte de foi à cause du témoignage de Dieu; *en ce qui tombe sous la conscience*, son assentiment à un faux et à un vrai mystère serait le même et également certain, et appuyé sur les mêmes motifs de crédibilité, et il ne percevrait la différence par aucun *discerniculum*, voir col. 246 sq.; mais il y aurait une différence, invisible à ses yeux, en ce que l'*habitus fidei*, qui ne tombe pas sous la conscience, coopérerait à l'assentiment quand il s'agit du vrai, et non quand il s'agit du faux : voir plus loin, la foi vertu surnaturelle; cette coopération rendrait la foi au vrai mystère un acte *intrinsèquement surnaturel*, tandis que la foi au faux mystère serait la « foi naturelle » dont nous parlons. Ainsi Lugo, *op. cit.*, disp. IV, n. 92, 93, p. 298, 299; Salmanticenses, *De fide*, disp. II, n. 96, p. 147, 148; Kilber, dans *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1852, t. IV, *De virtutibus theologicis*, n. 18,

p. 15; n. 196, p. 168, 169, etc. Un autre exemple, qu'ils donnent, est celui où un infidèle, n'ayant pas encore l'*habitus fidei*, est arrivé par les motifs de crédibilité à croire les articles de la foi catholique, mais quelque obstacle du côté de la volonté l'empêche de vouloir universellement et sincèrement se soumettre à la foi; son acte de foi ne serait pas surnaturel. *Gentilis edoctus fidem, nolens esse christianus, cum hoc posset credere totam fidem esse veram, ut Ecclesia tenet: constat... quod talis nulla supernaturali gratia adjutus crederet.* Cajetan, *In Iam IIæ*, q. CIX, a. 4; dans l'édition léonine de S. Thomas, Rome, 1892, t. VII, p. 298. Cf. Salmanticenses, *De gratia*, disp. III, n. 43, 44, dans *Opera*, Paris, 1878, t. IX, p. 356; *De fide*, disp. I, n. 201, t. XI, p. 93.

Au milieu de ces opinions, notre auteur est parfaitement dans son droit de blâmer cette théorie « qu'un acte distinct de foi acquise précède toujours temporellement l'acte de foi infuse, » *Recherches*, 1913, p. 12; de blâmer « le dédoublement de la foi vivante en un acte de raison et un acte surnaturel, » p. 30, ou le procédé qui consiste à « appliquer sur l'acte naturel la dorure du surnaturel, » p. 35, d'autant plus qu'il serait absurde de considérer un *acte* naturel qui fût ensuite « élevé », l'élévation ne pouvant tomber que sur une *faculté* pour lui faire produire un acte essentiellement différent de l'acte naturel, et c'est ainsi que les théologiens cités entendent les choses. Libre à lui de rejeter les conclusions de Cajetan ou des Salmanticenses, de Lugo ou de Kilber, que nous venons de citer. Mais a-t-il la même liberté de rejeter l'existence de *tout jugement de crédibilité antérieur* à l'acte de foi surnaturel, et de « concentrer » tous les jugements de crédibilité dans cet acte? Ce n'est plus la même question : quoi qu'on pense de la « foi naturelle », il faut bien admettre, comme nous l'avons montré, à cause de la succession des actes dans l'esprit humain, et des preuves différentes de chaque préambule de la foi, il faut bien admettre des jugements de crédibilité portant sur tel ou tel préambule isolément, qui ne permettent pas de faire encore aucun acte de foi à la parole de Dieu, ni naturel, ni surnaturel, et qui précèdent l'infusion de la vertu de foi. En supprimant cette préparation de l'*acte de foi* par des jugements de crédibilité distincts et successifs, M. Rousselot a contre lui toutes les écoles réunies, thomistes, scotistes, théologiens de la Compagnie de Jésus et tous les autres; tous depuis des siècles ont admis ces jugements de crédibilité préalables. Un tel accord entre des écoles si facilement divisées est déjà bien remarquable au point de vue purement humain; mais de plus, un consentement si unanime et si durable a sa valeur au point de vue théologique de la tradition; n'est-il pas téméraire de s'en écarter pour introduire du nouveau? Ne laissons donc pas ici la « notion de foi naturelle » et son histoire nous donner le change. Il s'agit, avant tout, des jugements de crédibilité avant la foi, et il faut les admettre; si, à les admettre, on devait arriver logiquement à reconnaître aussi la « foi naturelle », tant mieux pour elle; mais cette conséquence logique n'est pas prouvée, et la foi naturelle reste une question controversée et secondaire, qu'il ne faut pas substituer à la question décidée et principale.

Pour montrer que saint Thomas n'a admis ni l'existence ni la possibilité d'une « foi naturelle », ce qui est possible après tout et demanderait une très longue discussion dont nous n'avons pas le loisir, l'auteur cite différents textes de lui. *Recherches*, 1913, p. 16-21. Nous ne retiendrons que les deux premiers, parce qu'ils touchent à une autre question déjà traitée tout à l'heure, voir col. 210, beaucoup plus importante que celle de la « foi naturelle ». Car on voudrait nous prouver aussi par ces textes que la doctrine de saint Thomas « requiert rigoureusement la grâce (entendez la grâce de l'*habitus fidei*, ou du moins une grâce actuelle équivalente qui *élève* la faculté) soit pour croire, soit pour voir qu'il faut croire. » *Loc. cit.*, p. 25. Pour *croire*, oui; pour *voir qu'il faut croire*, en comprenant là-dedans *tous* les jugements de crédibilité, tant spéculatifs que pratiques, et chez les infidèles qui se convertissent à la foi aussi bien que chez les fidèles, non, et les textes allégués ne le disent pas. Le premier conclut que, « puisque l'homme, *dans son assentiment aux articles de foi*, est élevé au-dessus de sa nature, il faut que cela lui vienne d'un principe surnaturel. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. VI, a. 1. Il s'agit là de l'assentiment de foi théologale, et non pas des jugements de crédibilité. De même pour le second texte : *in fide qua in Deum credimus... est aliquid quod inclinat ad assensum, et hoc est lumen quoddam, quod est habitus fidei*, etc., *In Boetium, De Trinitate*, q. III, a. 1, ad 4um, édit. Vivès, t. XXVIII, p. 508; du reste, ce second texte sera expliqué plus bas. Voir la foi vertu surnaturelle, sa certitude particulière. Comme M. Rousselot confond dans un seul acte les jugements préalables sur le fait de la révélation, de l'Église, etc., avec l'acte de foi lui-même, il applique naturellement dans sa pensée, à la perception de la crédibilité, ce que saint Thomas dit de l'assentiment de foi. Mais il ne prouve pas que saint Thomas ait fait la même confusion que lui et nous avons le droit, nous, de distinguer, avec tous les théologiens disciples de saint Thomas, ces actes très distincts, et, quand le saint docteur parle de l' « assentiment de foi, » de ne pas entendre autre chose. En face de ces deux textes qui ont une certaine apparence en sa faveur, M. Rousselot en cite un autre que nous regardons comme très clairement en notre faveur, car il s'agit des démons qui, sans avoir l'*habitus fidei* ni aucune grâce élevant leur faculté, ont la crédibilité suffisante des révélations divines, par exemple, sur leur sort futur, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 2; le grand principe métaphysique sur la nécessité d'une « faculté surnaturelle » pour connaître la révélation ne vaut donc pas; autrement il devrait s'appliquer partout, même aux démons. L'auteur reconnaît loyalement que ce texte « peut sembler constituer une sérieuse objection à l'interprétation » qu'il propose de la doctrine de saint Thomas. *Loc. cit.*, p. 22. Les efforts qu'il fait pour se concilier ce texte ne semblent pas heureux; en fin de compte, il se contente d'affirmer simplement son principe métaphysique, p. 23, note 3.

Ainsi, tout au plus pourrait-on dire que la pensée de saint Thomas reste un peu obscure, peut-être hésitante. D'ailleurs, dans ses aperçus souvent très brefs sur un sujet très compliqué, il n'a pas distingué aussi nettement qu'on l'a fait après lui le rôle de la grâce dans la perception première de la crédibilité, et le rôle de la grâce dans la foi; l'espèce de grâce différente qui peut intervenir pour l'un ou l'autre de ces buts; la nécessité de la grâce plus rigoureuse pour l'un que pour l'autre. Il passe parfois de l'un à l'autre sans avertir. Ces considérations, à elles seules, suffiraient à nous dispenser d'entrer dans une fastidieuse discussion de textes. Et M. Rousselot ne dit-il pas, de son côté, que la théorie du rôle que jouent dans la foi la grâce et les dispositions du sujet « chez saint Thomas lui-même, malgré des points d'attache nombreux, symétriques et très remarquables, est encore trop peu développée. » Ici nous sommes d'accord. La différence vient ensuite, quand il s'agit de « développer » les brèves indications du docteur angélique. Quelle méthode suivre? M. Rousselot pense que, pour obtenir un progrès dans la théorie de l'acte de foi, il faut puiser aux sources de la philosophie pragmatiste, nous l'avons vu. « J'ai essayé d'utiliser, ajoute-t-il en 1913, certaines notions précieuses que la philosophie mo-

derne a mises au jour touchant la potentialité, l'appétivité, la volontariété de toute connaissance conceptuelle. » *Loc. cit.*, p. 36. Il tient surtout à ce que connaître soit vouloir, soit aimer : « L'immanence de la volition dans l'intellection est, à cet égard, une des notions les plus nécessaires à éclaircir. » Il voudrait utiliser « l'explication kantienne de la perception du beau, » connaître au moyen d'un plaisir, p. 32; comme si d'ailleurs toute perception du vrai pouvait se ramener à la perception du beau ! Pour nous, la méthode qui nous paraît préférable sur le terrain théologique consiste à utiliser l'immense travail qu'ont fait sur les données de saint Thomas les grands théologiens suscités à leur tour par la providence, mieux éclairés que lui sur certains points par de nouvelles recherches, de nouvelles hérésies et de nouvelles définitions de l'Église; surtout quand on peut avoir le consentement unanime de leurs diverses écoles.

6° *Autres systèmes qui exigent, pour discerner le miracle, non pas une grâce quelconque, mais spécifiquement la grâce de la foi.* — Nous les indiquerons brièvement; ils diffèrent du précédent en ce que, par « grâce de foi », ils n'entendent pas la *vertu infuse* de foi, dont ils se soucient peu, mais l'*acte* même de foi. Leur principal inconvénient est d'enlever au miracle son rôle apologétique si nécessaire, voir col. 142, et si marqué dans l'Écriture et les Pères, voir Crédibilité, col. 2236-2257; car s'il n'est reconnu comme miracle qu'*après* l'acte de foi et en vertu de cet acte, il ne peut lui servir de préparation rationnelle, et n'a pas de valeur apologétique.

1. Parmi les protestants conservateurs qui ont gardé une conception assez exacte de l'acte de foi, plusieurs ne veulent pas du miracle comme motif de crédibilité. Soit défiance générale de la raison humaine gâtée par le péché originel, soit crainte exagérée de la difficulté qu'il peut y avoir à manier le critère du miracle, soit désir de fonder la foi uniquement sur l'expérience intérieure, ils disent que le miracle n'est pas une preuve de la foi, mais un objet de foi; que les miracles de Jésus, par exemple, ne servent pas à prouver sa mission (quoi qu'il ait dit le contraire, voir col. 69), mais doivent être crus comme les autres faits ou enseignements qui appartiennent au contenu de l'Évangile. On pourrait leur montrer que ces deux points de vue sont conciliables entre eux, que les miracles du Christ peuvent être preuve de foi ou objet de foi, suivant que l'on considère les Évangiles tantôt apologétiquement comme livres historiques et humains, tantôt théologiquement comme livres inspirés et parole de Dieu. Mais enfin, selon eux, ces miracles, ne devant figurer que de la seconde manière, sont seulement une des choses que nous croyons, et encore ne sont-ils pas une des principales : de sorte qu'avant de les croire, on a déjà la foi et on a fait un premier acte de foi, peut-être même beaucoup d'autres. Les miracles qu'ils retiennent viennent donc toujours après la foi, jamais avant. Notons que leur théorie, fausse dans sa généralité, est vraie de *certains* miracles racontés dans l'Évangile, qui n'ont pas été faits devant un grand nombre de témoins, et dont la preuve historique est insuffisante *pour nous*, en sorte qu'ils n'ont pas de valeur apologétique, mais restent simplement objet de notre foi. Telle est la conception virginale du Christ, qui, pour sa mère, a été un motif de crédibilité, et même de toute première valeur, et ne l'est pas pour nous, d'après saint Thomas lui-même. *Sum. theol.*, IIIa, q. XXIX, a. 1, ad 2um.

2. Certains modernistes, et les protestants libéraux, en disant aussi que « le miracle suppose la foi, que sa conception vient de la foi, » etc., entendent tout autre chose par le mot « foi », c'est-à-dire la naïve crédulité, l'esprit légendaire, générateur des légendes et des mythes. Voir col. 141-142. Nous n'avons pas à réfuter ici ce pur rationalisme ou naturalisme, cette négation *a priori* du miracle et de sa possibilité. Voir Miracle.

3. Le système de M. Édouard Le Roy est plus compliqué : il exige la foi à un double titre pour le miracle, d'abord pour le *produire*, ensuite pour le *discerner*. — *a*) Pour prouver que la foi *produit* le miracle, il cite les textes de l'Évangile qui, sous le nom de « foi », font allusion à ce charisme particulier que l'on a appelé, chez les catholiques aussi bien que chez les protestants, la « foi des miracles ». Voir col. 69 sq. Et il conclut : « Toujours la foi précède, accompagne, explique l'œuvre merveilleuse... Il n'y a de miracle que par la foi... Le miracle manifeste le pouvoir causal de la foi. Par lui, la foi montre qu'elle est une force efficace et réelle capable de vaincre les forces physiques... Sans doute, on peut croire sans être pour cela thaumaturge. Mais c'est que l'on croit d'une foi chancelante. » *Annales de philosophie chrétienne*, 1906-1907, t. CLIII, p. 248, 249. On voit l'inconvénient de confondre la foi théologale exigée de tous les fidèles avec la foi-charisme donnée aux apôtres et à certains fidèles : c'est de mettre tous les chrétiens dans l'alternative d'être des thaumaturges ou de n'avoir qu' « une foi chancelante; » c'est d'empêcher la foi de venir jamais *après* le miracle, ce qui est admissible de la foi-charisme, mais non de la foi ordinaire des fidèles; c'est de supprimer le miracle comme motif de crédibilité, puisqu'il n'est plus présenté comme signe de l'origine divine de la révélation chrétienne, mais comme signe de la foi-charisme, signe de la puissance et de l'efficacité de la foi personnelle de tel individu; signification bien moins utile, et même décevante, parce que le miracle ne suppose pas nécessairement cette foi comme sa cause, et il est inexact que cette foi « le précède toujours » ou qu'elle soit toujours exigée dans l'Évangile comme une condition du miracle. Voir col. 69. Du reste, l'auteur semble réduire la « foi des miracles » à ce qu'on appelle vulgairement « la foi qui guérit, » c'est-à-dire la confiance du malade, ce qui supprimerait arbitrairement de l'Évangile et de la vie de l'Église tous les miracles autres que les guérisons, tous ceux qui sont faits sur des êtres incapables de confiance, comme la multiplication des pains, la marche sur les eaux, l'arrêt subit de la tempête, etc., ou même les guérisons d'hommes inconscients ou placés à distance, et les résurrections. La fausse hypothèse de la foi-confiance précédant *toujours* le miracle, et le conditionnant, permet à l'auteur d'expliquer que « le miracle est surnaturel..., parce que la foi » dont il dérive nécessairement « l'est elle-même, » *loc. cit.*, p. 250, et d'exclure ainsi le sens vrai dans lequel on doit admettre que le miracle est préternaturel, c'est-à-dire : *a.* parce qu'il dépasse la puissance des causes secondes, au moins de celles qui ont pu agir dans la circonstance donnée, et montre ainsi une intervention positive et immédiate de toute la puissance de Dieu, approuvant une doctrine, garantissant la mission d'un envoyé; *b.* parce que nous ne pouvons pas l'exiger, parce que nous n'y avons pas droit. Pour M. Le Roy, le miracle perd cette caractéristique essentielle; il devient, au contraire, l'œuvre propre et naturelle d'une *cause seconde* qui est l'activité humaine, l'activité à laquelle l'homme *a droit* : « Un miracle, c'est l'acte d'un esprit individuel..., agissant comme esprit à un degré plus haut que d'habitude, retrouvant en fait, et comme dans un éclair, sa puissance de droit. ...On peut dire que le miracle n'est pas autre chose que l'acte libre porté à sa plus haute puissance, » *loc. cit.*, p. 242, ce qui est la négation du miracle tel que l'Église l'entend, « montrant la toute-puissance de Dieu » et par là devenant « un signe très certain de la révélation

divine. » Concile du Vatican, c. III, Denzinger, n. 1790. Aussi, M. Brunschwicg a-t-il bien noté que la conception du miracle chez M. Le Roy, quoi qu'en dise celui-ci, diffère radicalement de la conception traditionnelle. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1912, p. 108 sq. Et M. Blondel, « que le système de M. Le Roy combine ensemble des thèses confuses et inexactes..., incompatibles les unes avec les autres au point de s'entre-détruire, délétères au point de détruire cela même qu'elles prétendent expliquer et maintenir (le miracle). » *Ibid.*, p. 153.

b) Après avoir donné à la foi le rôle de « génératrice du miracle » le nouveau système lui donne encore celui de reconnaître le miracle, de le discerner. Ici revient, et plus manifestement, l'équivoque du mot « foi » : tellement que M. Le Roy, pressé par les objections du P. Laberthonnière, finit par déclarer qu'il parle de deux espèces de foi. En présentant la foi comme génératrice du miracle, « je prends, dit-il, le mot *foi* dans l'acception la plus large : ce n'est... ni forcément la foi chrétienne ou, en général, la foi religieuse, ni même une foi légitime et fondée... Mon attention ne se porte que sur son intensité, et sur l'éclair d'exaltation qui peut résulter pour elle de certaines circonstances... C'est un fait que *la foi guérit*... Ce n'est pas (de la foi chrétienne) particulièrement que je parle, mais de la foi-confiance en général... Quelle que soit la manière dont, ultérieurement et pour d'autres motifs, on qualifiera la foi génératrice, c'est toujours comme foi-confiance qu'elle engendre la matérialité du miracle, ou plus précisément du fait qui peut être miracle (car au point de vue de la pure matérialité, miracle et prestige ne font qu'un); et c'est pourquoi les faits extraordinaires dont nous parlons peuvent être acceptés par le savant... Venons maintenant au discernement du miracle. Cette fois, il s'agit bien de la foi chrétienne, puisque c'est du point de vue de cette foi que j'ai voulu indiquer comment peut se faire la discrimination du miracle et du prestige... Ne confondons pas foi-confiance et foi-croyance, foi psychologique et foi surnaturelle. » *Bulletin*, p. 151, 152. Mais alors, si la foi génératrice n'a pas besoin d'être religieuse, ni même « légitime et fondée, » si c'est une foi-confiance quelconque pourvu qu'elle ait « un éclair d'exaltation, » s'il ne faut pas « la confondre avec la foi surnaturelle, » comment a-t-on pu dire ailleurs que le miracle est surnaturel, parce que cette foi qui le produit « l'est elle-même? » *Annales..., loc. cit.*, p. 250. Comment a-t-on pu dire plus haut que cette foi est « une participation vécue à des réalités divines, grâce vivifiante et libératrice? » *Bulletin*, p. 105. Et si l'autre « foi », celle qui *doit discerner* le miracle, est « la foi chrétienne, » alors le miracle n'est pas fait pour persuader ceux qui ne l'ont pas, les *infidèles* : ce qui est contraire à la tradition des Pères et à saint Paul. I Cor., XIV, 22. M. Le Roy cherche à éviter ce dernier inconvénient : « En disant que le miracle est un signe qui s'adresse à la foi et n'est entendu que de la foi, je parle d'une foi naissante, non parfaite, qui se cherche encore, qui travaille à s'éprouver et à s'accroître. Voilà pourquoi le miracle peut jouer son rôle apologétique, peut concourir à la genèse de la foi qu'à un autre point de vue il suppose. Il serait indiscernable, il serait lettre morte pour qui ne posséderait aucun commencement de foi. » *Bulletin*, p. 107, 108. Cet adoucissement n'enlève pas la contradiction avec l'Écriture et la tradition. « Ce n'est jamais que d'une croissance et d'un progrès, dit M. Le Roy, non point d'une création *ex nihilo*, qu'il s'agit au sujet de la foi et de la grâce. » *Loc. cit.* Saint Paul, lui, y voit une création : « Dieu qui a dit : Que la lumière brille du sein des ténèbres, c'est lui qui a fait luire sa clarté dans nos cœurs. » II Cor., IV, 6. « Nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ dans les bonnes œuvres. » Eph., II, 10. Aussi parle-t-il d'une « nouvelle création ». II Cor., V, 17. Les infidèles n'ont pas une foi chrétienne « qui travaille à s'accroître : » ils n'ont pas un atome de foi chrétienne. Tout ce qu'ils ont, c'est la loi naturelle « écrite dans leurs cœurs, » Rom., II, 15, c'est la raison qui, aidée au besoin d'une grâce facilitante, peut et doit leur donner certains préambules de la foi, nécessaires à la conception et au discernement du miracle, comme l'existence et la providence de Dieu, sa toute-puissance et la possibilité du miracle. Mais ne confondons pas la foi et ses préambules : de ce que certains de ses préambules sont nécessaires au discernement du miracle, ne concluons pas que la foi chrétienne elle-même lui soit nécessaire, et qu'il ne s'agisse pour l'incroyant que d'*augmenter* cette foi.

Quant au *cercle vicieux* que M. Le Roy se propose d'éviter, volontiers nous reconnaissons qu'il l'évite, en n'exigeant qu'une foi « naissante » pour discerner le miracle, et en réduisant le rôle apologétique du miracle à « accroître » la foi. On l'éviterait encore mieux, c'est-à-dire sans tomber dans d'autres inconvénients que nous avons signalés, si l'on disait que la foi proprement dite n'est requise à aucun degré pour reconnaître et discerner le miracle. A propos de cercle vicieux, nous devons signaler une autre objection de ce genre contre notre apologétique traditionnelle, contre la preuve de nos mystères par le miracle : « C'est un cercle vicieux, de prouver le surnaturel par le surnaturel. » Des erreurs opposées à l'extrême, le rationalisme allemand et le fidéisme de Bautain, ont fraternisé en nous faisant cette objection. Voir Hettinger, *Théologie fondamentale*, t. I, § 20, trad. franç., Paris, 1888, p. 282. — *Réponse.* — Le cercle vicieux revient à prouver une chose (qui a besoin de preuve) par elle-même : *a* par *b* et *b* par *a*, donc en définitive *a* par *a*. Mais dans notre cas, il n'y a que le *mot* de surnaturel qui soit identique des deux côtés, et qui donne une apparence de pétition de principe ou de cercle vicieux : ce mot couvre en réalité deux *choses* fort différentes. La première, le *mystère*, est inaccessible à notre expérience naturelle et à notre raison philosophique, mais peut se prouver par le témoignage divin, dont le fait se constate au moyen de signes miraculeux, si Dieu veut nous donner révélation et miracle, ce qui est pour nous une grâce extérieure; et la preuve est valable, car le témoignage bien constaté d'un infaillible témoin est une source extrinsèque de certitude. La seconde chose, le *miracle*, avec la fait de la révélation dont il est le signe, pour « surnaturel » qu'il soit appelé, tombe cependant sous l'expérience humaine et sous la raison naturelle, et est transmissible par le témoignage humain : c'est donc comme un pont jeté entre les mystères invisibles et nos facultés humaines; pont de fabrication toute divine, mais ouvert à notre connaissance naturelle pour qu'elle y entre de plain-pied, quand il est gratuitement donné. Ainsi le surnaturel le plus caché se trouve relié à la connaissance rationnelle par un procédé logiquement cohérent. Lorsqu'elle aborde ce procédé, la raison humaine, d'une part, n'est pas laissée entièrement à ses seuls moyens naturels, puisqu'elle dépend alors de la grâce *extérieure* de la révélation; mais, d'autre part, elle n'a pas besoin d'être élevée par une vertu infuse ni de recevoir ainsi de nouvelles forces *intérieures*, tant qu'elle ne fait encore que constater avec une certitude morale et naturelle le fait de cette révélation, avant la certitude surnaturelle de l'acte de foi, lequel peut d'ailleurs être différé ou même refusé. Voir ce que nous avons dit du surnaturel et du préternaturel, col. 276. — Bien des erreurs contemporaines sur la révélation et la foi viennent de ce que l'on n'a pas exactement saisi l'ensemble de ce *processus*, qui fait comme l'ossature de l'apologétique traditionnelle.

VIII. Persévérance dans la foi; résolution de persévérer. — Nous abordons des questions nouvelles et fort pratiques. En traitant de la *fermeté* de la foi, élément de sa *certitude*, jusqu'ici nous n'avons considéré qu'une fermeté d'adhésion *actuelle*, une fermeté de conviction pour le moment présent, et qui suffit à la certitude d'un *acte* de foi. Mais souvent on étend le mot « fermeté » à signifier une certitude *habituelle*, une force de conviction qui dure, ce que nous appellerons en termes plus clairs *constance, persévérance dans la foi*. Nous entendons une persévérance vraiment complète, *perpétuelle*, c'est-à-dire allant jusqu'à la fin de la vie, et sans interruption soit par l'apostasie soit par un doute librement accepté. Et la première question qui se pose, c'est de savoir si une telle persévérance est *possible* à tous les fidèles. Il y a contre cette possibilité deux classes bien distinctes d'obstacles. La première vient des passions et de la mauvaise volonté, puisque la certitude des préambules, condition de la possibilité et de l'obligation pratique de croire, n'est ordinairement qu'une certitude *morale*, laquelle dépend de bonnes dispositions morales. Voir col. 210. Ces bonnes dispositions venant à céder devant l'orgueil ou d'autres passions mauvaises, la certitude des préambules de la foi peut succomber, et avec elle la possibilité de croire, comme elle peut revenir par le seul fait du changement du cœur. Nous n'entrerons pas dans l'étude de ce genre d'obstacles affectifs, soit parce que cette étude est relativement facile, soit surtout parce qu'elle ne regarde pas directement notre sujet. La seconde classe d'obstacles provient de notre intelligence elle-même, de ses faiblesses et de ses besoins; leur étude est tout à fait propre à notre sujet, et comprend plusieurs questions intéressantes et difficiles. D'abord, question de *méthode* scientifique. Si l'on veut transformer la foi naïve de l'enfance en une foi parfaitement raisonnable pour un homme instruit, ne conviendrait-il pas de l'interrompre soi-même à un certain point de la vie et de douter volontairement de toute sa religion, jusqu'à ce qu'on en ait fait une démonstration rigoureuse et complète? Hermès l'a pensé. Ensuite, question de *crise* imprévue et soudaine où peut se trouver un croyant. Sans interrompre de sa propre initiative, à la façon d'Hermès, la foi de son enfance, ne peut-il y être forcé, au moins pour un temps, par des circonstances telles que la crédibilité, condition nécessaire de sa foi, vienne à lui manquer sans qu'il y ait de sa faute? Cette question se complique d'une question d'*équité* et de droit commun à tous les hommes : nous approuvons les membres des autres Églises, quand ils doutent de la religion de leur enfance et la quittent pour entrer dans l'Église catholique : n'est-il pas équitable d'approuver aussi les catholiques, s'ils disent que leur conscience les force à quitter leur religion, ou à entrer dans une autre? Enfin, à la persévérance dans la foi, si elle est voulue de Dieu, correspond dans le fidèle une résolution de persévérer. Cette résolution est-elle prudente, et quelle doit être sa portée? Voilà les questions qui s'offrent à nous. Donc : 1° documents généraux de la révélation sur la persévérance dans la foi; 2° méthode d'Hermès; 3° différence entre l'Église et les sectes quant au doute et au changement de religion; possibilité pour tout catholique d'avoir toujours la crédibilité nécessaire et de persévérer dans la foi; 4° résolution de persévérer, et de préférer la révélation divine à tout ce qui la contredit.

1° *Documents généraux de la révélation sur la persévérance dans la foi, sa possibilité et son obligation.* — 1. *Écriture sainte.* — Elle montre la persévérance dans la foi comme une condition nécessaire de salut, comme une *obligation*. L'obligation suppose la *possibilité, ad impossibile nemo tenetur*; d'ailleurs la parole de Dieu qui ne peut exhorter à une chose impossible, exhorte les fidèles à persévérer dans la foi. Voir Col., I, 22, 23; II, 6-8; Heb., X, 22, 23, 38; I Joa., II, 24; II Joa., 9.

2. *Pères.* — Tertullien, à l'encontre des hérétiques qui cherchaient toujours sans s'arrêter à rien, affirme que, quand on a trouvé la foi, il n'y a plus qu'à la garder : *Quærendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris, et nihil nisi amplius custodiendum quod credidisti. De præscript.*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 23. Saint Jean Chrysostome commente ainsi les paroles de l'Évangile, *Estote prudentes sicut serpentes* : « Comme le serpent livre son corps aux coups, pourvu qu'il sauve sa tête : ainsi, nous dit le Christ, vous devez tout sacrifier pour garder la foi : les richesses, les membres, la vie même. C'est que la foi est comme la tête et la racine : si vous la gardez, la perte du reste sera ensuite surabondamment réparée. » *In Matth.*, homil. XXXIII, n. 2, *P. G.*, t. LVII, col. 390. « Que de langues contredisent la vraie doctrine ! dit saint Augustin. Pour toi, cours au tabernacle de Dieu, attache-toi à l'Église catholique, ne t'écarte pas de la règle de vérité. » *Enarr. in ps. XXX*, serm. III, n. 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 253. « Persévère dans ce que tu as appris, suivant la parole de l'apôtre, ajoute saint Cyrille d'Alexandrie; dans ton âme simple conserve la foi; et plaçant la tradition de l'Église comme une base dans le sanctuaire de ton cœur, garde la doctrine qui plaît à Dieu. » *Homil. pasc.*, VIII, n. 1, *P. G.*, t. LXXVII, col. 558. Saint Anselme dit du chrétien : « Qu'aucune difficulté ou impossibilité de comprendre ne puisse l'arracher à la vérité, à laquelle il a adhéré par la foi. » *De fide Trinitatis*, c. II, *P. L.*, t. CLVIII, col. 263. Résumant l'enseignement des Pères, saint Thomas dit de tous les fidèles, même de ceux qui comprennent le moins les dogmes qu'on leur enseigne : *Intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. VIII, a. 4, ad 2um. Que l'on ne doive jamais dévier de la foi reçue, voilà bien la persévérance obligatoire dans la foi.

3. *Documents ecclésiastiques.* — Le concile de Trente, après avoir dit que la *justice*, qui nous renouvelle intérieurement et que nous recevons dans la justification, sess. VI, c. VII, Denzinger, n. 799, comprend les dons infus de *foi*, d'espérance et de charité, n. 800; après avoir rappelé les cérémonies du baptême, et comment les catéchumènes, candidats du baptême, demandent à celui qui va les baptiser « la *foi*, qui donne la vie éternelle, » ajoute : « Recevant donc cette justice chrétienne et véritable (qui comprend la foi), à la place de celle qu'Adam par sa désobéissance a perdue pour lui et pour nous comme une parure donnée par le Christ, ils reçoivent l'ordre de la conserver, après leur nouvelle naissance (leur baptême), toujours blanche et immaculée, pour l'apporter ainsi au tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ et obtenir la vie éternelle. » *Loc. cit.* La profession de foi de Pie IV, ou du concile de Trente, se termine par un serment solennel de « garder et de confesser cette foi catholique... entière et immaculée jusqu'au dernier soupir très constamment, avec l'aide de Dieu, » Denzinger, n. 1000 : commentaire parfaitement clair de la phrase un peu plus enveloppée que nous venons de citer du concile de Trente. Le concile du Vatican dit à son tour : « Personne n'obtiendra la vie éternelle s'il n'a persévéré (dans la foi) jusqu'à la fin. Or, pour que nous puissions remplir notre devoir d'embrasser la foi véritable et d'y persévérer constamment, Dieu par son Fils unique a institué l'Église, et l'a revêtue de signes manifestes de son institution, » etc. Denzinger, n. 1793. Tout ce passage sera expliqué plus bas.

2° *Méthode d'Hermès.* — 1. *Notions préliminaires.* — Pour éclairer la question, et faire saisir la portée des condamnations de l'Église, nous devons tout

d'abord distinguer deux espèces de doute, le réel et le fictif.

a) Le doute *réel* nous est déjà connu comme une *suspension du jugement* entre deux thèses contradictoires, un état d'équilibre de l'esprit n'inclinant pas plus d'un côté que de l'autre. Voir la définition de saint Thomas que nous avons citée à propos de l'opinion, col. 92. Analysons ce concept. On peut s'abstenir, même volontairement, de porter un jugement, sans qu'il y ait pour cela *doute*. « Si quelqu'un, dit Lugo, en face de tous les motifs de crédibilité ne veut pas faire pour le moment l'acte de foi, parce qu'il n'y est pas obligé pour chaque instant, *pro semper*, et qu'il veut alors éviter la fatigue, se distraire à d'autres objets, la suspension de l'assentiment n'est pas alors un doute. » *Disput.*, Paris, 1891, t. I, disp. XVII, n. 86, p. 786. Car une telle abstention commandée par un tel motif « ne déroge en rien à l'autorité de la foi, dit-il plus loin. Au contraire, celui qui retient son assentiment à *cause des difficultés* qui se présentent *contre la vérité de la foi*, par le fait même semble approuver tacitement ces difficultés et ces raisons et leur reconnaître de la valeur; il donne suffisamment à entendre qu'il y a danger de se tromper en faisant l'acte de foi et c'est pour éviter ce danger qu'il se commande à lui-même une suspension d'assentiment. Dans une telle volonté (inspirée d'un tel motif) se manifeste une grave irrévérence à l'égard de la foi (de la révélation divine)... Même entre hommes, si à l'affirmation sérieuse d'un grave personnage, confirmée peut-être par serment, vous répondiez : Je suspends mon jugement — il serait en droit d'y voir une insulte. » *Loc. cit.*, n. 91. Lugo ajoute que s'abstenir d'affirmer *par crainte de se tromper*, c'est là proprement « suspendre son jugement, » c'est là « douter » d'après l'origine même du mot *dubius : qui hæret inter duas vias.* Il y aurait donc doute *réel*, si, par crainte de se tromper dans plusieurs des convictions de son enfance, on s'efforçait à un moment donné de faire table rase de toute certitude antérieure, de soulever des doutes contre tout ce qu'on tenait jusqu'à présent comme assuré, en attendant de reconquérir scientifiquement la certitude dans la mesure du possible. Le fait d'*espérer* reconquérir la certitude perdue, ou le fait d'appeler ce doute « méthodique » parce qu'il fait partie d'une méthode ne l'empêcherait pas d'être *réel*; c'est donc à tort que plusieurs prennent comme équivalentes ces deux épithètes : doute méthodique, doute fictif. Cette espèce de doute réel est appelée parfois « doute positif », sans doute à cause de l'effort positif et même violent qu'il implique contre une conviction déjà enracinée, à laquelle on tâche d'enlever ce règne paisible et incontesté qu'on appelle la certitude *habituelle*. Du reste, le nom de « doute positif » ayant un autre sens en théologie morale, il vaut peut-être mieux s'en tenir à l'expression moins ambiguë de « doute réel ».

b) Le doute *fictif* ne fait pas cet effort violent contre une conviction antérieure, et ne la remet pas réellement en question. Il se contente de ne pas regarder la preuve sur laquelle a été basée la certitude *habituelle* de l'objet, de ne pas l'évoquer à l'état *actuel*, de faire abstraction temporairement de cette preuve et de cette certitude déjà conquise. Soit un mathématicien qui essaye une nouvelle démonstration d'un théorème. Il n'a pas besoin pour cela de douter réellement de la valeur de l'ancienne preuve qu'il a depuis longtemps, ni de rétracter ou d'attaquer la certitude habituelle qu'elle a produite dans son esprit : c'est assez qu'il laisse de côté cette preuve ancienne, qu'il s'abstienne d'en ranimer le souvenir au moment même où il en cherche une autre, qu'il fasse comme si elle n'existait pas, comme si l'énoncé du théorème s'offrait à lui pour la première fois, sans appui antérieur, sans garantie de vérité. Voilà le doute fictif, grâce auquel le savant concentre toute son attention sur une démonstration nouvelle, la laisse agir seule sur son esprit pour mieux en éprouver et en juger la valeur. Kleutgen, qui a beaucoup étudié et analysé les ouvrages d'Hermès, décrit ainsi le doute fictif : « L'esprit n'est pas indécis sur la vérité de la chose, mais il procède comme s'il était indécis, pour démontrer scientifiquement la vérité que par ailleurs il admet sans hésiter. » *La philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. franç., t. I, n. 223, p. 432. Déjà saint Augustin avait bien décrit le doute fictif : « Quoique je tienne tout cela d'une foi inébranlable, dit-il, cependant, parce que je ne le tiens pas encore par la connaissance (scientifique), nous allons chercher comme si tout cela était incertain. » *De libero arbitrio*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XXXII, col. 1242. Voir aussi un endroit de ses *Rétractations* où il avertit que, dans un passage de son *De vera religione*, c. XXV, il ne faut pas voir un doute réel, mais seulement fictif. *Retract.*, l. I, c. XIII, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 604. Les scolastiques ont exprimé le doute fictif par ces formules interrogatives, dubitatives en apparence seulement, mises en tête des différentes questions qu'ils traitent : *Utrum Deus sit? Utrum Deus sit corpus?* etc.

2. *Exposé de la méthode d'Hermès.* — Nous n'avons pas à faire ici la biographie d'Hermès, professeur de théologie catholique et chanoine de Cologne, homme de vie irréprochable et d'excellentes intentions, mais dont les idées se ressentirent du triste état où végétait alors la théologie en Allemagne, voir Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1912, t. V, col. 899; cf. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le catholicisme*, 1905, t. II, p. 6-12; puis le mouvement hermésien, surtout après la mort du maître (1831), la condamnation par Grégoire XVI (1835). *Op. cit.*, p. 142-146, 166-169. La bibliographie de l'hermésianisme est donnée par ces deux auteurs, surtout par le P. Hurter, *op. cit.*, col. 903-904. Nous n'avons pas non plus à exposer ici toutes les théories de Georges Hermès, mais seulement sa méthode, étroitement liée à notre sujet. Destinée par son auteur non pas à tout le monde, heureusement, mais seulement à ceux qui veulent se préparer solidement à enseigner la religion, cette méthode part d'un doute général sur les convictions antérieures portant sur les vérités de la foi elles-mêmes, y compris leurs préambules.

On a beaucoup discuté pour savoir si le doute de Descartes était un doute réel ou fictif : la chose est bien plus claire pour celui d'Hermès, plus blâmable d'ailleurs en ce qu'il s'attaque directement aux vérités de la foi, que Descartes avait tâché d'épargner. Voici comment Hermès, dans son *Introduction à la théologie*, expose les principes de sa méthode et l'usage qu'il en a fait lui-même : « Au milieu de tous ces travaux, j'ai été fidèle, de la manière la plus consciencieuse, à la résolution prise de douter tant que cela était possible et de ne rien décider définitivement, à moins de pouvoir constater, pour une telle décision, une absolue nécessité de la raison (*eine absolute Nötigung der Vernunft*). Il m'a fallu pour cela traverser, avec beaucoup d'efforts, le labyrinthe du doute, où refuserait de s'engager celui qui n'est jamais parvenu à un doute sérieux (*ernstlichen Zweifel*), parce qu'il regarderait cette entreprise comme une peine inutile et comme une perte de temps. » Puis il exprime ainsi les résultats acquis : « Je suis devenu certain de l'existence de Dieu, de l'immortalité de mon âme; je suis certain maintenant que le christianisme est une révélation divine, et que le catholicisme est le vrai christianisme. » *Einleitung in die christkatholische Theologie*, part. I, *Philosophische Einleitung*, 2e édit., Munster, 1831, préface, p. X, XI. Ce « doute sérieux », enfin suivi d'une acqui-

sition de la certitude qui auparavant n'existait pas, tout en un mot dans ce passage montre assez qu'il ne s'agit pas d'un doute fictif. D'après Hermès encore, le futur théologien ne doit « reculer devant aucun doute, » mais au contraire doit les « rechercher », *aufsuchen. Loc. cit.*, p. XXVII. Il exhorte ses disciples à s'affranchir théoriquement de tous les systèmes de théologie et de religion, et à les regarder tous comme d'égale valeur. « Cet affranchissement, dit-il, n'est pas opposé, comme on pourrait le croiré, au *doute réel*, comme s'il ne constituait qu'un doute méthodique (fictif), mais seulement à l'abandon pratique des devoirs religieux ou à l'apostasie proprement dite de la religion. » *Loc. cit.* Ainsi Hermès entend que, sans abandonner la pratique religieuse et sans se poser en apostat, on doute réellement. Comparez les citations d'Hermès faites par les théologiens du concile du Vatican, *Collectio lacensis*, t. VII, col. 530, 531 (en note).

On a vu dans notre première citation d'Hermès, que la seule porte par laquelle il permet de sortir du doute, le seul moyen légitime de décider (pour soi) définitivement un point quelconque, c'est quand on y est forcé par « une absolue nécessité de la raison. » Entend-il par là l'évidence des scolastiques, qui détermine l'intelligence par une réduction aux premiers principes, ou celle de Descartes qui y ressemble? Oui, mais pas uniquement. « Imprégné de kantisme..., cette *raison* par laquelle il se laissait conduire du doute à la foi, dit M. Goyau, était beaucoup moins la raison spéculative que la *raison pratique* de Kant. Car la vérité et la réalité de l'histoire évangélique ne peuvent, d'après lui, être admises de telle façon que tout doute spéculatif soit exclu; et il ne serait pas absurde, pour la raison spéculative, d'admettre que Jésus, en se disant Dieu, ait été trompeur ou trompé; c'est à la raison pratique de suppléer. Hermès, après avoir discuté si le Nouveau Testament et la tradition orale sont historiquement vrais *d'une façon extérieure*, remet à cette raison pratique le soin de décider si la doctrine de Jésus, telle qu'elle est proposée dans ce livre et dans cette tradition, est *intérieurement vraie*; et c'en est assez pour deviner avec quelle force lui pouvait être adressé le reproche de subjectivisme... A ses yeux, les commandements de Dieu n'acquéraient force obligatoire qu'en tant qu'ils étaient intérieurement, après examen de leur objet, reconnus conformes aux exigences de la raison pratique. » G. Goyau, *op. cit.*, p. 9, 10. Perrone avait déjà signalé le grand rôle de la « raison pratique » dans le système d'Hermès, et montré l'insuffisance de cette raison pour la vraie certitude et ses autres inconvénients. *Réflexions sur la méthode introduite par G. Hermès dans la théologie catholique*, traduit de l'italien dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, 1843, t. XIV, col. 959 sq. Qu'elle soit spéculative ou pratique, Hermès fait passer du doute à la foi par une raison « absolument nécessitante » pour l'esprit. Il ne connaît ni l'évidence « morale », ni l'espèce de certitude vraie qui, bien qu'infaillible par ses motifs, dépend des dispositions morales et de la volonté libre. Voir col. 207 sq. La « foi de connaissance » est pour lui sans aucune liberté, simple produit de raisons nécessitantes, ce qui a été condamné par le concile du Vatican. Voir ce que nous dirons de la liberté de la foi. Enfin il ne faudrait pas confondre absolument la méthode d'Hermès avec celle de Günther qui vint peu après lui, et qui, laissant de côté le témoignage divin, prétendait démontrer intrinsèquement et philosophiquement tous les dogmes, même la Trinité. Voir col. 100. Hermès admet davantage la voie extrinsèque. « Hermès, dit le P. Perrone, déclare que dans la dogmatique spéciale catholique il faut puiser aux sources qui lui sont propres, c'est-à-dire l'Écriture, la tradition et l'enseignement de l'Église. » *Loc. cit.*, col. 960. Il y ajoutait cependant une exigence rationnelle exagérée : au lieu de se contenter de la preuve positive extrinsèque, il exigeait encore, avant de croire, que l'on eût directement résolu toutes les objections de la raison scientifique contre les dogmes, ce qui retarderait extraordinairement la foi : il fait de cela une « condition de notre foi » dans un passage cité par Perrone. *Prælectiones*, 31e édit., Turin, 1865, *De locis theologicis*, part. III, n. 243, p. 322.

3. *Critique de la méthode d'Hermès.* — Nous la critiquerons au point de vue de la révélation, et à celui de la raison, en rappelant les principes de l'une et de l'autre qui s'opposent à une pareille méthode; puis nous montrerons les illusions et les inconséquences de l'auteur.

a) Les principes de la *révélation* exigent la persévérance dans la foi que l'on a reçue par l'enseignement apostolique et ecclésiastique; qu'on reste enraciné dans cette foi, que l'on ne s'en écarte pas, même sous prétexte de philosophie. Voir col. 279 sq. Or le doute réel, tel que celui d'Hermès, écarte de la foi, déracine de la foi, puisque la foi est un assentiment intellectuel essentiellement ferme, excluant le doute. Voir col. 88 sq. Et comment observerait-il le précepte divin de garder sa foi, celui qui volontairement « rechercherait les doutes » suivant la méthode d'Hermès? Cette méthode est donc ouvertement opposée aux documents de l'Écriture et de la tradition que nous avons cités.

b) Les principes de la *raison* et même du bon sens vulgaire ainsi que les faits d'expérience condamnent cette méthode. — Le développement naturel et légitime de l'esprit humain, tout le monde peut l'observer, se fait comme il suit. La vérité, non sans mélange d'erreur, vient à l'enfant par ses parents et ses maîtres; sur leur simple parole, il acquiert beaucoup de fermes convictions, grâce à une docilité naturelle et, tout bien considéré, bienfaisante et nécessaire. Voir CROYANCE, t. III, col. 2380, 2381, 2393. Plus d'un adulte ne dépasse guère cette mentalité de l'enfant, et s'en tient simplement à ce qu'on lui a jadis enseigné. Chez d'autres il se fait, grâce à des circonstances qui le favorisent, un notable développement de l'esprit. Mais ce développement ne sera bon qu'à la condition de se faire par degrés, sans à-coup, comme la croissance normale d'un organisme vivant; si des erreurs se sont glissées dans l'éducation, elles sont éliminées peu à peu par la réflexion, chacune en son temps et comme insensiblement, ainsi que beaucoup de toxines sont éliminées par notre organisme; il y a ainsi évolution de l'esprit, et non pas révolution. Au contraire, c'est une révolution que veut Hermès. Un beau jour, abordant l'étude si ardue de la philosophie et de la théologie, le jeune chrétien qui se destine à l'enseignement de la religion « s'affranchira de tous les systèmes de religion, » c'est-à-dire du catholicisme aussi bien que du protestantisme, du christianisme aussi bien que du mahométisme, du bouddhisme, etc., et « les regardera tous comme d'égale valeur. » Les vérités les plus fondamentales de la vie morale et religieuse, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les premiers principes de la moralité, tomberont d'après Hermès sous ce doute d'ensemble. Voilà donc un arbre que l'on ne se contente pas d'émonder, mais que l'on déracine; un champ de blé où l'on arrache les épis avec l'ivraie. Dans ce terrible ravage, dans cet effondrement de toutes ses fermes croyances, que va devenir cette âme, à peine sortie de la mentalité de l'enfant? Ne sera-t-elle pas jetée dans des angoisses atroces, comme Jouffroy un jour, avant sa vingtième année. « Grâce à ces croyances, dit-il, la vie présente m'était claire, et par delà, je voyais se dérouler sans nuage l'avenir qui doit le suivre... J'étais heureux de ce bonheur que donne une foi vive et cer-

taine en une doctrine qui résout toutes les grandes questions qui peuvent intéresser l'homme... Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. Les heures de la nuit s'écoulaient et je ne m'en apercevais pas... En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire : en vain épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré... Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout. Ce moment fut affreux... Les jours qui suivirent furent les plus tristes de ma vie, » etc. *Nouveaux mélanges*, 3e édit., Paris, 1872, *De l'organisation des sciences philosophiques*, part. II, p. 81-84.

Hermès, c'est vrai, ne veut pas qu'on reste dans ce vide; il faut « traverser, avec beaucoup d'efforts, le labyrinthe du doute. » Mais comment se ressaisir, puisque l'esprit n'a point gardé de principes incontestés, à l'aide desquels il puisse reconquérir ce qu'il y aura perdu? Et en attendant ce ressaisissement douteux, que restera-t-il pour soutenir la vie morale? L'imagination et les passions, si vives à cet âge, ne pourraient-elles pas gagner la partie, surtout en face du long et fastidieux travail intellectuel de reconstruction difficile, disons impossible, qu'on impose au jeune homme?

c) *Illusions et inconséquences d'Hermès.* — *a.* Il méprise la certitude que l'on appelle spontanée ou vulgaire, puisqu'il la traite à l'égal d'un préjugé qu'on rejette. Il la méprise à tort, puisque sur certains points elle a une valeur absolue, sur d'autres une valeur relative qui n'est pas méprisable. Et toutefois, c'est à un esprit élevé depuis peu et de bien peu au-dessus de cette certitude vulgaire, qu'il demande un miracle de construction et de démonstration : comme si une méthode purement négative, qui consiste à démolir tout son acquis, allait devenir entre des mains novices une baguette magique pour accomplir des prodiges. — *b.* Hermès, comme les rationalistes et les libéraux en général, se figure dans chaque individu une raison idéale, d'une puissance extraordinaire, que l'on peut sans danger bousculer et mettre à toute épreuve. Qu'il l'appelle spéculative ou pratique, il la regarde comme capable de prouver jusqu'aux faits historiques de l'apologétique avec une force *nécessitante* qui ne permet pas à l'assentiment de se dérober. Mais quand une telle démonstration serait possible chez un grand génie, parfaitement outillé pour cela, rappelons-nous que les grands génies n'abondent pas, que le temps ou les livres nécessaires à bien traiter les questions historiques font souvent défaut, et surtout que beaucoup d'esprits ne manquent pas de tendances morbides qui les font facilement dévier, et leur permettent de se dérober à l'évidence morale, quelque valable qu'elle soit en elle-même; enfin, que la certitude purement relative des simples, avec laquelle notre novice entre à l'école d'Hermès, demande à être traitée d'une main délicate et avec beaucoup de ménagements. — *c.* Hermès veut que son disciple, auquel il a fait faire table rase et perdre la foi, conserve la pratique de la religion catholique. Mais sans la foi on ne peut recevoir les sacrements : une pareille fréquentation des sacrements sans la disposition fondamentale pour les recevoir, serait, d'après la doctrine de l'Église, non seulement infructueuse et inutile, mais hypocrite, sacrilège et mortellement coupable : quelle préparation pour un futur ministre du culte! Déjà au XVIIIe siècle, à un savant de Genève qui voulait faire passer tout enfant baptisé « par un état de suspension et de doute sur la vérité du christianisme, » Mgr Lefranc de Pompignan demandait : « Participera-t-il au culte public, aux assemblées et aux prières communes des fidèles pendant tout le temps que durera son examen des motifs de crédibilité, et son indétermination sur ce qu'il doit croire? Il faut bien l'en exclure, puisque la foi actuelle et formée est la première et la plus essentielle disposition qu'on a toujours exigée, non seulement des fidèles initiés aux mystères, mais des catéchumènes qui n'assistaient qu'aux instructions et à une partie de la liturgie. Est-ce néanmoins ce qui se pratique, je ne dis pas dans l'Église catholique, mais dans toutes les communions chrétiennes? A-t-on jamais connu un intervalle de temps où un enfant baptisé ne fût pas en état d'entrer dans les temples du Seigneur..., d'y prendre part aux cérémonies de son culte; un temps, en un mot, où la condition de ce néophyte fût pire que celle d'un catéchumène? » *Controv. pacifique sur la foi des enfants*, etc. Réponse à la 2e lettre, n. 8, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 1130. Hermès, en faisant continuer la pratique du culte, se conforme à la tradition, mais en faisant suspendre la foi il s'en écarte; la tradition est que l'on n'interrompe jamais ni la pratique, ni la foi sans laquelle la pratique ne serait pas permise. — *d.* Enfin le travail d'enquête que veut Hermès sur notre religion, comparée aux autres, sur nos motifs de crédibilité, sur les dogmes et la solution de toutes les objections, en un mot le travail de reconstruction savante, menace d'être long, en concédant qu'il aboutisse. Hermès nous dit en 1819 qu'il vient d'y consacrer vingt-trois ans sans aucune distraction, et y passant souvent les nuits, aux dépens de sa santé; bientôt il languissait, et après douze ans de foi reconquise il mourait. Voir Hurter, *loc. cit.* Eh bien, Dieu n'a pu rendre si difficile à un catholique l'acquisition de la foi, dont il a fait la première base de toute la vie chrétienne. Il l'a mieux proportionnée à la brièveté de notre vie. « S'il nous faut des bibliothèques et des musées pour conduire un homme à la morale et à la religion, disait Newman, soyons conséquents, et prenons des chimistes pour cuisiniers et des minéralogistes pour maçons. » *Grammar of assent*, 1895, part. Ire, c. IV, p. 95, 96. Et si la mort surprend cet homme au cours de ses doutes? Celui qui, victime de sa méthode, meurt sans la foi, peut-il prétendre au salut? — *e.* Et tout cela sous quel prétexte? Arriver à la vraie certitude par ce doute réel, comme par un moyen nécessaire. Mais il ne l'est pas : l'attention, le consciencieux amour de la vérité, le doute fictif qui ne suspend pas la foi habituelle, suffisent au bon emploi des méthodes scientifiques, et par là à une certitude digne du savant. Le mathématicien qui cherche une nouvelle démonstration n'est pas obligé, pour réussir, de douter réellement du théorème à démontrer; le philosophe qui cherche à prouver scientifiquement une vérité de sens commun, n'est pas obligé de renoncer au sens commun.

4. *Documents ecclésiastiques sur la méthode d'Hermès.* — *a*) Grégoire XVI, en condamnant en général les ouvrages d'Hermès, lui reproche, entre autres erreurs de prendre « le doute positif pour base de toute la recherche théologique. » Bref *Dum acerbissimas*, Denzinger, n. 1619 (1487). C'est là précisément la caractéristique de sa *méthode*. — *b*) Le concile du Vatican a condamné cette méthode. *De fide*, can. 6, Denzinger, n. 1815. Nous le montrerons à l'instant.

3° *Différence entre l'Église et les sectes quant au doute et au changement de religion; possibilité pour tout catholique, s'il fait son devoir par rapport à la foi, d'avoir toujours la crédibilité nécessaire.* — Sur ce difficile sujet nous examinerons les points suivants : 1. Documents ecclésiastiques : un canon et un chapitre du concile du Vatican; controverse sur leur interprétation; 2. la question elle-même, en dehors de la décla-

ration du concile et d'après d'autres sources; 3. les concessions que l'on peut et doit faire à l'opinion la plus large; 4. comment se peut-il que le catholique, s'il fait son devoir, ait toujours des motifs de crédibilité qui lui suffisent, et, malgré toutes les objections, puisse garder sa foi? Explication psychologique et rationnelle.

1. *Documents ecclésiastiques; un canon et un chapitre de la session III du concile du Vatican. Controverse sur leur interprétation.* — *a*) *Le canon 6, De fide.*

Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint, anathema sit. Denzinger, n. 1815.

Si quelqu'un dit que les fidèles et ceux qui ne sont pas encore parvenus à la foi seule véritable sont dans une condition pareille, en sorte que les catholiques peuvent avoir un juste motif de mettre en doute la foi qu'ils ont déjà reçue sous le magistère de l'Église, en suspendant leur assentiment, jusqu'à ce qu'ils aient achevé la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi, qu'il soit anathème.

Quelles sont les erreurs ici condamnées? Nous pouvons démontrer qu'il y en a deux :

Première et principale erreur, la méthode d'Hermès : on le prouve, soit par les paroles *finales* : « en suspendant leur assentiment jusqu'à ce qu'ils aient achevé la démonstration scientifique, » etc., c'est en quoi précisément consistait cette méthode, comme nous venons de le voir, — soit aussi par l'histoire du concile. Conrad Martin, évêque de Paderborn, avait été chargé de refondre, avec l'aide d'un théologien, le schéma primitif. Voir *Acta conciliorum recentiorum, Collectio lacensis*, 1890, t. VII, col. 1647. Expliquant au concile, comme rapporteur de la commission de la foi, le sens du schéma « réformé », il dit à propos du passage que nous venons de citer : « Ce 6ᵉ canon exclut une erreur d'Hermès... Il voulait que toute la recherche théologique commençât par un doute, et un doute positif, par lequel on suspendrait l'assentiment donné jusque-là à la vérité de la religion et de la foi chrétienne. » *Op. cit.*, col. 184.

Seconde erreur. — Quoique le rapporteur, très bref d'ailleurs dans ses rapides explications, ne parle ici que de la méthode d'Hermès, nous pouvons affirmer qu'une autre erreur est ici condamnée. une sorte d'*indifférentisme* ou de *libéralisme* qui, même en dehors de toute méthode hermésienne, donne *des droits égaux à toutes les religions sur leurs fidèles*, tellement que la vraie religion ne s'impose pas davantage aux siens que les fausses religions aux leurs. Cette erreur est visée par le *commencement* du texte, qui nie la parité (*parem conditionem*) que l'on voudrait établir entre les fidèles de la vraie religion et les autres. Et les documents conciliaires nous donnent raison. Le schéma primitif, que Martin de Paderborn avait abrégé et refondu, en conservant pourtant ce qu'on en pouvait conserver comme il le déclare lui-même, *op. cit.*, col. 1648, contenait un anathème tout semblable, col. 512, commenté par une note des théologiens qui en étaient les auteurs (note 20). Cette note, pour expliquer la condamnation, cite non seulement l'erreur d'Hermès, mais encore la 15ᵉ proposition du *Syllabus*. *Op. cit.*, col. 534. Cette proposition est rangée sous le titre : « Indifférentisme, latitudinarisme. » La voici : *Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.* Denzinger, n. 1715. Il n'est pas question ici directement d'une liberté extérieure et civile, devant les lois de l'État : celui-ci ne s'inquiéterait pas de savoir si l'on a choisi sa religion *rationis lumine ductus*; mais d'une liberté intérieure et morale, devant Dieu et sa conscience. On peut aussi remarquer le verbe *putaverit*, qui indique seulement une *opinion* fondée sur une probabilité. Schiffini, *De virtutibus infusis*, 1904, p. 269. L'auteur de la proposition condamnée, Vigil, regardait toutes les croyances religieuses comme des opinions, également dépourvues de vraie certitude, et donc n'ayant pas plus de droits sur les esprits les unes que les autres, mais restant également permises à tous.

Nous trouvons de plus amples explications dans une autre note (note 18) des mêmes théologiens du concile; on sait qu'au premier rang parmi eux était Franzelin, et qu'il a été le principal auteur du schéma primitif. Voir Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1909, t. II *a*, p. 162. La note 18 montre comment l'erreur anathématisée dans ce canon dérive d'autres erreurs condamnées dans ce qui précède. En effet, si l'on part de cette erreur condamnée plus haut « qu'il n'y a pas, pour la vraie religion révélée, de critères objectifs qui fassent reconnaître avec certitude le fait de la révélation, pas de motifs de crédibilité... ; si tout revient à un sentiment et à une expérience intérieure, il s'ensuit que nulle religion n'est en soi et objectivement plus croyable qu'une autre; et même qu'aucune n'est objectivement croyable. Reste donc que, au gré de cette expérience intérieure si sujette à l'illusion et si variable si on la sépare des critères extérieurs divinement préparés, il soit aussi bien permis de passer de la religion objectivement vraie à la fausse, que de la fausse à la vraie. » *Collectio lacensis*, col. 530. Ainsi le fidéisme et le subjectivisme minent la persévérance dans la foi. Et plus loin la note continue : « De là cette erreur très répandue en certains pays, que le passage de l'Église catholique à d'autres communions peut se faire sous la dictée de la conscience, et que généralement ces hommes (qui se séparent de l'Église) ne doivent pas être tenus pour gravement coupables, puisqu'ils prétendent presque toujours suivre la voix de leur conscience; qu'autrement il faudra condamner aussi les conversions au catholicisme; que si l'on refuse ce droit (d'apostasie) aux orthodoxes afin de les retenir dans la vérité, en vertu du même principe on retiendra les hétérodoxes dans l'erreur. Et ceux qui parlent ainsi, ce ne sont pas seulement des impies qui ne font aucune différence entre les religions et n'en reconnaissent aucune de vraie, sorte d'indifférentisme (extrême) qui n'est pas à réfuter ici : ce sont aussi ceux-là mêmes qui, tout en reconnaissant la vraie religion, affirment (par une forme mitigée d'indifférentisme) un droit commun à tous les hommes de quitter, après examen, la religion où ils ont été élevés; droit qui vaudrait donc pour les catholiques comme pour les autres. C'est sur ce principe que s'appuient, ou du moins sont dites s'appuyer, les lois portées dans plusieurs pays catholiques en faveur de ce qu'on appelle faussement la liberté de conscience. » *Collectio lacensis*, t. VII, col. 531. La note se termine par une nouvelle citation de la proposition 15ᵉ du *Syllabus*.

Pourquoi ces théologiens ont-ils réuni dans une seule formule de condamnation ces deux erreurs? Le point de ressemblance entre les deux qui semble les avoir frappés, c'est la violation du précepte divin de la foi, lequel oblige ceux qui sont dans la vraie foi à la constance dans leur religion, et leur interdit non seulement toute apostasie, mais encore tout doute réel, un tel doute étant contraire à la foi; mais pour ceux qui n'ont pas encore la vraie foi, ce précepte divin, atteignant tous les hommes, les oblige à la chercher, et pour cela, à douter de leurs sectes, et à en sortir après enquête suffisante. Ces théologiens insistent

sur le précepte divin. Voir la note déjà citée, col. 531 *a*. Granderath a donc raison de conclure : « La définition ne porte pas seulement contre la doctrine d'Hermès, mais encore contre une autre erreur que les mêmes théologiens présentent comme très répandue en certains pays, etc. » *Constitutiones dogmaticæ concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatæ atque illustratæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, part. I, diss. IV, p. 63.

Cette conclusion nous semble confirmée absolument par l'examen du texte conciliaire lui-même. Si ce canon ne condamnait que la doctrine d'Hermès, il n'attaquerait pas directement dès le début, comme il le fait, la théorie qui établit une parité entre les catholiques et les autres : car on ne voit pas qu'Hermès ait défendu pareille théorie, ni fondé là-dessus sa méthode. Son doute réel, il ne le destine pas à *tous* les catholiques, mais seulement à ceux qui, destinés à enseigner la religion, abordent l'étude de la philosophie et de la théologie; et la raison qu'il donne de sa méthode, ce n'est pas que tous les hommes ont un droit égal à changer de religion, c'est simplement que, sans sa méthode de douter, les futurs théologiens n'acquerront jamais de connaissance vraiment scientifique. Ce qu'il poursuit, c'est le bien de l'apologétique et de la théologie catholique; ce n'est pas cette sorte d'impartialité et de respect égal de toutes les convictions, qui est le fait du libéralisme. Nous irons plus loin. Si dans ce canon on n'avait voulu que rejeter la méthode d'Hermès, on aurait dû éviter ce début, qui met l'accent sur une disparité entre catholiques et hétérodoxes; ce serait sans nécessité donner occasion à une erreur, et laisser entendre que la méthode d'Hermès, mauvaise pour les catholiques, est bonne pour les protestants, pour les schismatiques orientaux, etc. En réalité, elle n'est bonne pour personne. Si à un certain moment de son développement intellectuel il est profitable à un hétérodoxe de douter réellement de la légitimité et des idées particulières de sa secte par comparaison avec l'Église catholique, il n'est jamais bon pour lui de douter réellement de l'existence de Dieu, de l'existence du devoir et des principes de la loi morale, enfin des autres vérités qui servent également de bases à la raison et de préambules à la foi. Or le doute d'Hermès s'étend à toutes ces vérités premières, et qui plus est, les ébranle toutes à la fois, mettant ainsi l'esprit et le cœur de l'homme dans un état fort dangereux, nous l'avons montré. Le doute que nous pouvons conseiller aux hétérodoxes sur les croyances de leur enfance et de leur éducation n'est donc nullement le doute universel d'Hermès, mais un doute partiel, strictement limité, et saint Augustin a fort bien expliqué cette limitation : « Si un juif, dit-il, vient à nous pour se faire chrétien, nous détruisons le mal qui est en lui, mais non le bien qui vient de Dieu Quand il s'égare en ne croyant pas la venue du Messie, sa naissance, sa passion, sa résurrection, nous corrigeons son erreur, et nous le préparons à croire ces articles de foi... Mais quand il croit qu'on ne doit adorer qu'un seul Dieu qui a fait le ciel et la terre, quand il déteste toutes les idoles et les sacrilèges des païens, quand il attend le jugement à venir, espère la vie éternelle, ne doute pas de la résurrection de la chair, en tout cela nous le louons, nous l'approuvons, nous l'assurons qu'il doit croire comme il croyait, tenir ferme comme il tenait ferme. » *De unico baptismo contra Petilianum*, c. III, *P. L.*, t. XLIII, col. 596. Le saint docteur applique ensuite la même règle à notre conduite envers les schismatiques, les hérétiques et même les païens.

b) Le c. III :

Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit suæque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci... Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes (Is., XI, 12) et ad se invitet qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat ut ad agnitionem veritatis venire possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum qui per cæleste fidei donum catholicæ veritati adhæserunt, atque eorum qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur: illi enim, qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eamdem revocandi. Denzinger, n. 1793, 1794.

Pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la vraie foi et d'y persévérer avec constance, Dieu par son Fils unique a institué l'Église et l'a pourvue de marques visibles de son institution, afin qu'elle puisse être reconnue de tous comme la gardienne et l'interprète de la parole révélée... De là vient que, dressée comme un étendard au milieu des nations, elle invite à venir à elle ceux qui n'ont pas cru encore, et qu'elle assure ses enfants de la base très solide sur laquelle repose la foi qu'ils professent. A ce témoignage s'ajoute le secours efficace de la puissance divine. En effet, ceux qui sont égarés (hors de l'Église), le Seigneur les excite et les aide par sa grâce pour qu'ils puissent venir à la connaissance de la vérité; et ceux qu'il a fait passer des ténèbres à son admirable lumière, par sa grâce encore il les affermit pour qu'ils persévèrent dans cette même lumière, n'abandonnant jamais s'il n'est lui-même abandonné. En conséquence, tout autre est la condition de ceux qui par le don céleste de la foi ont adhéré à la vérité catholique, et de ceux qui, conduits par des opinions humaines, suivent une fausse religion; car ceux qui ont embrassé la foi sous le magistère de l'Église ne peuvent jamais avoir aucune juste cause de changer cette foi ou de la révoquer en doute.

Quelles sont les erreurs ici condamnées? La *méthode d'Hermès* n'apparaît pas aussi clairement que dans le canon ci-dessus, mais elle est comprise dans cette assertion générale, que « jamais on ne peut avoir une juste cause de révoquer en doute la foi reçue sous le magistère de l'Église. » La thèse indifférentiste et libérale du *droit commun* qu'ont tous les hommes *de changer de religion* est aussi nettement condamnée que dans le canon. Mais la grande question qui se pose ici, c'est de savoir si une *troisième erreur* n'est pas rejetée. Ce document n'irait-il pas plus loin que le précédent, et ne contiendrait-il pas une troisième thèse, bien distincte des deux autres? Notons d'abord que cela n'a rien d'impossible. Le passage cité du c. III est plus long, plus développé que le canon 6 : il peut n'en être pas une simple amplification verbale, mais contenir un autre point de doctrine en plus. Les chapitres du concile sont destinés à donner aux fidèles bon nombre de vérités utiles; les canons leur indiquent ensuite non pas les erreurs opposées à *toutes* ces vérités, mais seulement les *principales* erreurs, celles que leur diffusion assez générale au temps du concile rendait alors plus spécialement dangereuses.

La question présente, que nous traiterons au long à cause de son importance et de quelques nuages qui sont venus l'obscurcir, est donc celle-ci : le dernier document cité ne contient-il pas cette assertion que « tout catholique formé à la foi sous le magistère de l'Église a toujours ensuite, à moins qu'il n'y ait de sa faute, la crédibilité suffisante pour persévérer dans sa foi? » Quoi qu'il y ait des définitions même dans les chapitres et non pas seulement dans les canons, nous ne prétendons pas que ce point-là ait été *défini*. Un

concile, quand il propose la doctrine catholique, peut être amené à affirmer suffisamment un point lié à l'ensemble, sans qu'on puisse dire toujours qu'il ait eu l'intention de le *définir. Odiosa sunt strictæ interpretationis :* la définition est un acte juridique, emportant comme conséquence le crime d'hérésie et les peines des hérétiques pour ceux qui nient *scienter et contumaciter* la vérité définie : elle doit être conçue en termes très clairs, clarté que parfois les conciles évitent à dessein pour qu'on ne puisse pas dire que la chose est définie. Le fait d'une controverse entre de graves théologiens sur le sens et la portée de certains termes d'un document ecclésiastique pourrait déjà à lui seul être un indice que tel sens contesté n'a pas été *défini.* Mais observons qu'il est dans l'usage des théologiens de tirer d'un concile un solide argument pour une thèse, tout en reconnaissant qu'elle n'a pas été définie; exemple, la thèse de la suffisance de l'attrition, prouvée par le concile de Trente. Sess. XIV, c. IV, Denzinger, n. 898. Le concile a montré suffisamment la vérité à un esprit attentif et qui sait raisonner; il ne l'a pas définie. — Avec la question de *définition,* écartons encore la question de savoir si le concile a dit d'une manière quelconque, et même en dehors de toute définition, qu'un catholique ne peut jamais changer de religion ni douter d'un dogme, sans commettre ce que les théologiens appellent le péché d'infidélité, le péché formel et direct contre la foi, qui détruit la vertu infuse d'après le concile de Trente. Sess. VI, c. XV, Denzinger, n. 808. Autre chose est de préciser d'une manière si rigoriste la culpabilité subjective de tout abandon du catholicisme, autre chose est de dire que, si l'apostat avait fait à un moment donné de sa vie ce qu'il voyait être son devoir par rapport à la foi, Dieu lui aurait donné les moyens, et même au besoin, des moyens extraordinaires de persévérer dans sa religion, en sorte que c'est par sa faute qu'il est tombé dans l'illusion de conscience dont on le dit victime : assertion plus modérée, laquelle au moins est contenue dans le texte du concile d'après nous, quoi qu'il en soit de l'assertion plus rigide, que nous examinerons plus tard. Pour voir clair en une matière si complexe, il faut absolument sérier les questions, distinguer les thèses différentes bien que voisines, et les traiter à part.

On peut reprocher à deux théologiens très estimables, Granderath et Vacant, de n'avoir pas agi de la sorte dans leur explication de ce document conciliaire, qu'ils ont d'ailleurs le mérite d'avoir étudié de près, et non pas seulement salué de loin comme l'ont fait tant d'ouvrages sur le concile du Vatican ou sur la foi en général. Granderath pose ainsi la question, c'est le titre de sa IVe dissertation : *Sitne a concilio definitum, eos qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperint, sine peccato formali eamdem fidem mutare vel in dubium vocare non posse? Constitutiones concilii Vaticani... explicatæ,* 1892, p. 61. Vacant le suit, et pose la question de même. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican, la constitution Dei Filius,* 1895, t. II, p. 165. A la question ainsi posée ils répondent négativement, et nous croyons leur réponse bonne, en ce sens que le concile *n'a pas défini.* Mais les arguments qu'ils emploient pour la prouver sont moins bons que la réponse elle-même; ces arguments vont plus loin, trop loin, et tendent à exclure non seulement une *définition,* et une définition de la position *la plus rigide* contre les apostats, mais encore le fait que le concile, *sans la définir,* ait laissé suffisamment entendre la thèse *plus modérée* que nous énoncions tout à l'heure. Enregistrons ici leurs arguments, et les répliques que l'on peut y faire en serrant de près le texte du concile.

a. La phrase principale, disent-ils, *nullam unquam habere possunt justam causam mutandi,* etc., s'entend très bien ainsi : les catholiques ne peuvent jamais avoir une cause *objectivement* juste, une raison *objectivement* valable d'abandonner leur religion ou d'en douter, puisqu'elle est *objectivement* la vraie religion, puisque Dieu a *réellement* commandé, par le précepte de la foi, d'y rester toujours fidèle : précepte méconnu par les théories d'Hermès et des indifférentistes. Or l'assertion du concile ainsi entendue n'empêche pas qu'un catholique ne puisse, dans certaines difficultés extraordinaires où se trouve sa foi, se figurer, sans aucune faute de sa part, par une *erreur invincible* dont il n'est pas responsable, par une persuasion purement *subjective,* qu'il est en droit de douter de sa religion, ou même de la quitter; auquel cas il serait excusé de la transgression du précepte de la foi, et aurait une raison *subjectivement* valable d'agir ainsi, à savoir sa conscience erronée qu'il peut et doit suivre. Un détail des *Acta* prouve même, ajoutent-ils, que le concile a voulu se renfermer dans le sens purement objectif. Le projet de canon proposé avait gardé cette formule du schéma primitif : *Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium,* etc..., *ita ut fideles catholici licite possint,* etc. *Collectio lacensis,* t. VII, col. 77; cf. col. 512. Au lieu de ce *licite possint,* un amendement proposa : *veram et justam causam habere possint,* col. 164. Cet amendement fut accepté par la commission sous cette forme simplifiée : *justam causam habere possint,* voir le discours du rapporteur, Martin de Paderborn, col. 189, 190, enfin accepté avec cette simplification par les Pères. Or, si *licite possint* indique bien le point de vue même subjectif, *justam causam habere possint* a un sens purement objectif, ce que Granderath prouve de la manière suivante: « Si quelqu'un par erreur se croit offensé par son ami, et rompt avec lui, on ne dira pas qu'il a *un juste motif* de rompre : on ne le dirait que s'il avait été *réellement* (*objectivement*) offensé. » *Loc. cit.,* p. 65, 66. Donc le concile veut simplement dire contre Hermès et les indifférentistes que les catholiques n'ont jamais un motif *objectivement valable* de douter ou d'apostasier : il n'affirme rien de plus.

Réponse. — Pour quelle raison l'auteur de l'amendement l'avait-il proposé, les Actes imprimés ne le disent pas; c'était souvent affaire de style; en tout cas, on ne peut rien tirer de cet amendement accepté en partie par le concile. Car la formule première du schéma et la formule substituée s'équivalent : la « licéité » de la première formule a elle-même son double point de vue, objectif et subjectif : ainsi le mensonge est toujours « illicite » objectivement : il devient subjectivement « licite » à qui de bonne foi croit le mensonge permis pour sauver un ami. Et de même pour le *justam causam* de la seconde formule. Si l'on ne dit pas qu'un homme, qui par erreur rompt avec un ami, a un « juste motif » de le faire, c'est que l'on considère la question d'homme à homme seulement. Si l'on considère l'acte au point de vue de la conscience et de Dieu (comme nous devons le considérer dans la question présente), on peut fort bien dire que celui qui, sur une fausse supposition, mais de bonne foi, croit en conscience devoir rompre avec un indigne ami, a devant Dieu un juste motif de le faire. Les mots *justam causam* de la nouvelle formule n'excluent donc nullement le point de vue subjectif. D'ailleurs Martin de Paderborn lui-même, avec la commission de la foi, ne mettait pas de différence entre les deux formules, puisqu'avant l'amendement, dans le schéma réformé dont il était l'auteur et qu'il proposa au nom de la commission, les deux formules se trouvaient indifféremment employées pour dire la même chose à divers endroits, le *justam causam* dans le c. III, *Collectio lacensis,* col. 74, et le *licite possint* dans le canon 6, col. 77. Donc cette phrase du concile au c. III : *nullam un-*

quam habere possunt justam causam mutandi..., Denzinger, n. 1794, peut très bien signifier, dans sa généralité absolue, que ces catholiques, quand le doute ou l'apostasie s'offre à eux, non seulement n'ont pas de raison *objectivement* valable pour y céder, mais encore qu'il ne peut jamais leur arriver, par la grâce de Dieu, d'avoir une persuasion *subjective* qu'ils peuvent y céder, fondée sur une erreur vraiment invincible et dont ils ne soient pas responsables. Que le sens de la phrase ait cette plénitude, les mots *nullam unquam* l'insinuent. Car si l'on voulait s'en tenir au seul sens *objectif*, il faudrait dire, contre la fausse égalité introduite par l'indifférentisme : « Les catholiques, étant dans la religion seule véritable, n'ont pas de juste cause d'en douter ou d'en changer, » sans les mots *nullam unquam*. Ainsi procède le canon 6, qui semble affirmer moins que le c. III : il n'a pas les mots *nullam unquam*. Denzinger, n. 1815.

Mais, même en négligeant ces mots, et en admettant que cette phrase du chapitre III se prête *également par elle-même* soit au sens purement objectif de Granderath et de Vacant, soit au sens plein et complet, à la fois objectif et subjectif, c'est alors au *contexte*, et surtout au contexte *immédiat*, à déterminer la vraie signification. Or ce contexte détermine le second sens. Examinons la phrase qui précède *immédiatement*, et qui dans la série des idées est plus étroitement liée avec celle que nous voulons expliquer, puisque de la première on *conclut* la seconde; ce n'est donc pas une « parenthèse », comme le suppose Vacant sans en donner aucune preuve, *Études théologiques*, p. 171; et un concile, toujours soucieux de la clarté, n'intercale pas une immense parenthèse de vingt-cinq lignes comme celle qu'on voudrait voir ici. Voici donc les deux phrases avec leur enchaînement, telles qu'elles sont dans le concile : « Les égarés, le Seigneur si bon les excite et les aide par sa grâce, pour qu'ils puissent venir à la connaissance de la vérité; et ceux qu'il a fait passer des ténèbres à son admirable lumière, par sa grâce encore il les affermit pour qu'ils persévèrent dans cette même lumière, n'abandonnant jamais s'il n'est lui-même abandonné. En conséquence, *quocirca*, tout autre est la condition de ceux qui ont adhéré à la vérité catholique, et de ceux qui... suivent une fausse religion, etc. » Si dans cette dernière phrase il était question d'une différence *purement objective* entre catholiques et hétérodoxes, comment de la phrase précédente conclurait-on cette différence-là? Vous voulez prouver contre une certaine théorie indifférentiste et libérale que la religion catholique a objectivement sur ses fidèles un droit que n'a pas une autre religion sur les siens, et que ses enfants n'ont pas le droit d'apostasie. Dites que, le droit venant de Dieu, il n'y a pas objectivement de droit à l'erreur, ni au mal; qu'on a tort de reconnaître les mêmes droits à l'erreur qu'à la vérité; que la religion catholique est la seule vraie, ce qui se prouve par l'apologétique; que seule elle a donc le droit de garder ses enfants, et que seuls ils ont *objectivement* le devoir de persévérer dans leur religion, soit qu'ils connaissent ce devoir ou ne le connaissent pas. Voilà d'où l'on peut tirer la différence purement objective. Mais comment la tirer d'une différente opération de la grâce que nous ne voyons pas, et qui n'est donc pas une source de preuve? C'est très vrai, théologiquement, que Dieu par sa grâce aide les catholiques à persévérer dans leur religion, et leur en facilite le devoir, tandis qu'il aide les autres à sortir d'une religion fausse. Mais ce travail de la providence surnaturelle et de la grâce est ordinairement invisible, et ne peut donc servir de preuve pour discerner où est la véritable religion, où est objectivement le droit; et d'autre part, une religion reste objectivement vraie entre toutes les autres par son origine divine, et sa prétention à garder ses fidèles reste objectivement le droit, quand bien même ses enfants seraient dans l'impossibilité de la reconnaître et d'y persévérer, quand bien même la grâce ne les y aiderait pas. Que vient donc faire ici cette considération du concile sur les opérations différentes de la grâce dans les différents sujets, s'il ne s'agit de prouver qu'une différence de valeur objective et de droit *objectif* entre les religions? Au contraire, cette considération vient à point, s'il s'agit de prouver une différence *subjective* entre les adeptes de la vraie et de la fausse religion, quant à la possibilité pratique de tenir toujours ferme dans la religion de leur enfance, et d'avoir toujours les motifs de crédibilité suffisants. A ce point de vue, peu importe que la grâce leur soit visible ou non, qu'elle soit ou non une source de preuve en elle-même, pourvu qu'elle obtienne le double résultat qu'elle poursuit : fournir au catholique, dans une crise quelconque, à l'aide des ressources infinies de la puissance divine, le nécessaire pour persévérer dans sa foi première; au contraire, laisser parfois sentir à l'hétérodoxe, à mesure que son esprit se développe, l'impossibilité de rester prudemment dans sa religion en face d'une autre qui est la vraie, et l'aider à se tourner vers celle-ci; en d'autres termes, maintenir jusqu'à la mort chez les catholiques, et ébranler chez leurs frères égarés, la persuasion subjective de leur confession religieuse, persuasion par laquelle tous avaient également débuté à l'aurore de leur vie intellectuelle. C'est sur l'état subjectif du catholique, comme étant plus intéressant pour nous, que le concile insiste davantage. Puisque la grâce le pousse à persévérer toujours, il ne sera jamais apostat, s'il est fidèle à la grâce. Ce que le concile fait encore ressortir en disant de Dieu, à propos de cette grâce qu'il lui donne : *non deserens nisi deseratur*. Dieu n'est jamais le premier à abandonner : si donc ce catholique se trouvait un jour comme abandonné à une impossibilité subjective de croire, à cause du milieu, des objections qu'il entend, du manque de secours humain et de crédibilité nécessaire et marchait ainsi fatalement à l'apostasie, Dieu n'aurait pu permettre cette situation pour qui aurait cherché sérieusement à garder la foi, pour qui l'aurait invoqué dans la tempête, pour qui n'aurait pas le premier « abandonné ».

b. Cette déclaration faite par le concile, *non deserens nisi deseratur*, « affirme seulement qu'ils ne perdront la grâce sanctifiante et les vertus surnaturelles qu'autant qu'ils auront commis un péché formel... Cette déclaration est tirée, en effet, du concile de Trente, sess. VI, c. XI, qui, parlant de la possibilité d'observer tous les commandements, enseigne, des hommes en état de grâce, que Dieu ne les abandonne que s'il en est abandonné, *justificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur*. » Vacant, *Études théol. sur le concile du Vatican*, t. II, p. 172, 173. Cf. Granderath, *loc. cit.*, p. 67, 68.

Réponse. — La persévérance *dans l'état de grâce* regarde les seuls justes, *justificatos*; mais la persévérance *dans la foi* regarde tous les membres de l'Église, justes et pécheurs : car en perdant la charité et la grâce sanctifiante par un péché mortel autre que le péché contre la foi, *infidelitas*, on garde néanmoins la foi et on est encore chrétien et membre de l'Église. Voir le concile de Trente, sess. VI, c. XV, et can. 27, 28, Denzinger, n. 808, 837, 838. Or le concile du Vatican ne traite pas, comme le concile de Trente, de la justification et de l'état de grâce, mais seulement de la foi, disposition éloignée à la grâce sanctifiante, et don moins sublime. Il ne parle pas ici des seuls *justes*, mais de tous les enfants de l'Église, *filios suos certiores facit* (*Ecclesia*) *firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur*; de tous ceux qui font profession de la foi catholique, *fidem... profitentur*, qui lui donnent

leur adhésion, *qui per cœleste fidei donum catholicæ veritati adhæserunt.* Il ne dit pas un mot de la persévérance dans la grâce sanctifiante, il parle dès le début de la persévérance dans la foi : « Pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la vraie *foi*, et d'*y persévérer* avec constance... » Et à l'endroit même que nous discutons : « Il les affermit par sa grâce (actuelle) *pour qu'ils persévèrent dans* cette même *lumière* (de la foi), n'abandonnant jamais s'il n'est lui-même abandonné. » Donc, d'après tout le contexte, ces derniers mots ne signifient pas : Dieu ne retire jamais à un juste son amitié, sa grâce sanctifiante, s'il n'est lui-même abandonné par un péché mortel — chose très vraie, mais qui n'a rien à faire ici — mais : Dieu ne permet jamais qu'un catholique tombe dans l'impossibilité de croire, pourvu que de son côté ce catholique ne fasse pas défaut. Rien, du reste, ne forçait le concile du Vatican d'appliquer l'axiome très général *Deus non deserit nisi deseratur* à la même matière que le concile de Trente, et dans le même sens. L'auteur de cet axiome n'est pas le concile de Trente, mais saint Augustin; et ce Père ne l'a nullement restreint aux justes et à la grâce sanctifiante, pas plus que les théologiens qui après lui l'ont répété. Par exemple, on l'applique après saint Augustin à ces pécheurs endurcis, auxquels Dieu refuse l'abondance de ses grâces actuelles (ou même toute grâce actuelle d'après certains thomistes), et qu'il « abandonne » ainsi au sens plus ou moins strict, mais non point toutefois avant que ces pécheurs n'aient les premiers abandonné Dieu par une extraordinaire malice et un spécial abus de ses grâces, ce qui est plus qu'un péché mortel ordinaire.

c. On objecte encore contre l'explication que nous venons de donner du c. III : « Est-ce que les catholiques et les hétérodoxes sont d'une condition différente, au point de vue des *preuves* de la vraie foi et des *grâces* qu'ils reçoivent pour croire? Non, puisque le concile a, au contraire, fait ressortir que ces preuves et ces grâces sont données non seulement aux catholiques, mais encore à ceux qui ne le sont pas. » Vacant, *loc. cit.*, p. 172.

Réponse. — Sans doute, « les preuves de la *vraie* foi » sont les mêmes et pour le catholique et pour le protestant en voie de conversion, qui tous deux les étudient; la différence de condition signalée par le concile n'est pas de ce côté-là. Elle est entre les preuves de la *vraie* religion et celles de la *fausse*. L'Église catholique a pour elle « des notes manifestes », Denzinger, n. 1793, « un grand motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa mission divine, » n. 1794. Les sectes ont pour elles des ombres de preuves, des apparences, qui peuvent dans un simple produire la certitude relative, mais qui, bien examinées, ne donneront jamais qu'une probabilité, même prises toutes ensemble; ainsi la prospérité des nations protestantes, regardée comme une bénédiction de Dieu sur le protestantisme; les missions protestantes, marque de fécondité; les saints dont se vante l'Église russe. Ce sont des preuves de ce genre que le concile vise en disant : *minime par est conditio... eorum qui ducti opinionibus humanis religionem sectantur.* Elles sont très bien caractérisées par le mot *opiniones*, qui suppose un motif insuffisant à la certitude. Voilà pour la différence des *preuves* entre catholiques et hétérodoxes. Quant à la *grâce*, sans doute elle est donnée des deux côtés, mais elle travaille *différemment* chez les uns et chez les autres : « elle excite les errants à venir » à la vraie religion, donc à *sortir* de la leur, puisqu'ils ne peuvent être à la fois dans les deux; elle « confirme » les catholiques pour qu'ils « persévèrent » dans la leur. *Quocirca minime par est conditio...*

d. Les théologiens romains, auteurs du schéma primitif, dans leurs *notes* explicatives de ce schéma, ne parlent pas de cette doctrine que l'on dit affirmée ici. Vacant, *op. cit.*, p. 168. Martin de Paderborn n'en dit rien dans son rapport sur le nouveau schéma. *Ibid.*, p. 170.

Réponse. — Ces théologiens, qui aiment à synthétiser, parlent souvent comme s'il n'y avait qu'*une seule erreur* visée par leur schéma. Ailleurs pourtant, ils la dédoublent en *deux*, celle d'Hermès et celle des indifférentistes. Ailleurs encore, quand ils énumèrent les *vérités catholiques opposées* à cette « unique erreur », leur énumération devient plus longue : « L'erreur dont il s'agit ici, disent-ils, s'oppose à la doctrine catholique et révélée : α. sur la nécessité et le précepte divin de la vraie foi; β. sur la crédibilité de toute la révélation, en tant que proposée par l'Église catholique, et sur la certitude immuable même pour les simples, en dehors de toute enquête scientifique et philosophique; γ. sur la lumière de foi et la fermeté surnaturelle de la foi. » *Collectio lacensis*, col. 532. Remarquons ces mots : la crédibilité, la certitude immuable du fait de la révélation *etiam pro rudibus*; voilà qui nous tire des considérations purement objectives, et qui descend dans les circonstances subjectives où se trouvent certains individus, pour montrer qu'ils pourront « immuablement » avoir la « certitude » des préambules de la foi, à moins évidemment qu'il n'y ait de leur faute. Or le concile, dans ses chapitres, se propose non pas seulement de condamner des erreurs, comme dans ses canons, mais de déclarer aux fidèles *les vérités opposées*; parmi ces vérités est celle à laquelle ces théologiens font ici allusion. Ailleurs aussi, ils se plaignent de « l'erreur très répandue dans certaines régions, » qui ne veut pas considérer les apostats du catholicisme comme criminels, *criminis reos*, parce que ces apostats « disent presque toujours qu'en cela ils ont suivi leur conscience, » *loc. cit.*, col. 531; ce *criminis reos*, cette *conscience* qu'on dit avoir suivie, voilà bien qui nous fait sortir du point de vue *purement objectif* pour descendre dans le vif de l'âme, dans la culpabilité *subjective* de l'individu ! Le P. Pesch conclut de ce passage : *Ergo non de objectiva tantum certitudine sermo est, sed etiam de subjectiva. Prælectiones*, 3[e] édit., Fribourg, 1910, t. VIII, p. 173, 174. Notons enfin que le sens naturel du texte conciliaire, analysé plus haut, vaudra toujours mieux, comme source d'information sur son contenu, que les notes annexées par de simples théologiens à un schéma primitif rejeté par les Pères, et puis largement remanié et éclairci. Quant à l'évêque de Paderborn, il continue à parler comme s'il n'y avait d'attaquée ici qu'*une* erreur : mais à cette erreur sont opposées plusieurs vérités, dont d'ailleurs il ne faut pas attendre l'énumération complète dans un résumé de dix lignes pour toute cette partie du c. III. Il ne s'agit chez lui que d'un coup d'œil rapide, par manière d'exorde, sur l'ensemble et l'enchaînement de ce chapitre. *Collectio lacensis*, col. 165.

e. Bien plus, les mêmes théologiens romains disent positivement que leur schéma ne touche pas à cette question subjective, qu'il ne prétend pas empêcher d'admettre en certains cas un abandon de la religion catholique sans péché formel. Granderath, *op. cit.*, p. 68, 69; Vacant, *op. cit.*, p. 169, 170. Voici le passage des théologiens romains qu'on invoque : *Neque etiam in proposita declaratione doctrinæ et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse per accidens et in certis quibusdam adjunctis conscientiam rudis cujusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; qua in hypothesi is fidem non amitteret, nec formalis sed materialis hæreticus foret.* Tanner, *De fide*, q. II, dub. V, n. 139; Platelius, *De fide*, n. 61. *Hæc quidem, nisi cautissime explicentur, periculose dis-*

putantur; sed ab hæresi, quæ sacro concilio examinanda proponitur, sunt alienissima. Collectio lacensis, col. 534, 535.

Réponse. — L'opinion que ne veulent pas toucher ces théologiens, qu'ils regardent comme très éloignée de l'hérésie proposée à l'examen du concile, c'est une opinion de Tanner, auquel ils renvoient. Voyons donc ce que dit Tanner. Soutenant la thèse si commune de la certitude *relative* qu'ont les simples du fait de la révélation, avant la foi, voir col. 219 sq., il rapporte cette objection contre la thèse : Si l'on admet cette certitude purement relative, « il peut arriver à un fidèle, dans la suite des temps, qu'une religion fausse lui soit proposée comme plus croyable que la vraie, et par conséquent... qu'il abandonne prudemment la foi, pour embrasser quelque secte erronée... Car si par hypothèse il n'a eu pour la foi catholique que des motifs de crédibilité humains et défectueux, sous le couvert desquels on aurait pu aussi bien faire passer une foi fausse, rien n'empêche qu'ensuite une foi fausse lui soit rendue croyable par des motifs de même catégorie, mais encore plus impressionnants; en sorte qu'à l'arrivée de ces motifs nouveaux et contraires, il puisse et doive juger prudemment qu'il ne peut plus, avec prudence, se laisser influencer par les premiers motifs qui l'avaient amené à la foi catholique, et qu'il ne doit plus croire. » Puisque cette conséquence est inadmissible et contraire au devoir de la persévérance dans la foi, conclut l'objection, la thèse de la certitude relative des simples, qui mène à de pareilles conséquences, est fausse elle-même. Adam Tanner, *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1627, t. III, *De fide*, disp. I, q. II, n. 113, col. 108. Pour résoudre la difficulté, Tanner observe qu'on peut considérer la crédibilité de la foi catholique sous deux aspects : en tant qu'elle résulte des seuls motifs de crédibilité, extérieurement proposés, et en tant qu'on tient compte de tous les facteurs de la crédibilité, parmi lesquels sont les divers secours de la grâce; *credibilitas fidei præcise quantum est ex parte propositionis externæ, et credibilitas fidei undequaque spectata. Loc. cit.*, n. 137, col. 114. La première considération est fragmentaire, la seconde est adéquate. Partant de cette distinction capitale, il répond que la fâcheuse conséquence imputée à la certitude relative des simples serait en effet un accident possible, si l'on ne considérait la crédibilité que dans sa proposition extérieure et ses motifs, si imparfaits chez les simples; mais que cet accident apparaît impossible, dès qu'on prend la crédibilité adéquatement comme on doit le faire, dès qu'on tient compte des secours surnaturels qui aident le catholique soucieux de sa foi à avoir toujours des motifs de crédibilité suffisants. *Loc. cit.*, n. 137, col. 114. Or cette réponse est précisément ce que nous avons soutenu : tout catholique, du moins s'il fait son devoir en matière de foi, aura toujours et dans les moments les plus difficiles la crédibilité nécessaire à la conservation de sa foi, fait général et perpétuel qui ne peut s'expliquer, surtout chez les simples, sans l'aide de la grâce, en comprenant sous ce nom, avec des dons intérieurs, une providence surnaturelle de Dieu qui veille sans cesse à la conservation de notre foi. Tanner, il est vrai, est amené par cette objection à parler incidemment d'une question plus technique, c'est-à-dire de la perte de l'*habitus fidei* ou vertu infuse de foi, qu'il appelle simplement « perte de la foi »; et à propos des catholiques qui apostasient, il dit que généralement ils perdront cette vertu, *communiter amissuros fidem*, mais pourtant que « dans un cas extraordinaire » un catholique pourrait la conserver tout en adhérant à l'hérésie; « de même qu'au sentiment commun des théologiens un enfant baptisé, élevé par les hérétiques et qui de bonne foi adhère à une secte fausse, ne perd pas pour cela la vertu infuse de foi reçue au baptême, parce qu'il n'a jamais péché formellement contre la foi. » *Loc. cit.*, n. 139, col. 115. Cet endroit de Tanner, dans sa brièveté, n'a pas tous les développements désirables; c'est justement celui que citent les théologiens romains comme n'étant pas touché ni condamné par le schéma qu'ils proposent, tout en reconnaissant qu'on est là sur un terrain dangereux et où il faut marcher prudemment. Mais Granderath et Vacant ne peuvent arguer de leur concession contre notre exégèse du concile, car cette concession, nous la faisons nous-même; nous défendrons plus loin cette dernière assertion de Tanner, d'une importance d'ailleurs plutôt secondaire, et nous ferons voir qu'elle ne contredit nullement ce que nous avons affirmé jusqu'ici de la véritable pensée du concile. Quant à Platel, subsidiairement cité par les théologiens romains, il ne fait que rapporter l'opinion de Tanner, que du reste il condense dans une formule assez peu exacte. *Synopsis cursus theol.*, Douai, 1706, *De fide*, n. 61, p. 236.

f. Enfin Vacant invoque contre notre explication du concile l'autorité de plusieurs théologiens; et il ne voit en notre faveur que Schmid, *Erkenntnisslehre*, 1890, t. I, p. 99.

Réponse. — A part Granderath, les théologiens invoqués n'entrent pas dans la discussion de la question. D'ailleurs ils ne sont pas exclusifs : ils se contentent d'énumérer sommairement les erreurs principales ici condamnées, sans prétendre que le concile, en rejetant ces erreurs avec plus de développement au c. III, n'y ait pas énoncé la vérité que nous croyons y voir. Enfin ils traitent seulement de ce que le concile a *défini* : et nous ne prétendons pas que le concile soit allé jusqu'à *définir* cette vérité. Leur témoignage reste donc en dehors de la question présente. On peut en dire autant de Schiffini. *De virtutibus infusis*, p. 274. De notre côté, outre le D[r] Schmid, nous pouvons citer de graves autorités que Vacant ne mentionne pas : elles disent nettement que la vérité en question a été sinon définie, du moins affirmée par le concile, ce qui nous suffit.

Kleutgen d'abord : son autorité est d'autant plus grande ici qu'il est précisément le théologien, et le seul théologien, qui travailla pour l'évêque de Paderborn et mit au point le schéma primitif. Voir Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II *b*, p. 12, 13. Mieux que les théologiens du schéma primitif, dont on aime à citer les notes, Kleutgen est à même de nous renseigner sur le sens du schéma nouveau, c'est-à-dire du texte tel qu'il a été en définitive adopté par le concile; écoutons-le. « Cette question, dit-il, dépend surtout de l'assistance de Dieu et de la lumière de la grâce. Puisque c'est Dieu qui donne la persévérance dans la foi, puisqu'il a fait de cette persévérance la condition du salut éternel, il ne refuse certainement pas son secours à celui qui le demande, et ne prive pas de la grâce de la foi celui qui par sa résistance ne s'en est pas rendu indigne. » (Voilà notre thèse.) « *C'est ce que dit le concile* du Vatican : *Benignissimus Dominus... in hoc eodem lumine ut perseverant, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur.* » *Die Theologie der Vorzeit*, 2[e] édit., Munster, 1874, t. v, n. 612, p. 461. Et plus loin : « Personne ne perd la foi sans une faute contre la foi. » *Loc. cit.*, p. 465. Et à cette objection, qu'un catholique pourrait être amené par la recherche scientifique à changer d'avis sur la crédibilité de sa religion, il répond entre autres choses : « L'Église avait toujours supposé ce qu'elle a formellement expliqué (*au concile*), que le croyant ne peut jamais avoir un juste motif de quitter la foi. Pour les hétérodoxes, restés en dehors de la vraie religion, bien qu'ils aient pu sans aucune faute adhérer aux croyances reçues dans leur

enfance, être obligés même à suivre leur conscience erronée, toutefois, quand ensuite ils rencontrent des raisons à l'encontre de leurs convictions, ils doivent d'abord, comme les autres, prier et chercher à s'instruire, et s'ils le font, il leur arrivera le contraire de ce qui arrive aux fidèles de la vraie religion. Tandis que dans ceux-ci la persuasion première durera, se fortifiera, dans ceux-là elle s'évanouira pour faire place à une croyance meilleure. Car la même lumière d'en haut qui, dans celui qui adhère à la vérité, consolide la vraie certitude, détruit la fausse dans l'égaré qui cherche la vérité. En conséquence, *comme l'a déclaré le concile du Vatican*, on ne peut pas assimiler la condition des orthodoxes à celle des hétérodoxes ou des incrédules. » *Loc. cit.*, n. 643, p. 466, 467. On voit par cette citation, que nous aurions pu allonger, comment Kleutgen entre en plein dans le point de vue *subjectif*, et explique en ce sens les paroles du concile, sans dire toutefois que ce point ait été *défini*.

Scheeben va même plus loin : « C'est toujours un crime de rétracter la foi catholique, quand on l'a formellement acceptée comme telle et possédée... Il y a toujours, soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet, devoir impérieux en même temps que possibilité rationnelle d'y rester immuablement attaché. » Et il ajoute que ce point « a été défini par le concile du Vatican. » *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, t. I, § 46, p. 547, 548. Lahousse explique le même endroit du concile par la différence d'état subjectif où arriveront les orthodoxes et les hétérodoxes s'ils sont fidèles à la grâce. *Orthodoxes* : « A cause du milieu où l'on se trouve, il peut arriver que la persévérance dans la vraie foi devienne moralement impossible sans un secours spécial de Dieu. Ce secours, Dieu ne le refuse à personne qui le demande et se conduit bien. Mais on peut par une mauvaise conduite s'en rendre indigne, et, parce qu'on a le premier abandonné Dieu, en être abandonné à son tour. Il peut donc arriver qu'étant privé de la lumière divine on ne voie plus la nécessité d'adhérer à la religion catholique, qu'on se persuade même qu'il faut en sortir. » *Hétérodoxes* : « L'hérétique de bonne foi, quand il est pris de doutes sur sa secte, n'est pas tenu d'abjurer immédiatement l'hérésie, mais d'implorer la lumière de l'Esprit-Saint et d'étudier sa religion. Comme il n'y a en faveur de la secte et de ses erreurs aucun véritable motif de crédibilité, plus il avancera dans l'étude de la question religieuse, plus ses doutes prendront de force, si sa volonté est bien disposée et s'il demande humblement la grâce de Dieu. *Par tout cela s'explique et se vérifie* l'affirmation du concile du Vatican : *Minime par est conditio eorum*, etc. » *De virtutibus theologicis*, Bruges, 1900, n. 231, p. 296, 297. Wilmers, après avoir cité le texte du concile, explique les mots *justam causam* dans un sens non pas seulement objectif mais subjectif : « L'homme qui a reçu la foi sous le magistère de l'Église, et qui de plus est continuellement poussé par la grâce à y persévérer, ne peut jamais avoir *aucune cause* d'apostasier ou de douter, *laquelle il puisse regarder sincèrement comme étant juste*. S'il ne peut avoir aucune juste raison, il s'ensuit qu'*il ne peut être excusé*, quand, malgré tout, il change sa foi ou la révoque en doute, tandis que l'infidèle peut (souvent) être excusé, quand il ne reçoit pas la foi ou doute de la révélation. La révélation en elle-même, ou *objectivement* considérée, est absolument indubitable; mais *il ne s'agit pas ici* de la révélation *objectivement* considérée, il s'agit plutôt de la connaissance qu'on en a, certaine ou incertaine. » *De fide divina*, édité par le P. Lehmkuhl, Ratisbonne et New York, 1902, n. 181, p. 189, 190. Plus loin il remarque que dans le texte du concile *non comparatur religio cum religione, sed « conditio » credentis catholici « cum conditione » infidelis vel heterodoxi*, n. 188, p. 195. Le cardinal Billot paraphrase ainsi le texte du concile : *Benignissimus Deus infallibiliter providet ut ii omnes quos de tenebris transtulit*, etc., *habeant semper unde... absque defectione rationabiliter perseverare possint, non deserens*, etc. *De virtutibus infusis*, Rome, 1905, t. I, thes. XVII, coroll., p. 314. Il y a donc une spéciale « providence » qui pourvoit à ce que tout catholique ait « toujours, infailliblement » les moyens, la « possibilité de persévérer raisonnablement » dans la foi, « à moins qu'il n'abandonne le premier. » La grâce de la foi exige, dit-il plus loin, « que jamais le fidèle ne soit mis dans une circonstance où malgré lui il lui deviendrait impossible de garder raisonnablement sa foi; or il serait mis dans une semblable circonstance, s'il était amené invinciblement à un état où il manquerait de crédibilité suffisante. » *Loc. cit.*, p. 315. Au contraire, pour les non-catholiques, « la crédibilité purement respective qu'ils ont eue d'abord en faveur de leurs articles faux peut venir à manquer totalement, et cela non seulement avec la permission de Dieu mais par l'action positive de sa grâce. » *Loc. cit.*, p. 316. Le P. Pesch résout ainsi le cas le plus difficile, celui d'un jeune catholique vivant au milieu d'ennemis acharnés de sa foi, entendant mille objections sans que personne puisse l'aider : « S'il se jette volontairement, dit-il, dans le danger de perdre la foi, ou s'il y demeure volontairement, c'est une faute, et il doit s'en prendre à lui-même des conséquences de cette faute. Mais s'il est forcé de vivre en un tel milieu, et s'il fait ce qu'il peut, continuant surtout à prier, une grâce même extraordinaire ne lui fera pas défaut... et suppléera ce qui lui manque du côté des secours extérieurs, et ainsi sa foi ne succombera pas. *C'est ce qu'enseigne le* concile du Vatican : *Deus non deserit, nisi deseratur.* » *Prælectiones dogmaticæ*, 3e édit., 1910, t. VIII, n. 381, p. 173. Et rapportant l'opinion de Granderath « qui soutient qu'on reste dans la pensée du concile, en admettant une apostasie dans laquelle il ne soit pas nécessaire de supposer aucun péché, » le P. Pesch estime que cela paraît dépasser les bornes, *nimium videtur. Loc. cit.*, n. 385, p. 175.

2. *La question en elle-même, en dehors de la déclaration du concile et d'après d'autres sources.* — Il importe de bien distinguer ce point du précédent. Granderath lui-même a eu soin de le faire : « Je ne veux nullement soutenir ni prouver, dit-il, qu'il puisse arriver à quelqu'un, par une erreur invincible et sans faute de sa part, de se séparer de l'Église; je veux seulement montrer que le concile n'a porté aucun jugement là-dessus. » *Constitut. dogmaticæ*, Fribourg, 1892, p. 62. Autre chose, en effet, est de savoir si un concile s'est prononcé sur un sujet donné, autre chose est de traiter par ailleurs ce sujet lui-même. Indépendamment de la preuve que nous avons tirée de l'autorité du concile, notre thèse se soutient par une autre démonstration théologique qu'il faut maintenant donner. Une *première partie* regardera les catholiques : une *seconde partie*, les hétérodoxes.

a) Première partie : catholiques. — Il faut ici distinguer *deux cas* possibles : le défaut de persévérance dans la foi (doute volontaire ou apostasie, suspension seulement temporaire à la façon d'Hermès ou rejet qui veut être définitif, cf. Wilmers, *loc. cit.*, p. 189), le défaut de persévérance dans la foi peut figurer de deux manières dans une vie humaine. La première, c'est qu'on soit surpris par la mort dans ce défaut de foi; la seconde, c'est qu'on ne le soit pas. Dans le *premier cas*, un homme formé par l'Église dans la foi, et vrai croyant d'abord, vit et meurt ensuite dans le doute ou l'apostasie. Dans le *second cas*, le doute ou l'apostasie ne sont qu'une triste parenthèse dans sa vie; il en revient, et finit comme il avait commencé. Or, disons-nous, si le catholique fait, comme il le peut, son devoir

en matière de foi, la providence empêchera infailliblement l'un et l'autre cas de se produire : mais comme nous en avons plus de preuves quand il s'agit du premier cas que du second, il convient de les traiter séparément.

Premier cas. — La foi n'est pas seulement de nécessité de précepte, mais encore de nécessité de moyen : voir Nécessité de la foi. C'est pour le chrétien non pas seulement une obligation comme une autre, dont peut excuser l'erreur invincible, mais une condition indispensable de salut; il faut, comme condition nécessaire pour être sauvé, être fidèle à sa profession de foi jusqu'au dernier soupir. Voir *Professio fidei tridentina*, Denzinger, n. 1000. Or Dieu veut le salut de tous les hommes, et d'une manière plus spéciale le salut des fidèles. I Tim., IV, 10. Cette volonté ne serait pas sérieuse si le Tout-Puissant, qui a mille moyens d'aider à persévérer, permettait qu'un fidèle, qui a fait ce qu'il a pu pour garder sa foi, soit forcé de l'interrompre malgré lui, de la rétracter, faute de cette condition nécessaire de persévérance qu'est la crédibilité, et enfin soit ainsi surpris par la mort, et privé de son salut éternel. C'est l'argument de Kleutgen. Voir col. 298. C'est aussi la pensée des théologiens du schéma primitif, quand, à l'erreur qui permet au catholique de douter, et de changer de religion, ils opposent ces trois choses : « la nécessité de *moyen* qui est dans la vraie foi, Heb., XI, 6; le précepte du Christ, de croire toute la doctrine qu'il a ordonné à ses envoyés de prêcher à toute créature; enfin, comme conséquence, la gravité du péché de ceux qui, ayant été une fois illuminés par la vraie foi, l'ont abandonnée par une triste chute. Heb., VI, 4. 6. » Note 19 du schéma, dans la *Collectio lacensis*, col. 532. On voit déjà la réponse à cette objection : « Quoique l'accomplissement des préceptes qui obligent *sub gravi* soit objectivement nécessaire au salut, Dieu n'est pas tenu de pourvoir à ce que tous les fidèles aient subjectivement la possibilité de les accomplir : par exemple, de faire que tous puissent jeûner, entendre la messe, restituer malgré leur pauvreté une somme qu'ils n'ont plus; qu'ils n'aient jamais d'erreur invincible qui leur fasse faire, même en matière grave, un péché matériel dans lequel la mort pourra les surprendre. Donc, Dieu ne sera pas tenu de rendre toujours possible l'accomplissement du précepte de la persévérance dans la foi, ni d'empêcher l'erreur invincible qui forcerait un catholique à apostasier pour suivre sa conscience erronée, même quand la mort devrait le surprendre en cet état. » La réponse est contenue dans notre démonstration elle-même. Quand une chose est *seulement* de nécessité de *précepte*, comme dans les exemples cités, alors l'ignorance invincible, ou toute autre cause qui met dans l'impossibilité d'accomplir le précepte, suffit à en excuser et à faire disparaître l'obstacle au salut. Mais quand pour le salut une chose est de nécessité de *moyen* comme la foi, alors l'ignorance invincible ou toute autre cause d'impuissance peut bien excuser d'une faute nouvelle, mais elle n'enlève pas l'obstacle qui résulte par ailleurs du défaut de *moyen* : le salut reste inaccessible, si l'on n'est pas muni à l'heure de la mort du moyen nécessaire. Dans ces conditions, comme Dieu veut sérieusement le salut de tous les adultes, et des fidèles surtout, de manière que leur salut dépende de leur volonté personnelle, et qu'ils ne puissent s'en prendre qu'à eux-mêmes de leur perte, cette volonté de leur salut l'engage logiquement à leur donner le nécessaire pour pouvoir mourir dans la foi, du moins si leur volonté personnelle a fait son devoir de ce côté-là : autrement leur perte ne viendrait pas d'eux, mais de lui, et sa volonté de leur salut ne serait pas sérieuse. Cf. Scheeben, *loc. cit.*, p. 549.

Second cas. — Si l'homme ne doit pas être surpris par la mort dans le manque de foi, si ce moment décisif n'est pas en jeu, nous ne pouvons plus invoquer les conséquences de la nécessité de moyen, ni le salut rendu impossible au fidèle indépendamment de sa volonté personnelle, contre la promesse de Dieu; l'argument précédent n'est plus applicable. Aussi Granderath ne voit-il pas comment on peut prouver que Dieu doive empêcher pareil cas : « Si (le catholique qui, faute de crédibilité, aurait douté de sa religion par une impuissance dont il ne serait pas responsable) revient bientôt à la vérité, dit-il, *on ne voit pas quel plus grand malheur* il peut y avoir à cela, qu'à commettre par erreur (invincible) une autre sorte de péché grave. » *Loc. cit.*, col. 69. C'est ce « plus grand malheur » que nous allons montrer avec un peu d'insistance, parce que la plupart des théologiens n'ont guère considéré ce cas, et qu'on ne semble pas avoir assez approfondi une vérité de cette importance. — *a*. La foi est le fondement de toutes les vertus chrétiennes. Voir col. 84 sq. Sans elle, de quelque façon qu'on en soit privé, pas d'espérance de notre fin surnaturelle et ineffable, pas de crainte de l'enfer éternel, pas de contrition surnaturelle de ses fautes avec confiance du pardon, pas d'amour de Dieu comme ami, uni à nous par la communication familière des biens surnaturels, de son Fils qui nous a rachetés et se donne à nous en nourriture, de son Esprit qui habite en nous, de son adoption et de son propre bonheur un jour : tout cela ne peut se connaître que par la révélation et la foi. Sans la foi, pas d'amour pour nos frères, comme membres d'une même famille divine et représentant pour nous Jésus lui-même, pas de charité s'étendant jusqu'à nos ennemis, pas d'ardeur à conserver la pureté, pas de culte divin tel qu'il a plu à Dieu de l'instituer avec son sacrifice et ses sacrements, pas de soumission à l'Église infaillible, pas de zèle pour la conversion de ceux qui sont restés dans les ténèbres en dehors de cette admirable lumière, pas de vertus héroïques, pas de sublime dévouement allant parfois jusqu'au martyre. Sans elle, plus de communication intime avec la grande société qui jusque-là nous avait soutenus, plus de Mère au ciel et de saints à invoquer, plus d'habitudes religieuses et de dévotions qui consolent et fortifient. Être privé de la foi, même sans faute de sa part, et ne fût-ce que pour quelques années ou quelques semaines, c'est être pendant ce temps-là privé de tous ces biens, de tous ces divins éléments qui élèvent l'âme; c'est être rejeté, sinon dans le scepticisme, du moins dans les idées vagues et abstraites de la raison naturelle et de la philosophie, peu accessibles et peu vivantes; c'est être rejeté dans le vide du cœur, et par suite dans le matérialisme des intérêts d'ici-bas, ou dans la folle exaltation des passions humaines : et cela d'autant plus dangereusement qu'en perdant les convictions fermes de la foi, par une transition soudaine, on tombe d'un monde dans un autre, on change brusquement tout son horizon, tout son avenir et toute sa vie, on voit s'écrouler tout un passé dont on a vécu, sans savoir si jamais on pourra relever tant de ruines. Au contraire, qu'un fidèle par inadvertance manque la messe un jour d'obligation, qu'il aille par une erreur invincible jusqu'à se croire permise une action gravement immorale et la commette, ou se croie mal à propos dispensé de restituer, tout cela est plus ou moins regrettable, mais n'a aucunement pour lui les conséquences que nous venons d'indiquer. Il y avait donc une raison très forte pour que Dieu, bien qu'il n'ait pas promis d'empêcher, dans des fidèles même très pieux, tout péché matériel contre les autres préceptes, empêchât en eux l'abandon de la foi même par une erreur invincible et un péché seulement matériel, du moins si auparavant ils ont fait de leur côté leur devoir pour la conserver. « La diffé-

rence essentielle qui existe sur ce point entre le devoir de la foi catholique et plusieurs autres devoirs, dit Scheeben, vient de ce que la possession de la foi divine est la condition fondamentale de l'accomplissement de tous les autres préceptes. » *Loc. cit.*, n. 848, p. 549. — *b.* Dans l'Église tout comme dans la société civile, il y a un fonds commun d'idées et de vérités, regardé comme une base sociale et supposé par la législation, les jugements et les peines. Supposons qu'un criminel réponde aux assises : « Ma conscience a autorisé ce que vous appelez le vol et l'homicide » ou bien : « Pour moi il n'est pas de devoirs, je suis convaincu que le plaisir seul est la règle de la vie; en tuant pour avoir de l'argent, j'ai voulu vivre ma vie. » S'il est déclaré irresponsable par l'examen médical, on ne le punira pas, on le mettra dans une maison de santé, parce qu'on reconnaît ce principe, que la peine (du moins la peine grave) suppose un délit volontaire, dont le délinquant soit vraiment responsable. Si au contraire il est reconnu que cet homme est dans l'état normal de ses facultés, on le punira, même de mort. Mais puisque cet homme vous dit qu'il n'a point vu de mal dans l'homicide, qu'il a suivi sa conscience, son idée de la moralité, pourquoi ne le faites-vous pas bénéficier d'un cas d'irresponsabilité pour cause de conscience invinciblement erronée? Comment conciliez-vous votre conduite si dure à son égard avec votre principe que l'on ne doit punir que les responsables? Ah ! c'est que vous supposez avec raison que les vraies notions sur le bien et le mal moral, sur la règle de la vie, sont accessibles à tout homme qui ne pervertit pas lui-même son esprit par sa faute; que cet homme a vu, ou du moins a dû voir le contraire de ce qu'il dit; que s'il est arrivé réellement à détruire en lui les principes qui sont la base de toute société, ce n'est point par une erreur invincible et innocente à son origine, c'est par sa faute, en corrompant volontairement sa conscience: il est donc responsable, d'une manière ou d'une autre, des crimes commis. Remarquons maintenant que la société ecclésiastique ne repose pas seulement sur des données de bon sens ou de raison philosophique, mais encore sur des données révélées. Sa liturgie, les définitions de son magistère, sa législation supposent communément admis par ses membres que le Christ lui a donné une mission surnaturelle à remplir, lui a confié des vérités révélées et des institutions divines à conserver. Aussi exige-t-elle de ses néophytes une profession de foi, un ensemble de vérités que tous doivent croire pour entrer dans la société. Partant de cette profession qu'ils ont faite, elle a le droit de supposer qu'ils ont cru intérieurement ce qu'ils professaient extérieurement, et donc qu'ils ont eu la crédibilité suffisante; elle sait qu'avec la grâce de Dieu, s'ils font leur devoir, ils peuvent continuer à l'avoir toujours. Que deviendrait cette société, que Dieu a rendue obligatoire, si à chaque instant ses membres pouvaient en conscience échapper à sa législation, à son action sociale, parce qu'ils auraient malgré eux perdu leur crédibilité, cette condition essentielle pour reconnaître l'Église? Il fallait donc que la providence veillât à empêcher de pareils accidents, non pas à empêcher toute apostasie, mais à empêcher toute apostasie *légitime* et du côté des *meilleurs* enfants de l'Église; il fallait que Dieu conservât dans les fidèles (au moins s'il n'y a pas de leur faute) cette base sociale de vérités révélées, comme il conserve dans le genre humain un patrimoine de vérités morales sur lesquelles reposent toutes les sociétés. — *c.* Mais la raison décisive pour nous, c'est la pratique générale de l'Église, dès les premiers siècles. Quand à l'époque des persécutions les chrétiens étaient traînés devant les prétoires, et devaient choisir entre l'apostasie ou le martyre, l'Église a toujours considéré non seulement la confession publique de leur foi comme obligatoire en général et objectivement, mais encore l'apostasie comme subjectivement criminelle et *dans tous les cas* : c'était un des crimes principaux qu'elle soumettait *dans tous les cas* à la pénitence publique, et la plus rigoureuse, supposant par conséquent que le fidèle en est *toujours* responsable. Or si la thèse de nos adversaires était vraie, parmi ces chrétiens interrogés par les magistrats païens plusieurs auraient pu se trouver à ce moment de leur vie, par un défaut de crédibilité nécessaire et une erreur invincible, dans l'impossibilité de croire, sans aucune responsabilité de leur part. « Et celui qui a cessé de croire, observe Wilmers, ne peut pas déclarer qu'il croit : un chrétien pourrait donc alors (légitimement d'après nos adversaires) vouloir déclarer au juge qu'il ne croit plus, qu'il n'a plus la foi chrétienne, ce qui le mettrait au rang des apostats. » *Loc. cit.*, p. 199. Et de cette apostasie il ne serait pas responsable, d'après les théologiens, nos adversaires; d'où il suit que l'Église, qui est infaillible dans sa discipline générale, au lieu de soumettre tous les apostats en bloc aux peines les plus rigoureuses, aurait dû les interroger sur l'état d'âme qu'ils avaient au moment de l'apostasie et sur la responsabilité qu'ils pouvaient y avoir; et qu'elle devrait le faire encore de nos jours, quand elle excommunie les apostats. Donc la thèse adverse, qui admet des cas de légitime apostasie, est opposée à la pensée et à la pratique de l'Église. On pourrait tirer une conclusion semblable, soit des professions publiques de foi que l'Église exige de certaines catégories de fidèles, par exemple, des professeurs et des étudiants des universités catholiques, sans demander à chacun où en sont pour le moment ses motifs de crédibilité, soit des peines dont elle punit quiconque, parmi ses membres, manque à la foi qu'il a professée et nie publiquement les vérités qui servent de base à cette société tout entière. Voir Kleutgen, *loc. cit.*, p. 466. Enfin, si la thèse opposée était vraie, si les bons et pieux fidèles, qui prient et font ce qu'ils peuvent pour garder leur foi catholique, étaient parfois dans la nécessité de l'abandonner, l'Église devrait avertir au moins ceux-là de la possibilité d'un si triste accident, et, pour les empêcher de se livrer en pareil cas au désespoir, les informer de son caractère purement temporaire, parce que la bonté de Dieu qui veut sérieusement leur salut leur donnera les moyens de recommencer à croire avant leur mort. Voir *premier cas*, col. 301. De plus, elle devrait leur donner, à eux ou aux prêtres qui peuvent les conseiller dans cette terrible crise, des instructions pour ce temps-là, par exemple, qu'ils seront dispensés du précepte de la communion pascale et qu'ils devront même éviter d'en approcher jusqu'à ce qu'ils aient retrouvé la foi à l'eucharistie et à tout l'ensemble des vérités catholiques. Or non seulement l'Église n'a jamais donné semblables instructions, mais elle a urgé pour *tous* les fidèles le précepte de la communion annuelle. Elle suppose donc *impossible* le cas admis par nos adversaires comme *possible*. Concluons donc avec saint Thomas que le fidèle a, avec le secours de la grâce, la possibilité de ne pas abandonner sa foi, à moins qu'il n'y ait de sa faute : *Homo lumen fidei habens non consentit his quæ sunt contra fidem, nisi inclinationem fidei derelinquat ex sua culpa. In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. I, a. 3, sol. 2ª, ad 3um. Ici saint Thomas, suivant son habitude, groupe autour de l'*habitus fidei*, que possède le fidèle, toutes les grâces qui servent à l'exercice de la foi et à la persévérance dans la foi, révélation, grâces actuelles intérieures et providence spéciale extérieure, et résume tout cela sous le nom de *lumen fidei*. C'est que la vertu infuse, qu'il appelle souvent *lumen fidei*, est comme le centre des grâces de foi, centre auquel se rattache tout le reste et qui exige tout le reste. C'est la remarque du

cardinal Billot : « De même que la grâce habituelle appelle tous les secours qui sont nécessaires au juste pour persévérer (dans la justice), de même l'*habitus fidei* exige ce qui est requis du côté de la grâce (actuelle) ou de la providence divine, pour que l'homme ne soit jamais mis dans une situation où, malgré sa volonté, il lui serait impossible de garder raisonnablement la foi; ce qui lui arriverait, s'il était amené invinciblement à un état où lui manquerait la crédibilité suffisante. » *De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, thes. XVII, coroll., p. 315.

b) Seconde partie : les hétérodoxes : ils ont commencé, eux aussi, par croire fermement dès leur enfance avec une crédibilité purement relative ce qu'on leur a enseigné. — *a.* Dans cet ensemble religieux qu'on leur a enseigné, établissons d'abord une grande différence entre les vérités révélées, les *vrais articles* de foi qu'a gardés leur secte, et les *erreurs* qu'elle y a ajoutées.

Articles vrais. — Nous devons admettre une certaine possibilité de les perdre, même pour des hétérodoxes pieux et faisant ce qu'ils peuvent pour les conserver; parce que cette promesse de Dieu dont nous avons parlé, de fournir aux fidèles de bonne volonté, à tout moment de leur vie même le plus critique, la crédibilité suffisante pour qu'ils n'abandonnent jamais la foi, cette promesse, dis-je, est faite à la seule véritable Église, qui est l'Église des promesses; les preuves que nous avons apportées de cette providence spéciale se rapportent à la seule Église catholique, et rien ne garantit qu'elles s'étendent plus loin. Ajoutons les dangers bien plus grands que court la foi dans des milieux qui n'ont pas d'Église infaillible pour retenir dans la vérité, dans des milieux où circulent librement sur la nature de la révélation ou de la foi, sur la nature de l'inspiration des Écritures, etc., des erreurs capables de couper par la racine toute foi à des dogmes quelconques. Cependant il faut appliquer ici la distinction que nous avons faite tout à l'heure entre la perte des vérités révélées qui serait *seulement temporaire*, et celle qui durerait *jusqu'à la mort.* S'il s'agit de la seconde, la volonté qu'a Dieu du salut de tous les hommes ne peut permettre qu'une âme de bonne volonté, qui prie et fait ce qu'elle peut suivant les lumières qu'elle a, arrive au moment qui décide de l'éternité, avec une erreur invincible qui la priverait de la foi nécessaire à la rémission de ses péchés. Une providence spéciale de Dieu lui procurera donc avant la mort, non pas nécessairement et toujours la possibilité d'entrer dans l'Église, de faire partie de son « corps », mais le moyen de retrouver la crédibilité des dogmes, au moins de ceux qui sont de nécessité de moyen pour la justification et le salut. Voir SALUT.

Erreurs des sectes. — Ici surtout apparaît la différence entre catholiques et hétérodoxes. Ces erreurs, qui renferment en premier lieu l'identification de leur secte avec la véritable Église instituée par Jésus-Christ (ou bien, s'il s'agit du paganisme, la vérité des faux dieux), n'ont pas objectivement de preuves solides, et prêtent le flanc à de terribles difficultés; Dieu, qui a pu parfois tolérer quelques apparences en leur faveur, n'a pu leur donner des notes convaincantes comme à la véritable religion, ce qui serait positivement induire en erreur le genre humain. Le développement naturel de l'esprit et l'étude de la religion amèneront donc un certain nombre d'hétérodoxes sincères et intelligents à douter sérieusement et prudemment de leur secte, et à pouvoir la quitter. Mais surtout le travail surnaturel de la grâce doit par moments les pousser à sortir de ces erreurs. Car la grâce n'est pas un principe *indifférent* au bien ou au mal, au vrai ou au faux, à la façon du concours général que Dieu donne à toutes nos actions bonnes ou mauvaises. Voir CONCOURS DIVIN, t. III, col. 781 sq. La grâce est essentiellement un principe d'action plus limité et plus spécial, déterminé par lui-même au vrai, au bien, n'aidant que dans la direction du salut, ne donnant que la lumière du vrai dans l'intelligence ou l'amour du bien dans la volonté. Voir GRÂCE. Un semblable principe ne peut se comporter de la même manière en face de la vérité salutaire ou de l'erreur dangereuse, en face de la véritable Église, ou d'une secte qui lui fait la guerre. Et comme la grâce traite d'une manière opposée l'âme endormie dans le péché mortel et l'âme pieuse et toute à Dieu, comme elle trouble la première dans sa fausse quiétude, l'agite, l'attriste par le remords de la conscience, et au contraire tranquillise la seconde dans ses troubles, lui donne la consolation et la joie (S. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels, Règles du discernement des esprits pour la première semaine*, règle 1 et 2) : ainsi la grâce traitera d'une manière opposée l'âme attachée par une erreur même inconsciente à une fausse religion, et l'âme qui se trouve dans la véritable Église, dans la voie du salut; elle inquiétera ordinairement la première dans un repos qui malgré sa bonne foi lui est plus ou moins funeste, et au contraire tranquillisera la seconde et la fixera où elle est. On voit ici la raison profonde, et fondée sur la nature même de la grâce, de cette différence que le concile du Vatican affirme entre catholiques et non catholiques, du côté de la grâce de Dieu. On peut même en faire une sorte de contre-épreuve par un certain emploi de l'expérience, autant qu'on peut du dehors appliquer l'observation à ce qui s'est passé dans les âmes, à l'aide des autobiographies, des signes et des faits extérieurs qui encadrent un changement de religion. Muni d'un bon nombre de cas, si l'on compare, par exemple, les passages bien connus du catholicisme au protestantisme et les conversions célèbres du protestantisme au catholicisme, on verra que les catholiques devenus protestants paraissent avoir cédé d'une manière générale à des motifs humains, à la légèreté ou à l'orgueil froissé, au désir de secouer un joug pénible aux sens, à des passions *où la grâce n'a point de part*, et qu'ils étaient peu coutumiers de la prière, qui obtient la grâce : tandis que les protestants convertis étaient des âmes sérieuses, élevées, soucieuses de la question religieuse et de l'union avec Dieu, cherchant la vérité, priant, et se mettant ainsi *sous l'influence de la grâce.* On peut donc conclure que la grâce les a poussés dans la direction où ils ont abouti, tandis qu'elle n'a pas aidé au changement des autres, et le combattait plutôt; ce qui peut, par ailleurs, fournir un indice nouveau pour le discernement de la véritable Église. Voir Kleutgen, *loc. cit.*, p. 465.

b. Conséquence. — Au sujet des hétérodoxes, nous devons tenir un juste milieu, et éviter deux excès opposés. — Le *premier excès* est de supposer gratuitement, et même contre d'excellents témoignages, qu'il y en a très peu qui soient de bonne foi, et d'ajouter que ceux mêmes qui le sont ne peuvent jamais faire un véritable acte de foi divine et salutaire sur les articles de la révélation chrétienne que leur secte a conservés : ce que nous avons réfuté à propos des limites du rôle de l'Église dans la foi, col. 165. Ailleurs nous avons montré qu'en fait de certitude rationnelle exigée comme condition préalable de l'acte de foi, une certitude purement relative peut suffire, et qu'une telle certitude se trouve couramment dans les fausses religions elles-mêmes chez les enfants et les simples, qui tiennent avec fermeté et prudence, par exemple, les préambules de la foi chrétienne sur la parole de ceux qui les instruisent. Voir col. 231, 232. Ce genre de certitude tombe d'ailleurs aussi bien sur les erreurs de la secte et les articles faux qu'on leur enseigne que sur les articles vrais et les véritables préambules de la foi

chrétienne. Voir col. 233, 234. La différence de condition *subjective* qui sur la crédibilité oppose les hétérodoxes aux catholiques n'existe donc pas ordinairement à l'*origine* pendant leur éducation religieuse et les premiers temps qui la suivent. Voir ce que nous avons dit contre Pérez, col. 248, 249. Cette différence ne se dessine que plus tard, quand l'esprit ne se contente plus, pour la crédibilité, du simple témoignage des éducateurs, et commence à juger par lui-même de la valeur des preuves en faveur de la religion qu'il a suivie jusqu'alors. Alors l'hétérodoxe arrive souvent à se sentir suspendu dans le vide, tandis que le catholique éprouve de plus en plus la solidité des bases de sa religion, ce qui est la raison pour laquelle il ne lui est jamais permis d'en douter, comme le remarque Amort, *Demonstratio critica religionis catholicæ*, Venise, 1744, part. IV, n. 39, p. 281. Encore faut-il, pour que cette différence subjective se dessine, que la mentalité de l'hétérodoxe soit assez développée pour le rendre capable de ce jugement personnel sur les preuves de sa religion, et que les préjugés, souvent si tenaces, ne l'arrêtent pas. La grâce n'est pas obligée non plus, quelles que soient ses bonnes dispositions et ses prières, de lui faire obtenir vite et de bonne heure toute la vérité, ni même (rigoureusement parlant) de le faire ici-bas parvenir à la véritable Église, s'il a par ailleurs, avec la bonne foi, un moyen de salut dans la foi surnaturelle suivie de l'espérance et de la charité avec la contrition de ses fautes. Il s'ensuit que, pour une personne qui nous paraissait bien disposée, mourir dans sa secte n'est pas un signe qui doive nous faire désespérer de son salut.

Le *second excès*, opposé au premier, est de nier *toute différence* quant à l'état *subjectif* soit de doute ou de certitude, soit de prudence ou d'imprudence, soit de bonne ou de mauvaise foi, entre l'ensemble des catholiques et l'ensemble des hétérodoxes; je dis l'*ensemble*, ce qui suppose qu'on prend les uns et les autres également à tous les âges, dans toutes les classes de la société, et dans toutes les phases du développement de l'esprit humain. — On ne peut aller jusque-là. Ce serait nier qu'il y ait une différence de valeur et d'efficacité entre les signes et les notes que Dieu a donnés à la vraie religion pour la faire reconnaître, et les apparences qu'on peut tâcher de faire valoir pour une fausse religion; ce serait croire tous les esprits si obtus, si emprisonnés dans leurs préjugés, qu'ils ne puissent jamais saisir, entre de bonnes et de mauvaises preuves, une différence de valeur, ce qui est faire peu d'honneur à la raison, et à Dieu qui aurait agi sans but et sans sagesse, en donnant à la vraie religion des signes et des notes qui ne serviraient jamais de rien; ce serait, en somme, une forme de fidéisme ou de scepticisme. Nier ainsi toute différence subjective, ce serait encore nier tout travail de la grâce dans les âmes, soit pour tranquilliser et affermir les unes dans la religion véritable, soit pour inquiéter les autres dans leurs fausses religions; ce serait enfin nier en pratique toute obligation de chercher la véritable religion, et d'y entrer, puisqu'elle serait pratiquement indiscernable. A l'excès dont nous parlons se rattache la 17[e] proposition du Syllabus, condamnée malgré son apparente modération. Elle se garde bien, en effet, de dire, comme la proposition précédente, que toutes les religions sont bonnes et mènent au salut. Elle dit avec un indifférentisme plus mitigé :

17. Saltem bene sperandum est de æterna illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur. Denzinger, n. 1717.	Du moins il faut avoir bon espoir du salut éternel de tous ceux qui ne sont pas dans la véritable Église du Christ.

Si la proposition s'était bornée à dire qu'on peut espérer le salut de *plusieurs* de ceux qui ne sont pas dans la véritable Église, parce qu'il y en a beaucoup de bonne foi, même jusqu'à la mort, et que ceux-là, par un acte de foi surnaturelle et un acte de contrition parfaite, avec le secours de Dieu, peuvent mourir en état de grâce, leurs péchés pardonnés — elle n'aurait pas été condamnée. Mais elle fait « bien espérer » du salut de *tous* les hétérodoxes : cet espoir suppose qu'ils sont *tous* de bonne foi dans leur secte, et de plus, qu'ils ont *tous* la notion juste de l'acte de foi, qu'ils ont *tous* la certitude suffisante des préambules pour pouvoir faire un acte de foi très ferme, qu'ils ont tous gardé les vérités révélées qui sont de nécessité de moyen, enfin qu'aucune erreur (comme celles de Luther sur la justification et la pénitence) ne les empêche de faire un acte de contrition de leurs péchés; et tout cet ensemble de suppositions, démenti en partie par l'expérience, est nécessaire pour que cette proposition soit juste. Si elle l'était, il n'y aurait en outre aucune différence de *condition subjective* entre catholiques et hétérodoxes, ce que nous venons de réfuter.

c. *Objections.* — Mais, dira-t-on, nous devons laisser à Dieu, qui seul scrute les cœurs, le jugement sur la bonne ou la mauvaise foi des hétérodoxes. — Oui, quand il s'agit de désigner d'une manière *déterminée*, nommément, ceux qui sont dans la mauvaise foi; non, quand il s'agit de juger d'une manière *indéterminée*, sans désigner personne : or, c'est ainsi que nous avons conclu, en vertu de preuves solides, sans désigner personne, que dans l'*ensemble* des hétérodoxes il *doit* y en avoir un certain nombre forcés de soupçonner ou même de reconnaître l'insuffisance de leur secte et le devoir de chercher ailleurs, bien qu'ils tâchent de s'étourdir ou de faire illusion à eux-mêmes, par une grave imprudence dont ils ne sont pas toujours inconscients. — Mais, dit-on encore, si nous interrogeons les membres des diverses religions, tous paraissent également persuadés d'être dans la vraie. — Leur assertion peut être exacte, s'il s'agit de gens médiocrement instruits, peu difficiles en fait de preuves; tous ceux-là, dans les diverses religions, peuvent ne pas différer beaucoup par la conviction subjective. Voir ce que nous avons dit de la certitude relative. Mais s'il s'agit de tous les autres, répondons avec le cardinal Gerdil : « Tous ceux qui engagent un procès semblent également persuadés de la bonté de leur cause : et pourtant un juriste perspicace distingue aisément, parmi ses clients, ceux qui sont sérieusement et solidement persuadés et ceux qui se bercent d'une vaine espérance. » *Introduzione allo studio della religione*, discours préliminaire, dans *Opere*, Florence, 1845, t. III, p. 157. — Enfin il y a une objection de sentiment et de courtoisie, fréquente aujourd'hui : on répugne, par délicatesse, à accuser les autres de « mauvaise foi »; on craint de passer pour un fanatique mal élevé qui dit des injures, pour un esprit étroit, sans équité naturelle et sans impartialité. Cette impression se dissiperait, si l'on savait que nous ne prenons pas ici le mot de « mauvaise foi » au sens *vulgaire*, mais au sens *théologique*. Nous entendons par là que l'adhésion est donnée ou continuée à une secte *malgré la réclamation de la conscience*; et encore cette réclamation a-t-elle pu être étouffée peu à peu et oubliée, tellement que peut-être maintenant ces gens sont tranquilles dans leur religion et ne voient en eux que sincérité; néanmoins cette réclamation a existé, et les a rendus alors coupables devant Dieu, en sorte qu'ils sont *devant lui* responsables de leur situation actuelle. Aussi leur ignorance de la vraie religion n'est point par les théologiens qualifiée d'« invincible », parce qu'autrefois elle a pu être vaincue; et même dans l'état actuel, quand parfois la grâce vient les troubler dans leur tranquillité, s'ils voulaient l'écouter, ils pourraient encore vaincre l'erreur. Ce n'est donc pas nécessairement la « mauvaise foi » au sens

vulgaire du mot, la mauvaise foi *à l'égard des hommes*, qu'ils tâcheraient de tromper par l'hypocrisie ou le mensonge; ni même *à l'égard d'eux-mêmes*, en ce sens qu'ils chercheraient *constamment* à se tromper, et manqueraient absolument de droiture et de sincérité. On voit que cette distinction théologique des hétérodoxes « de bonne foi » et des hétérodoxes « de mauvaise foi » n'a pas, pour ces derniers, le sens injurieux qu'on lui prête; sans compter qu'on ne caractérise ainsi aucune personne déterminée. Dans un sujet pareil, à propos des athées, Ollé-Laprune, tout en soutenant qu'ils n'ont pu le devenir que par leur faute, fait une semblable remarque : « Assurément, dit-il, il peut y avoir une certaine honnêteté dans l'erreur même coupable, une certaine candeur d'âme, qui inspire la sympathie et une sorte de respect : je puis, à la condition de ne point donner aux mots leur sens plein et complet, honorer la sincérité et rendre hommage à la bonne foi de tel et tel homme dont je condamne énergiquement les négations. Ce n'est pas pure convenance mondaine, pure politesse : c'est justice. Cet homme ne se sert-il pas avec loyauté des armes de l'argumentation? N'a-t-il pas vers la vérité de beaux et généreux élans? N'a-t-il pas eu le courage sur tel point de surmonter un préjugé, d'avouer une erreur? Que sais-je?... bien des choses décèlent la noblesse de son âme, et voilà ce que je loue, ce que j'aime en lui. Mais le même esprit de justice m'empêche de voir là cette absolue sincérité, cette parfaite bonne foi qui, dans le for intérieur, devant la conscience, excuse complètement l'erreur. On n'a pas le droit d'exiger de moi que j'aille jusque-là, car je ne puis, pour absoudre un homme qui se trompe, accuser la vérité morale de se dérober, en ce qu'elle a de plus essentiel, à la bonne volonté qui la cherche et l'appelle. » *De la certitude morale*, c. VII, Paris, 1880, p. 374.

3. *Les concessions que l'on peut ou que l'on doit faire à l'opinion la plus large.* — Elles serviront à bien délimiter la doctrine que nous venons d'exposer, qu'un catholique ne peut, sans qu'il y ait de sa faute, perdre la possibilité de croire sa religion, en quoi il diffère des hétérodoxes.

a) Il n'est question que d'un catholique bien formé. — Quand on dit, pour abréger, qu' « un catholique » ne saurait changer de religion sans qu'il y ait de sa faute, il faut toujours sous-entendre cette condition, que le concile du Vatican indique par ces mots : *qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt.* Voir col. 290. Il faut donc entendre un catholique dûment catéchisé, comme on a coutume de le faire normalement dans l'Église, et parvenu ainsi à faire un véritable acte de foi avec toutes les conditions exigées, enfin ayant appris qu'il doit éviter les dangers et résister aux attaques contre la foi, et y persévérer toujours. Sans cela il ne partirait pas pour la vie avec le bagage que doit emporter tout fidèle, d'après saint Thomas : *Etsi non omnes habentes fidem plene intelligunt ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. VIII, a. 4, ad 2um. Il ne serait donc pas étonnant qu'il quittât sa religion sans qu'il y eût de sa faute, croyant que c'est permis, et ignorant ce que c'est que fermeté et constance dans la foi; et Dieu ne serait pas obligé de faire des miracles pour suppléer au catéchisme qui lui a manqué; toutefois il veillerait à lui offrir avant sa mort des moyens de salut. De même notre thèse ne s'étend pas à un enfant baptisé dans l'Église catholique, et puis emmené par des parents indifférents dans un milieu hétérodoxe où sans aucune faute de sa part il passerait à une secte. Le baptême ne suffit pas, il faut encore le catéchisme; et non pas un demi-catéchisme, ni un catéchisme donné dans des conditions où l'enfant ne pouvait rien saisir. Bien des apostasies aujourd'hui pourraient s'expliquer ainsi, sans la faute de l'incroyant.

b) Il n'est question que de la foi « catholique ». — Cette « foi reçue sous le magistère de l'Église, » qu'on n'a jamais ensuite un juste motif de révoquer en doute, ou d'abandonner, et qui par une protection spéciale de Dieu gardera toujours pour le catholique sa crédibilité, c'est l'ensemble des vérités révélées que l'Église propose comme devant être crues explicitement par tous les fidèles, c'est la foi « catholique ». On ne peut pas prouver que la protection providentielle doive s'étendre à une vérité révélée qui n'est pas ainsi proposée par l'Église, et qui est de foi « divine » sans être en même temps de foi « catholique ». Voir col. 169 sq. Une telle vérité ne serait pas *sub magisterio Ecclesiæ suscepta.* Exemple : un fidèle fait un acte de foi divine et surnaturelle sur une vérité que l'Église n'a pas proposée comme devant être crue explicitement par tous les fidèles, mais qu'il tient pour révélée dans tel passage de l'Écriture, et qui l'est en effet. Mais voici que des exégètes catholiques lui disent par erreur que tel n'est pas le sens de ce passage et que cette doctrine ou ce fait n'appartient pas au donné révélé; devant leur autorité, il cesse de croire ce point comme révélé, et même le révoque en doute : peut-il arriver qu'il le fasse prudemment, et sans aucune faute de sa part, et la providence peut-elle permettre dans un homme bien disposé cette perte d'une vérité révélée? De même, avant la définition de l'immaculée conception, un fidèle qui la croyait fermement comme révélée, l'entendant nier par des théologiens catholiques, a-t-il pu sans faute la révoquer en doute et perdre cette vérité pour le reste de ses jours? Rien ne prouve que tout cela soit impossible; les preuves données plus haut ne valent pas pour ces cas, où malgré un inconvénient de détail l'ensemble de la foi « catholique » serait sauf. « Il est possible moralement (c'est-à-dire licitement), dit Scheeben, de rétracter dans certaines circonstances la foi vraiment divine et surnaturelle en tant qu'elle n'est pas la foi *catholique* réelle et formelle. Car il est toujours possible en soi que sur certains points de doctrine l'évidence de la crédibilité disparaisse plus tard de l'esprit ou soit obscurcie par des raisons contraires... Mais la foi *catholique*, sans être physiquement indestructible, est cependant irrévocable et indélébile en ce sens, qu'elle ne peut être rétractée que par une conduite déraisonnable et immorale. Il y a toujours devoir impérieux en même temps que possibilité rationnelle d'y rester immuablement attaché. » *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, § 46, p. 547. Eusèbe Amort avait déjà au XVIIIe siècle une remarque semblable : « Il y a une grande différence entre un point de religion non encore défini, et la religion tout entière; car la providence divine est tenue d'empêcher que nous ne soyons induits en erreur sur le choix même de notre religion... Mais elle n'est pas tenue d'avoir la même sollicitude sur chaque article en particulier. *Loc. cit.*, n. 15, p. 265, 266. Et il indique la raison profonde de cette différence : c'est que, si un fidèle a le malheur de perdre un article, il peut facilement le retrouver tant qu'il conserve par ailleurs la vraie religion, tant qu'il peut recourir à l'enseignement infaillible de l'Église; mais s'il perd l'Église elle-même, comment réparer cette perte immense? Dans le premier cas, mais non pas dans le second, il peut trouver à sa portée un remède au mal.

c) Il n'est pas question d'un dogme particulier dont la perte ne compromettrait pas l'ensemble de la foi catholique. — La raison que donne Amort s'étend aussi bien au cas d'une vérité de foi *catholique*, si de sa perte ne doit pas résulter la perte de la foi catholique *tout entière*; Dieu ne serait pas obligé, semble-t-il, d'empêcher par une providence spéciale le fait de se produire.

— Il pourrait arriver, par exemple, qu'ayant été instruit autrefois d'un dogme et l'ayant cru de foi surnaturelle, un bon catholique *oublie* que cette doctrine est un dogme de foi et qu'il l'a crue lui-même jadis; et que voyant des gens qui la révoquent en doute, il se croie permis d'en faire autant. Rassler, *op. cit.*, p. 373, 374. Suarez lui-même incline déjà à l'admettre : « Sur les vérités, dit-il, qui lui ont été suffisamment proposées par l'autorité de l'Église et qu'il a crues d'une vraie foi, le chrétien ne peut errer ou douter délibérément sans qu'il y ait de sa faute, *à moins peut-être qu'il n'ait oublié* sa connaissance première absolument comme s'il ne l'avait jamais eue. » *De fide*, disp. XV, sect. II, n. 6, dans *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 405. Mais, de ce qu'on peut supposer un tel oubli comme possible à l'égard d'un dogme moins usuel, moins souvent prêché aux fidèles, on ne peut en dire autant à l'égard de la foi catholique tout entière, comme le remarque Wilmers. *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 193. Hors le cas d'une infirmité physique où l'on perdrait la mémoire (et la doctrine que nous avons développée d'après le concile ne regarde que ceux qui ont conservé l'usage de leurs facultés), il n'y a aucune parité à établir entre l'oubli d'un détail et l'oubli de la foi catholique en ce qu'elle a de principal et de plus connu : soit du côté de la possibilité naturelle d'oubli, soit du côté de l'aide surnaturelle que Dieu a promise pour maintenir la crédibilité du dogme, soit du côté du danger qu'il y a pour le salut. Voir Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3e édit., 1910, t. VIII, n. 382, p. 174. Ce que nous venons de dire nous donne l'occasion d'expliquer un document ecclésiastique sur l'assentiment de foi.

d) Explication de la 20e proposition condamnée par Innocent XI. — Voici cette proposition, avec celle qui la précède et qui fait corps avec elle :

19. Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.	La volonté ne peut faire que l'assentiment de foi soit plus ferme en lui-même que ne le mérite le poids des raisons inclinant à l'assentiment.
20. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem. Denzinger, n. 1169, 1170.	En conséquence, quelqu'un peut rétracter prudemment l'assentiment surnaturel qu'il avait auparavant.

On pourrait tirer de là une *objection* contre les deux dernières concessions (*b* et *c*) que nous avons faites. Innocent XI, en condamnant la proposition 20, ne semble-t-il pas dire que l'on ne peut *jamais* rétracter prudemment un assentiment de foi surnaturelle? Il n'y a donc pas de distinction à faire ici entre foi catholique et foi divine (non catholique), celle-ci étant un « assentiment surnaturel » tout comme celle-là, et ne différant que du côté de la « proposition » de la vérité par l'Église. De même, l'assentiment à *un dogme* est surnaturel comme l'assentiment à plusieurs. — *Réponse.* — Il ne faut pas ici, pour avoir la pensée du pontife qui condamne, considérer *isolément* la proposition 20, et en prendre la contradictoire. Cette proposition, en effet, a été condamnée en connexion avec la précédente, ce qu'indique le mot *hinc* qui les lie. Ce qui est condamné, c'est donc tout cet ensemble et cette déduction que faisait l'auteur (qui a mis lui-même le mot *hinc*); c'est le sens qu'il y attachait. Or malheureusement la pensée de cet auteur, même au sens objectif, reste obscure pour nous, comme le remarquait déjà Cardenas. *Crisis theologica*, 5e édit., Venise, 1700, diss. XIII, c. IV, p. 258. Ces deux propositions condamnées sont textuellement des thèses du franciscain Arnaud Marchant, soutenues en 1674 à Anvers. Voir Viva, *Damnatæ theses ab Innocentio XI*, 10e édit., Padoue, 1723, prop. 18, n. 3, p. 223; prop. 19 et 20, n. 1, p. 226. Nous avons l'énoncé des thèses, mais sans aucun contexte : nous ne savons pas comment elles étaient entendues et prouvées. Autant qu'on peut le conjecturer par le simple énoncé et l'enchaînement des deux thèses, l'auteur rejetait le rôle spécial de la volonté dans la foi, et mesurait la fermeté de la foi au poids des motifs de crédibilité (*rationum*), à la force des arguments, un peu à la façon d'Hermès; aussi, quand une difficulté auparavant inconnue venait affaiblir ces preuves au moins en apparence, quand un doute quelconque surgissait contre ces motifs, la volonté n'avait rien à faire pour conserver la foi ferme, et pouvait prudemment laisser l'intelligence céder à ce doute, et « répudier » ainsi un assentiment même surnaturel. Une pareille théorie était fausse et condamnable. Condamnable d'abord dans son *principe*, énoncé par la proposition 19 : la volonté, en effet, doit jouer un rôle spécial dans la foi, voir ce qui sera dit de la liberté de la foi; en particulier, elle doit éliminer les doutes imprudents et déraisonnables, donnant ainsi une fermeté d'assentiment que les motifs de crédibilité n'auraient pas obtenue tout seuls; la crédibilité elle-même, dont l'évidence préalable est nécessaire à l'acte de foi, n'a qu'une évidence *morale* qui dépend des bonnes dispositions morales de la volonté, et non pas uniquement des motifs intellectuels. Voir col. 210 sq. Condamnable aussi dans la *conséquence*, énoncée par la proposition 20 : quand même cette proposition, bien expliquée et strictement limitée, pourrait avoir un sens vrai, elle devient dangereuse non seulement parce qu'elle ne s'accompagne d'aucune distinction, d'aucune restriction, mais encore parce que le principe faux d'où on la tire lui communique nécessairement une généralité excessive; elle met donc semblablement en péril *toute espèce* d' « assentiment surnaturel », même celui qui porterait sur la foi catholique tout entière. Elle mérite donc au moins les qualifications de « scandaleuse, de pernicieuse en pratique » indiquées comme un minimum par le décret. Denzinger, n. 1215. Or s'il en est ainsi, si c'est la *généralité* scandaleuse et pernicieuse qui est condamnée dans la proposition 20, cette condamnation ne tombe nullement sur ceux qui se bornent à admettre un cas *particulier et exceptionnel*, où, sans compromettre en soi l'ensemble de la foi catholique, on abandonnerait par suite d'une erreur invincible un assentiment de foi, « surnaturel » en lui-même sans qu'on puisse le discerner comme tel; où on l'abandonnerait « prudemment », la prudence dépendant des circonstances subjectives telles que l'erreur invincible, et Dieu n'étant pas obligé d'empêcher cette erreur de détail, même dans le fidèle qui fait tout son devoir. Ajoutons que le terme employé dans la proposition condamnée, *repudiare assensum*, ne s'applique pas bien au cas exceptionnel dont nous parlons. Le mot *repudiare* indique une action faite en pleine liberté, avec pleine possibilité d'agir ou de ne pas agir, comme lorsqu'on divorce avec une femme, lorsqu'on la « répudie ». On ne dirait ni en latin ni en français qu'un homme « répudie » la faveur d'un prince, pour exprimer qu'il est *dans l'impossibilité* de l'obtenir. Or, dans le cas exceptionnel que nous admettons, le fidèle manque de crédibilité à l'égard d'une vérité révélée, sans qu'il y ait de sa faute : il est donc mis malgré lui *dans l'impossibilité* de la croire, et l'on ne peut pas dire qu'il la « répudie », ni qu'il « répudie » ou rétracte l'assentiment surnaturel qu'il lui avait donné. — Enfin, plusieurs théologiens interprètent et restreignent ainsi la condamnation de cette proposition 20. Tels sont Kilber, dans *Theologia Wirceburgensis*, t. IV, n. 176, ou dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 546, 547; Pisani, O. P., *Gedeonis gladius propositiones a SS.*

D. N. Innocentio damnatas, etc., Palerme, 1683, p. 158, 159; Rassler, *Controversia theol. de ultima resolutione fidei*, Dillingen, 1696, p. 367 sq., où il traite au long la question. Et de nos jours, Mendive, S. J., *Institutiones theologicæ*, Valladolid, 1895, t. IV, p. 403, 404; Schiffini, *De virtutibus infusis*, Fribourg, 1904, p. 273, 274. En tout cas, la condamnation restant obscure aujourd'hui pour nous, on ne peut légitimement la faire tomber sur la concession susdite.

e) Dernière concession : on n'est pas obligé d'admettre, dans tout abandon de la religion catholique, le péché d'hérésie, ou d'apostasie, qui est appelé « péché formel contre la foi. » — Les théologiens ont appelé « péché formel contre la foi » — non pas un péché quelconque nuisant à la foi, même mortel — mais le péché principal et plus directement opposé à la foi, celui qui non seulement, comme tout péché mortel, détruit la charité et la grâce sanctifiante si elle est dans le sujet, mais qui détruit encore la vertu infuse de foi, cette dernière racine du surnaturel si l'on peut dire, laquelle subsiste dans les autres chrétiens pécheurs, et leur sert à ressaisir la grâce perdue, et à rendre leur conversion moins difficile. Voir le concile de Trente, sess. VI, c. XV, Denzinger, n. 808, cf. n. 838. Ce péché principal est appelé d'un nom général, *infidelitas*, dans cet endroit du concile de Trente, et prend divers autres noms suivant les circonstances particulières : par exemple, « hérésie » s'il ne nie qu'un seul dogme ou quelques-uns, « apostasie » s'il rejette en bloc toute la foi catholique; au reste, le péché d'hérésie détruit aussi bien la vertu de foi que s'il niait explicitement tous les dogmes, et l'on ne peut rejeter sciemment la foi catholique sur un point, sans la rejeter implicitement sur tous les autres, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. V, a. 3; ce qui fait qu'on peut prendre le « péché d'hérésie » comme type du péché dont nous parlons, péché qui par la ruine qu'il cause en nous est le plus grand de tous les péchés (dans son genre, et toutes choses égales d'ailleurs). S. Thomas, *loc. cit.*, q. X, a. 3, 6. Le péché d'hérésie, d'après saint Thomas, suivi par tous les théologiens, suppose qu'on *nie le dogme*, qu'on le « corrompt », et qu'on s'écarte ainsi de la foi *sciemment, librement*, « par élection » suivant l'étymologie du mot *hæresis*, q. XI, a. 1. Cf. Suarez, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, *De fide*, disp. VII, sect. IV, p. 214 sq.; disp. XVI, sect. II, n. 2, p. 409; sect. V, p. 485 sq. On appelle souvent *contumacia* ou *pertinacia*, cette injure faite à Dieu sciemment et librement par l'hérétique proprement dit. — En dehors du péché d'hérésie, on peut considérer d'autres péchés qui seulement *préparent* la perte de la foi, et par conséquent l'attaquent de plus loin et plus indirectement. En effet, le devoir général de persévérer dans la foi, affirmé par les documents de la révélation, voir col. 280, s'appuie de certains graves devoirs auxiliaires, qui lui servent pour ainsi dire de contreforts : par exemple, de continuer à s'instruire de sa religion et d'entretenir ce qu'on a appris; d'éviter les occasions dangereuses à la foi, comme sont les faux prophètes, Matth., VII, 15, les faux docteurs qui veulent changer l'évangile qu'on a reçu des apôtres, Gal., I, 7-9, ceux qui créent des divisions et des scandales en s'écartant de la doctrine enseignée aux fidèles, Rom., XVI, 17, ceux qui cherchent à les tromper par la philosophie et les sophismes, Col., II, 8, les hérétiques, Tit., III, 10, les antechrists, les séducteurs, I Joa., II, 18, 22, 26; IV, 1-3; II Joa., 7-11, les livres dangereux, qu'il ne faut pas garder. Act., XIX, 19. Manquer gravement et délibérément à quelqu'un de ces devoirs auxiliaires de la foi sera un péché mortel de négligence ou d'imprudence, mais ce ne sera pas le péché d'hérésie, qui, nous l'avons vu, suppose essentiellement la négation d'un dogme, négation qui alors n'a pas lieu, et la vertu infuse de foi ne sera pas détruite par cette négligence ou cette imprudence, d'après le sentiment presque unanime des théologiens. « Celui qui s'expose par sa faute au danger moral (prochain) de perdre la foi, perd-il par là même l'*habitus fidei*? » Non, répond Lugo, parce qu' « il est encore dans la disposition de ne pas rejeter la foi, de croire tout ce qui lui est suffisamment proposé. » *Disputationes*, Paris, 1891, t. I, disp. XVII, n. 82, p. 784, 785. Suarez, au sujet de celui « qui se constitue dans un danger moral de tomber dans l'hérésie, » admet qu'on puisse dire « qu'il veut l'hérésie indirectement ou virtuellement : » mais il maintient « qu'il n'est pas hérétique à proprement parler, parce que cette qualification est tirée d'un acte (nier le dogme) qui ne se trouve pas encore dans cet homme. » *Op. cit.*, disp. XIX, sect. IV, n. 18, p. 485. A propos du fidèle qui néglige de continuer à s'instruire de sa religion, et qui l'oublie, Bañez dit : « Nous ne nions pas que cet homme puisse pécher mortellement, si son ignorance est coupable; son péché sera contre la vertu nommée *studiositas*, qui nous oblige à savoir et à chercher ce qui appartient à notre état... Mais il ne viole pas le précepte de la foi, qui nous oblige à recevoir (les dogmes) et à ne jamais les nier. » *Commentaria in IIam IIæ*, Douai, 1615, q. XI, a. 2, concl. 1ª, p. 272. D'autres soutiennent que ce genre de péché, bien que très différent du péché d'hérésie, peut être appelé encore « péché contre la foi », qu'il attaque indirectement; ainsi Oviédo, *De fide, spe et caritate*, Lyon, 1651, cont. X, part. V, n. 64, 65, p. 159, 160. Cette divergence sur la question de dénomination et de classification des péchés est chose secondaire : on s'accorde pour le principal, c'est-à-dire que ce n'est pas là le péché par excellence « contre la foi », l'hérésie, qui seule détruit la vertu infuse. Voir HÉRÉSIE, HÉRÉTIQUE.

Ces notions étant supposées, considérons maintenant le fidèle qui, sans avoir jamais douté d'un dogme, s'est rendu gravement coupable de négligence ou d'imprudence en matière de foi. On ne peut certes pas dire que de son côté il ait été fidèle au devoir de bien garder sa foi, d'en procurer la persévérance, ni qu'il ait droit à cette providence spéciale de Dieu, promise comme nous l'avons vu au fidèle qui fait son devoir. Il peut donc arriver qu'ayant abandonné Dieu par un péché mortel se rapportant à la foi, il soit abandonné à son tour; que dans une circonstance critique il ne trouve pas, pour la conservation de la crédibilité, le secours extraordinaire qui lui serait actuellement nécessaire, et qu'une providence surnaturelle eût mis infailliblement à sa disposition, s'il avait préalablement accompli son devoir. N'ayant plus la crédibilité qui réponde à son état d'esprit actuel, il ne peut réellement pas faire l'acte de foi, et il peut facilement se persuader que, la foi lui étant impossible, il doit y renoncer. S'il le fait, on ne peut pas dire, du moins avec certitude, qu'en rejetant le dogme dans ces conditions il commette le péché d'hérésie. Ce péché consiste à rejeter le dogme en voyant (malgré les sophismes dont on cherche à s'obscurcir la vue) qu'il est suffisamment proposé par l'Église, suffisamment croyable comme révélé de Dieu; or l'homme dont nous parlons n'a pas cette condition essentielle, de voir que le dogme lui est suffisamment proposé comme révélé, puisque, par hypothèse, il manque maintenant des motifs de crédibilité nécessaires. En d'autres termes, son ignorance actuelle de la crédibilité du dogme, bien que coupable dans son origine et pouvant ainsi se rattacher à l'ignorance que les théologiens appellent *vincibilis*, suffit cependant à excuser du péché d'hérésie, d'autant plus que *pour le moment* elle est invincible et forcée, ce qui empêche la *contumacia*, une note essentielle du péché d'hérésie. Dans ces conditions, on n'abandonne pas la vérité sciemment et librement. De là vient que plu-

sieurs apostats, sous le coup de cette ignorance actuelle, de cette sorte d'aveuglement, disent sans manquer de sincérité qu'ils se voient forcés d'abandonner leur religion, et qu'ils suivent leur conscience. Mais ils ne sont pas pour cela excusés de la faute grave de négligence ou d'imprudence commise auparavant par eux, et qui les rend responsables de leur apostasie; de même que, si l'on s'expose volontairement à une occasion prochaine de péché, à un grand danger pour les mœurs, il peut arriver qu'en face de la tentation le jugement se trouble, et qu'on fasse le mal dans une sorte de folie momentanée : on en est responsable cependant parce qu'on s'y est librement exposé, et c'est ce qu'on appelle en théologie morale un acte qui n'est pas volontaire en soi, mais volontaire dans sa cause, *voluntarium in causa.* L'exemple classique est celui de l'homme qui s'est mis librement en état d'ivresse, prévoyant plus ou moins confusément les actes mauvais qu'il peut faire en cet état, et qui lui seront imputables. En ce sens nous disons que jamais catholique formé par l'Église n'abandonne sa religion sans qu'il y ait de sa faute et qu'il en soit responsable. Mais il peut se faire qu'il n'ait jamais commis le péché par excellence « contre la foi », et n'ait pas perdu la vertu infuse. Car au temps où il voyait suffisamment la crédibilité des dogmes, il ne les a pas niés de fait, malgré les péchés de négligence ou d'imprudence qui préparaient sa chute et attaquaient la foi indirectement : faute de négation, il n'y a pas eu péché d'hérésie. Et au temps où il commence à les nier, il peut arriver qu'il n'en reconnaisse plus suffisamment la crédibilité : faute de cette connaissance, il n'y a pas non plus maintenant péché d'hérésie.

C'est cette théorie que Tanner a brièvement indiquée, voir col. 297; c'est cette théorie que les théologiens romains du concile, citant Tanner, ont voulu mettre à l'abri de toute condamnation dans une note de leur schéma. Voir col. 296. Pour eux comme pour Tanner, on voit que l'expression qu'ils emploient, *peccatum formale contra fidem,* signifie uniquement le péché d'hérésie, qui seul fait « perdre la foi », c'est-à-dire perdre la vertu infuse de foi. Les autres péchés qui attaquent à leur façon la vertu de foi (négligence, imprudence), ne l'attaquent qu'indirectement, virtuellement, et ne la font pas perdre quand on les commet; si on les appelle *contra fidem,* ce qui ne plaît pas à quelques théologiens, il faut du moins reconnaître qu'ils ne sont que *virtualiter contra fidem,* et non pas *formaliter.* Tanner oppose donc *formale* à *virtuale,* ce qui se fait parfois chez les théologiens; et son *peccatum formale contra fidem* veut dire le péché *direct* contre la foi, c'est-à-dire l'hérésie qui la détruit. Granderath, au contraire, et Vacant à sa suite, n'ont pas saisi le sens de cette expression technique, *peccatum formale contra fidem,* et n'y ont pas vu l'hérésie exclusivement désignée. Ils ont pris le mot *formale* dans un tout autre sens, plus souvent usité en théologie morale, c'est-à-dire en tant qu'on l'oppose non pas à *virtuale,* mais à *materiale.* Et cette méprise les empêchant de comprendre la note des théologiens romains qui les a surtout impressionnés, ils ont prétendu d'après cette note que le concile laissait parfaitement libre de soutenir qu'un catholique formé par l'Église puisse dans certains cas passer à une secte sans aucune faute de sa part se rapportant d'*une manière quelconque* à la foi, ni au moment de son apostasie *ni auparavant,* sans aucun autre péché que le péché *matériel* qui, n'étant pas libre, ne comporte aucune culpabilité, aucune responsabilité; en quittant la vraie religion il ferait une chose *objectivement* mauvaise, mais, au point de vue *subjectif,* il n'aurait, de ce chef, sur la conscience aucun péché, il n'y aurait pas vraiment de sa faute dans son apostasie; ce que nous avons déjà réfuté. Tout ce qu'on peut leur accorder, c'est la dernière concession que nous venons de faire, avec Tanner et les théologiens romains bien compris. Cette même concession est faite de nos jours en termes très précis par le P. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* 3e édit., 1910, t. VIII, n. 383-385, p. 174, 175; et par le P. Lahousse, *De virtutibus theologicis,* Bruges, 1900, n. 231, p. 296.

4. *Comment se peut-il que le catholique, en avançant dans la vie, ait toujours des motifs de crédibilité qui lui suffisent? Explication psychologique et rationnelle.* — Nous connaissons déjà, par diverses preuves tirées de la tradition, des documents et de la pratique de l'Église, cette volonté divine, que tout catholique dûment catéchisé, au moins s'il n'est pas ensuite gravement infidèle aux devoirs que lui impose la persévérance dans la foi, ait toujours la crédibilité rationnelle nécessaire à la foi, la providence dût-elle recourir, pour la lui donner, à des moyens extraordinaires. Mais l'extraordinaire est plutôt rare; et pour qu'on ne nous accuse pas de multiplier incroyablement les miracles, il importe de montrer comment cette volonté divine pourra très souvent se réaliser pratiquement par le simple jeu des forces naturelles et des lois psychologiques.

Tout catholique a acquis des motifs de crédibilité, qui se trouvent être ou d'une valeur *absolue,* valables pour donner la certitude à tous les esprits, même les plus perspicaces et les plus exercés à la critique, ou d'une valeur seulement *relative.* De là deux cas très différents à examiner, au point de vue de la possibilité rationnelle de croire. Le *premier cas* (valeur *absolue*) est facile. De tels motifs donnent une certitude infaillible; ils valent pour toute intelligence possible, par conséquent pour tout développement possible d'une même intelligence, ce qui doit les rendre toujours suffisants. Comme cette certitude infaillible peut dépendre cependant des bonnes dispositions morales, nous ne prétendons pas qu'elle soit physiquement indestructible; nous disons seulement que la volonté ne peut jamais la détruire prudemment et légitimement, ce qui suffit à la question actuelle. — *Objection.* — Les plus excellents motifs de crédibilité, supposant en général des raisonnements historiques assez longs et assez compliqués, peuvent, après un certain temps, sans qu'il y ait de la faute de celui qui a passé par tous ces raisonnements, ne lui apparaître plus que d'une façon *confuse,* ce qui leur ôte de leur valeur à ses yeux : son avenir n'est donc pas assuré en matière de crédibilité. — *Réponse.* — Il lui sera souvent possible et facile de les repasser, et de leur rendre l'éclat primitif. Mais même en dehors de cela, le souvenir certain qu'a un homme d'avoir vu distinctement une démonstration dont il a oublié le détail, et d'en avoir alors reconnu la valeur absolue, est un fait suffisant à lui donner encore une infaillible certitude de la vérité autrefois démontrée. C'est à cette certitude d'avoir vu la vérité en des temps où nous étions mieux en état de la voir, que le bon sens lui-même nous dit de recourir dans les moments où nos facultés sont affaiblies soit par l'âge, soit par la maladie, soit par ces crises intellectuelles d'origine morbide où l'esprit est comme saisi d'une sorte de vertige, soit dans ce qu'on appelle en langage ascétique des « tentations contre la foi ». Ne rien changer, ne rien innover dans ces bourrasques de la tentation ou de la « désolation », où l'on peut être sous l'influence de l'esprit de ténèbres, c'est le conseil très raisonnable de saint Ignace, *Exercices, Règles du discernement des esprits pour la première semaine,* règle 6. Tenons-nous-en à ce que notre âme a vu et décidé en un temps calme et lucide où notre jugement naturel avait toute sa valeur, où les influences mauvaises cédaient la place à celles de la grâce de Dieu. Chose curieuse, dans une lettre signalée par M. Jules Lemaître, Jean-

Jacques Rousseau lui-même dit quelque chose de semblable à propos de ses croyances à la providence de Dieu et à la vie future : « J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison, maintenant je crois parce que j'ai toujours cru. Tandis que ma mémoire éteinte ne me remet plus sur la trace de mes raisonnements, tandis que ma judiciaire affaiblie ne me permet plus de les recommencer, les opinions qui en ont résulté me restent dans toute leur force; et sans que j'aie la volonté ni le courage de les mettre derechef en délibération, je m'y tiens en confiance et en conscience, certain d'avoir apporté dans la vigueur de mon jugement à leurs discussions toute l'attention et la bonne foi dont j'étais capable... Je n'ai rien de plus aujourd'hui; j'ai beaucoup de moins. Sur quel fondement recommencerais-je donc à délibérer? Le moment presse; le départ approche. Je n'aurais jamais le temps ni la force d'achever le grand travail d'une refonte. » *Œuvres*, Paris, 1820, t. xx, lettre du 15 janvier 1769, p. 162.

Le *second cas* est le seul difficile : c'est lorsque l'ensemble des motifs acquis n'a pas une valeur absolue, et ne suffirait pas à un esprit plus développé. Ces motifs ont d'abord suffi *relativement*; mais voici que l'esprit auquel ils suffisaient se développe par la culture générale, devient sur tous les terrains plus exigeant en fait de preuves, entend contre la religion des difficultés jusqu'alors inconnues; les anciens motifs ne lui suffisent plus, même en supposant que l'homme conserve parfaitement ses bonnes dispositions morales, et qu'il ne puisse se reprocher ni négligence de sa religion, ni imprudence. Comment, sans un miracle qu'on ne peut supposer si fréquent, aura-t-il encore la crédibilité nécessaire et la possibilité rationnelle de croire? — C'est surtout pour tourner cette grave difficulté que certains théologiens contemporains attaquent le fait d'une certitude de crédibilité purement relative et non infaillible chez les enfants et une partie des adultes catholiques, et préfèrent supposer chez *tous* la valeur *absolue* de leurs « motifs », c'est-à-dire des preuves qu'ils voient et comme ils les voient. Le second cas est ainsi ramené par eux au premier. Nous ne demanderions pas mieux que de résoudre d'une manière aussi simple la difficulté, si c'était possible; mais les faits sont les faits, et nous empêchent d'avoir une aussi haute opinion qu'eux sur l'apologétique réelle des enfants et des simples. Voir col. 221 sq. Force nous est donc de chercher une autre solution, moins sommaire et plus longue à exposer. Elle consistera en *deux assertions principales* qu'il faudra mettre en lumière. *a)* Dans une âme soucieuse de sa foi et conservant ses bonnes dispositions morales, à côté du développement général de l'esprit se fera un *développement parallèle et correspondant des motifs de crédibilité*, en sorte que l'esprit ait toujours ce qu'il lui faut de ce côté-là. *b) Malgré les objections*, l'esprit pourra garder sa certitude sans subir un doute réel, sans suspendre sa foi; ni la force des choses ne l'y contraint, ni la prudence ne l'y oblige.

a) Le développement des motifs de crédibilité correspond au développement de l'esprit. — Partons d'un fait évident, c'est que l'intelligence humaine se développe lentement et par degrés, qu'elle ne saute pas des langes de son berceau à la mentalité d'un profond penseur. *Natura non procedit per saltus*, disaient les scolastiques. La question n'est donc pas de faire d'un bond passer quelqu'un des motifs *relatifs* qui lui ont suffi dans son enfance à des motifs de crédibilité d'une valeur *absolue*. Puisque les motifs capables de donner la certitude relative, à l'instar des probabilités, sont plus forts les uns que les autres et forment une échelle ascendante, il suffit que l'esprit humain, à mesure qu'il monte en développement, monte aussi ces degrés de preuve, de manière à rencontrer toujours sur son chemin ce qui correspond à ses exigences grandies. A l'enfant, content d'abord du témoignage de ses parents ou de son curé, il faudra plus tard un petit raisonnement simple et facile pour confirmer les préambules de la foi; peu à peu ce raisonnement prendra des allures qui le rapprocheront de certaines conférences populaires ou de nos manuels d'apologétique les plus rudimentaires, et ainsi de suite, d'après la marche du progrès intellectuel, qui est d'ailleurs bien loin d'aller chez tous du même pas, et d'arriver au même terme. — Partons encore d'une autre vérité d'expérience; c'est que la providence, dans cette vie d'épreuve, ne donne aux hommes rien de grand, ni même ordinairement le nécessaire, sans un sérieux travail de leur part. Seul le dur travail arrache à la terre le blé qui conservera la vie, aux entrailles du sol le charbon et le métal, à la mer le chemin des navigateurs, à l'air celui des aviateurs, à l'étude de la nature les secrets de la science, aux luttes de l'âme la grandeur morale. La providence n'est donc pas davantage obligée de pourvoir à la conservation de notre foi sans que nous ayons à nous donner de la peine pour cela. La grandeur et l'importance d'un objet qui dépasse les limites du temps, d'un objet pour nous le plus nécessaire, rend même notre effort gravement obligatoire : car l'effort doit être proportionné à l'importance et à la nécessité de son objet. De là le péché grave de négligence que nous pouvons commettre en ce genre, et qui peut nous amener dans une impasse où Dieu ne sera pas obligé de faire des miracles pour nous conserver la possibilité de croire. Voir col. 315. Si le fidèle tient à sa foi, vraiment résolu à faire son devoir pour la conserver, il sentira bien qu'il ne peut se contenter d'avoir été autrefois au catéchisme, formation qui s'oublie si facilement dans le tourbillon de la vie; et de fait « tout catholique, soit par des prédications qu'il écoute, soit par des lectures, doit demeurer sous l'influence de l'enseignement de l'Église, afin que le progrès de sa faculté de connaître soit accompagné d'un progrès semblable dans sa connaissance de la foi; car de même que l'intelligence est capable de développement, ainsi la preuve de la foi l'est aussi, et peut s'adapter à tous les esprits et à toutes les nécessités; d'autant plus que l'Église n'est pas un document mort, mais un magistère vivant, auquel on peut s'adresser, et proposer ses difficultés. » C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3e édit., 1910, t. viii, n. 380, p. 172. Que dire donc de ces catholiques qui trouvent du temps pour tout, et même pour une demi-culture intellectuelle, mais n'en trouvent pas pour s'occuper de leur religion? Chez eux, dit Hettinger, « l'instruction religieuse n'avance point; elle reste ce qu'elle était dans l'enfance, ensevelie, oubliée sous la poussière de la vie quotidienne, de ses soucis et de ses peines, de ses dissipations et de ses jouissances. Toutes les facultés et les forces de l'homme se sont développées et affermies : seul le sens religieux, qui est cependant le premier de nos attributs naturels, s'étiole et dépérit. On cultive toutes les régions de l'âme, excepté la plus profonde, la plus intime, la plus essentielle qui reste déserte, stérile et désolée comme une une terre en friche. » *Apologie du christianisme*, c. i, 3e édit., trad. franç., Paris, s. d., t. i, p. 22. D'autres, après quelques démarches superficielles par manière d'acquit, ont vite fait de conclure qu'ils ont cherché et n'ont pas trouvé. « Ils croient avoir fait de grands efforts pour s'instruire, dit Pascal, lorsqu'ils ont employé quelques heures à la lecture de quelque livre de l'Écriture, et qu'ils ont interrogé quelque ecclésiastique sur les vérités de la foi. Après cela, ils se vantent d'avoir cherché sans succès dans les livres et parmi les hommes. Mais, en vérité, je

leur dirai ce que j'ai dit souvent, que cette négligence n'est pas supportable. Il ne s'agit pas ici de l'intérêt léger de quelque personne étrangère, pour en user de cette façon; il s'agit de nous-mêmes, et de notre tout. » *Pensées*, 2e édit. Brunschwicg, Paris, 1900, sect. III, n. 194, p. 416. Un exemple nous est donné par saint Augustin dans sa propre personne. Rappelant à Honorat, son ancien ami d'enfance, comment ils avaient tous deux ensemble, *miserrimi pueri*, perdu la foi en fréquentant les manichéens, et « arbitrairement condamné la religion très sainte répandue sur toute la terre, » il attribue cette chute à leur imprudence et à leur négligence personnelle. Ils auraient dû, dit-il, ne pas lire les Livres saints sans un guide, consulter « quelqu'un de pieux et de savant » qui les eût aidés; s'ils ne le trouvaient pas facilement, « le chercher même avec de pénibles démarches; » au besoin, s'embarquer, voyager au loin pour le trouver. *De utilitate credendi ad Honoratum*, n. 17, *P. L.*, t. XLII, col. 77. Il est vrai qu'il s'agit ici de jeunes gens qui avaient des loisirs, de la fortune et n'éprouvaient pas de difficulté à traverser la mer pour aller apprendre la rhétorique. Évidemment, *même quand il s'agit d'un si grand objet*, les démarches obligatoires pour chacun doivent toujours s'entendre proportionnellement à sa condition, à ses moyens et à ses ressources. Qu'on ne dise donc pas que nous voulons mettre des hommes faits sur les bancs de l'école, ni contraindre des employés, des ouvriers catholiques, qui pour vivre ont besoin de leur travail quotidien, soit à entreprendre de longs voyages, soit à suivre un cours d'études religieuses, pour lequel ils n'ont ni capacité peut-être ni loisir surtout. Mais un autre genre d'étude leur est accessible, qu'il nous faut expliquer.

a. Travail spontané de la pensée; observation de Newman. — En dehors du travail méthodique, soumis à des lois rigides, et qui tombe distinctement sous la conscience, il se fait spontanément dans l'homme un travail plus ou moins latent de la pensée, travail qui n'a rien de réglé ni de gênant, qui ne fatigue pas ni ne se trahit par la fatigue et l'effort conscient; travail sans apparat, sans lieu ni heure déterminée, qui se poursuit souvent quand nous sommes occupés à autre chose, quand nous allons et venons; travail pourtant considérable, et qui a une merveilleuse influence sur notre certitude de bien des choses. Descartes et Port-Royal n'ont-ils pas exagéré la nécessité d'une méthode réglée et en quelque sorte officielle pour arriver à la vraie certitude, au point de ne pas reconnaître la légitimité d'une opération non méthodique de la raison? C'est ce raisonnement sans méthode que Newman appelle « sans forme » ou en dehors des formes, *informal inference*. « Un tel procédé de raisonnement, dit-il, est plus ou moins implicite, et l'esprit qui l'exerce ne lui donne pas une directe et complète attention. » *Grammar of assent*, c. VIII, § 2, Londres, 1895, p. 292. Il l'appelle aussi *natural inference* : car c'est une propriété de notre nature, plus frappante chez les uns que chez les autres, mais qui « appartient à tout le monde dans une certaine mesure... Comme la vraie poésie est une effusion spontanée de l'âme, et par suite appartient aux natures frustes aussi bien qu'aux plus brillantes, tandis qu'on ne devient pas poète par les seules règles des critiques; ainsi ce genre de raisonnement, qui n'a rien de scientifique, tantôt faculté naturelle et non cultivée, tantôt approchant d'un don, parfois plutôt habitude acquise et seconde nature, a une source plus profonde que les règles de la logique, *nascitur, non fit.* » *Loc. cit.*, § 3, p. 331. Mais il est temps de donner des exemples. « Un paysan habile à prévoir le temps est peut-être dans l'impossibilité d'expliquer par des raisons intelligibles pourquoi il pense qu'il fera beau demain; et s'il essaie de le faire, peut-être donnera-t-il des raisons sans valeur; mais cela n'ébranlera pas la confiance qu'il a lui-même dans sa prédiction. Son esprit ne procède point pas à pas, mais il sent tout d'un coup la force de plusieurs phénomènes combinés, bien qu'il n'en ait pas conscience. Autre exemple. Il y a des médecins qui excellent dans le diagnostic des maladies, mais il ne s'ensuit pas qu'ils puissent soutenir leur décision, dans un cas donné, contre un confrère qui la combat. Ils sont guidés par la sagacité naturelle et par l'expérience acquise, ils ont leur manière à eux d'observer, de généraliser et de raisonner. » *Loc. cit.*, p. 332. Telle est aussi la sagacité des policiers pour percer certains mystères. Tels ces enfants-prodiges qui font si vite de longs calculs par des chemins de traverse qu'ils ne peuvent expliquer; on dit que de leur enseigner les règles ordinaires de l'arithmétique, ce serait compromettre ou détruire leur don merveilleux, p. 336. Mais donnons un exemple plus universel, que chacun peut reconnaître en soi-même, c'est le portrait fidèle qu'à la longue, sans aucun travail conscient et méthodique, nous nous faisons du caractère de quelqu'un avec qui nous vivons depuis longtemps. Ce portrait est le résultat, très net et très certain, d'une foule de petits faits, de petits mots spontanément enregistrés au jour le jour, ruminés en leur temps dans des moments de rêverie, et qui nous ont amenés à des inductions dont nous avons perdu la trace; ce portrait, bien que restant dans l'ombre, est si présent à notre esprit, qu'entendant raconter une action que cet homme a faite, une parole qu'il a dite, nous comparons cela aussitôt avec l'image gravée en nous et nous nous écrions : Que c'est bien lui ! Et toutefois s'il fallait décrire cette image, nous ne trouverions pas facilement des mots pour l'exprimer; s'il fallait prouver qu'elle est fidèle, nous ne pourrions citer les faits oubliés dont elle dérive, ni alléguer des preuves suffisantes : mais cela n'empêche pas notre jugement sur cet homme d'être pour nous clair et certain.

b. Application de cette observation au développement des motifs de crédibilité. — N'en sera-t-il pas ainsi d'un fils de l'Église vivant longtemps en contact avec sa mère? N'arrivera-t-il pas à connaître mieux le caractère de cette grande société dont il est membre, à s'en former une fidèle image? Puisque l'Église, « par son admirable propagation, par ses grands saints, par la fécondité inépuisable qu'elle montre partout dans ses œuvres, par son unité catholique (son unité dans une si grande diffusion), par sa stabilité victorieuse de tant d'attaques, est elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, » comme le dit le concile du Vatican, Denzinger, n. 1794, vivant de la vie de l'Église, n'arrivera-t-il pas à la mieux connaître et ne développera-t-il pas en lui ce grand motif de crédibilité? Pareillement, en entendant parler souvent du Christ qui est comme la tête de ce corps, en lisant parfois l'Évangile, ne se formera-t-il pas aussi du Christ une image dont la beauté morale, dont les traits de bonté, de puissance, de sainteté grandiront toujours dans son esprit et lui prouveront la vérité du christianisme? Rappelons-nous aussi que le fait de la révélation avec le fait du miracle qui la confirme, et de même le fait de l'Église, doivent se prouver comme tous les autres faits, par exemple, devant un tribunal; qu'un tel genre de preuve n'a pas, comme la démonstration géométrique, un moyen terme indivisible et toujours identique à lui-même, voir col. 229, mais un moyen terme qui peut s'accroître lentement et gagner en valeur à mesure que l'on multiplie le nombre des témoins, des signes, des indices convergents; à mesure aussi que l'estimation morale de cet ensemble, que le jugement du bon sens se fait plus pondéré et plus sage. Enfant, il admettait sur l'autorité de ses parents,

de son curé, la divine mission du Christ et de l'Église; à ces autorités, voici que s'en ajoutent de nouvelles et toujours de nouvelles; ce sont des catholiques distingués, prêtres ou laïques, qu'il lui arrive de rencontrer, de savants livres qu'il entrevoit, des grands génies dont on lui parle et qui ont cru comme lui, une société immense de témoins qui s'accordent, c'est-à-dire l'Église considérée comme société humaine, voir col. 150, qu'il connaît maintenant avec la même absolue certitude que le gouvernement de son pays et les différentes nations voisines. Quant aux signes miraculeux du christianisme et de l'Église, tantôt il entend un prédicateur, un conférencier qui développe quelque point d'apologétique; tantôt ce sera un journal religieux ou une brochure de propagande qu'il lui arrive de lire; ici lui apparaît la sainteté chrétienne dans une âme toute de dévouement et de vertu; là, c'est la sainte fécondité de l'Église dans des œuvres de charité admirable qu'il voit de ses yeux, ou dans les récits de ce que les missionnaires font et souffrent dans les pays lointains. Tantôt c'est le parfum pénétrant de la vie d'un grand saint; tantôt c'est le spectacle du bien que fait la religion dans des individus ou des familles; tantôt c'est une belle manifestation de l'unité catholique, avec sa hiérarchie et son souverain pontife, avec sa foi unique en tant de pays différents. Ici, c'est un miracle de Lourdes; là, c'est une conversion extraordinaire. Ou bien, c'est un dogme dont il entrevoit la sublimité, ou qu'il sent répondre aux besoins de son âme; c'est la pureté morale de la doctrine en général. Ou bien encore, c'est un trait de l'Évangile qui va au cœur en même temps qu'à l'esprit, un miracle de Jésus naïvement raconté, une parole simple et puissante du Christ affirmant la vérité, ou établissant la mission de l'Église : « Qui vous écoute, m'écoute..., Allez, enseignez toutes les nations... Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » D'autres fois, c'est l'expérience intérieure d'une remarquable lumière, d'une prière exaucée, d'une grande force reçue dans le malheur ou contre la tentation; c'est une grâce obtenue dans un sanctuaire de Marie; c'est une communion faite avec une foi et une ferveur plus qu'ordinaire : *O vere ardens fides eorum, probabile existens argumentum sacræ præsentiæ tuæ! Imitation de Jésus-Christ*, l. IV, c. XIV. De tant d'indices venant de tous côtés, lors même que pris séparément chacun ne lui donnerait que probabilité, naît un faisceau puissant de certitude, peut-être de certitude absolue (ce qui n'est d'ailleurs pas nécessaire comme nous l'avons dit). Voir la théorie des probabilités convergentes, col. 195 sq. Sur l'*expérience de la vie chrétienne* accroissant la certitude de la foi, voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1840, 1841.

c. *Expérience de la vie, servant à mieux comprendre certains motifs de crédibilité.* — En dehors même de ce qu'on appelle l'expérience *religieuse*, l'expérience *ordinaire* que l'on acquiert spontanément par l'âge sert à beaucoup mieux saisir d'importants motifs de crédibilité, qui supposent la connaissance pratique de la vie. Tels sont les « miracles moraux » : par exemple, la transformation extraordinaire des mœurs accomplie par le christianisme au sein du paganisme gréco-romain, l'héroïsme des martyrs, et la sainteté héroïque en général. Le caractère miraculeux de ces faits vient de ce qu'ils surpassent les forces morales de la nature humaine, et ne peut être saisi que par celui qui se fait une idée assez nette de ces forces et de leurs limites. Or, soit observation de son propre cœur, soit observation de son entourage social, il arrive que plus on a vécu, plus on se rend compte de la faiblesse humaine, et de la limite de vertu que par ses propres forces elle ne dépasse guère; par suite, on saisit le caractère surnaturel de certains héroïsmes : surtout s'il ne s'agit pas seulement d'une sublimité passagère, mais d'un sacrifice prolongé et constant. On y voit donc une action miraculeuse de la grâce, qui par là signale aux yeux la vraie religion, et ne pourrait faire briller de telles merveilles en faveur d'une religion fausse. De même, l'expérience de la vie montre assez combien les hommes ont peine à s'entendre, à s'unir entre eux, combien facilement ils se divisent : ainsi comprendra-t-on ce qu'il y a d'extraordinaire dans l'unité d'une Église si vaste et répandue en tant de nations diverses et parfois ennemies; surtout si l'on compare cette « unité catholique » à la division et à l'émiettement des sectes religieuses séparées d'elle. Et si l'on songe après cela combien cette unité catholique a duré, quelle a été l' « invincible stabilité » de cette Église au milieu de tant de causes de désagrégation et de ruine, la continuation de ce pontificat romain à travers tant de hasards et d'influences contraires dont il dépendait, alors l'expérience des révolutions et de la fragilité des institutions humaines fait comprendre cet indice d'une spéciale assistance divine. De même, sur le terrain de l'économie sociale, l'expérience des misères sociales, de la haine et de la lutte des classes, attire à l'Église qui sait donner si providentiellement le remède. Ainsi, à mesure qu'on avance dans la vie, tous ces signes moraux de la divine mission du Christ et de l'Église deviennent de plus en plus convaincants, non seulement parce que les faits eux-mêmes sont attestés au catholique par un nombre toujours croissant de témoignages ou d'expériences, mais encore parce que le caractère surnaturel de ces faits lui devient toujours plus manifeste grâce à son expérience croissante de la vie. Un enfant, un jeune homme, ne comprendrait pas ce qu'il y a là de prodigieux; il ne juge guère que par autrui des choses morales et sociales, et de la complexité de la vie pratique, et encore même, pour comprendre ce qu'on lui affirme, lui manque-t-il certaines notions et certaines données que l'expérience de la vie peut seule fournir; et Newman, à propos d'apologétique, au dernier chapitre de sa *Grammar of assent*, renvoie à ce passage d'Aristote : « Les jeunes gens peuvent très bien devenir géomètres, mathématiciens, et même se rendre fort habiles en ce genre de sciences. Mais il n'y a guère de jeune homme, ce semble, qui soit prudent. La cause en est toute simple : ...le jeune homme n'est pas expérimenté, car c'est le temps seul qui procure l'expérience. On pourrait se demander encore, comment il se fait qu'un enfant même puisse devenir mathématicien, tandis qu'il ne peut être ni sage, ni versé dans la connaissance des lois de la nature. Ne peut-on pas dire que ceci tient à ce que les mathématiques sont des sciences d'abstraction, tandis que la science de la sagesse (c'est-à-dire des choses morales et de la vie pratique) et la science de la nature tirent leurs principes de l'observation et de l'expérience? Ne peut-on pas ajouter que, pour ces dernières, les jeunes gens ne peuvent pas avoir d'opinions personnelles, et qu'ils ne font que répéter ce qu'on leur enseigne, tandis que dans les mathématiques la réalité (abstraite) n'a rien d'obscur pour eux? » *Morale à Nicomaque*, l. VII, c. VI, trad. de Barthélemy Saint-Hilaire, 1856, t. II, p. 216. On voit comment, de bien des manières, l'efficacité des motifs de crédibilité peut croître, même naturellement, selon le développement de l'esprit, de manière à conserver au catholique, à mesure qu'il avance en âge et en pénétration, la crédibilité suffisant à la persévérance dans la foi. Ainsi se justifient les paroles du concile de Cologne en 1860 : *Argumenta quibus ad credendum homo inductus est hujusmodi sunt, ut quo magis perpenduntur, eo clariora et graviora appareant; unde consequitur, causam cur homo, quasi illa non sufficiant, fidem suspendat, existere nunquam posse.* Part. I, c. VI, dans la *Collectio lacensis*, t. V, col. 279. Rappelons-nous d'ailleurs que, pour s'approprier une

nouvelle preuve, et une preuve solide, pas n'est besoin de passer par un doute *réel* sur la conclusion, ni sur les preuves antérieures qu'on en avait. Un mathématicien qui voit assez par l'expérience que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, et qui voudrait le démontrer mathématiquement, ne serait pas obligé de commencer par douter réellement des données de l'expérience. Voir ce que nous avons dit de la méthode d'Hermès, col. 282 sq. A plus forte raison, dans cette certitude morale qui résulte d'une accumulation d'indices : de nouveaux indices peuvent encore s'ajouter à la preuve et la renforcer, sans qu'on ait même l'idée de mettre en doute, fût-ce un seul instant, les indices précédemment acquis. Concluons donc avec M. l'abbé de Grandmaison : « La lumière augmente avec les années, les raisons de croire se multiplient avec les besoins grandissants de l'intelligence : la fécondité morale des principes reçus, leur aptitude à résoudre les problèmes posés par le monde et par la vie, leur harmonie interne, les autorise, les affermit; ainsi, sans qu'il soit besoin de recourir à un examen en forme, sans heurt, sans crise aiguë (du moins le plus souvent), par un travail paisible et continu d'appropriation personnelle, le croyant naïf des premières années devient un fidèle averti, conscient de sa foi. » *Qu'est-ce qu'un dogme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1905, p. 206.

d. Question particulière du contenu de la révélation : développement de la certitude sur ce point. — Nous avons traité la question la plus fondamentale et la plus difficile, c'est-à-dire comment un catholique, parti d'une apologétique bien pauvre quoique suffisante au début, aura toujours, malgré les exigences nouvelles de son esprit, des motifs de crédibilité suffisants pour admettre *en général* la mission divine du Christ et celle de l'Église. Reste la question *particulière* du contenu de cette révélation chrétienne, gardée infailliblement par l'Église : tel énoncé, tel article en fait-il partie? La certitude première qu'en avait l'enfant peut-être sur la seule parole de son curé, lui affirmant au nom de l'Église que telle et telle doctrine est la parole de Dieu même, cette certitude se fortifiera paisiblement à mesure qu'il entendra de nouveaux témoins de la foi de l'Église, qu'il lira un catéchisme ou d'autres livres de religion, qu'il verra des images ou des peintures représentant les principaux faits révélés, etc. Ce que l'Église propose à tous les fidèles comme devant être cru de foi divine, n'est pas difficile à savoir toujours mieux. « C'est en effet une question de fait, dit Murray, et d'un fait actuel, facile à constater, public, important, où l'on a le témoignage des simples fidèles, des religieux et des religieuses, des prêtres, des évêques, qui tous, dans les conversations, dans les catéchismes, dans les sermons, dans les livres de prières, dans les livres liturgiques, dans l'administration des sacrements et par les cérémonies de l'Église, etc., attestent clairement et unanimement que la trinité, la divinité du Christ, les sept sacrements, etc., sont des dogmes définis par l'Église. » *Tractatus de Ecclesia*, Dublin, 1862, t. II, disp. XI, n. 519, p. 426, 427.

Dans le cas très rare où la foi de l'Église lui aurait été jadis mal présentée sur un point, le catholique mieux averti, venant à le découvrir, comprendra, et la grâce de Dieu l'aidera à comprendre que sa première instruction n'avait de valeur qu'autant qu'elle était censée représenter exactement la foi de l'Église; qu'il faut donc abandonner tel point qui n'appartient pas réellement à cette foi. Cet abandon de son instruction première sur un point ne peut légitimement ébranler sa certitude sur le reste : car ce n'est plus par cette *seule* première instruction enfantine, mais par un bien meilleur canal, qu'il connaît maintenant la doctrine de l'Église. Voir dom Lefebvre, *L'acte de foi, d'après la doctrine de saint Thomas*, 2e édit., Paris, s. d., p. 384, 385. La découverte d'une erreur qu'on a faite n'a pas pour effet nécessaire d'ébranler une certitude mieux fondée, ni de jeter dans une sorte de scepticisme. « Si après l'expérience d'une certitude déçue nous devions renoncer à toute certitude, dit Newman, alors, parce qu'on a fait une fois un mauvais raisonnement, il faudrait renoncer à raisonner... Il est absurde de briser tout le mécanisme de notre connaissance, la gloire de l'intelligence humaine, parce que l'intelligence n'est pas infaillible dans toutes ses conclusions. » Et il ajoute cet exemple. Marchant au clair de lune, je crois voir un homme au milieu des arbres qui bordent la route, j'arrive même à en être certain. Je m'approche, et enfin je découvre qu'il n'y avait là qu'un jeu d'ombre et de lumière. « Faut-il me défier de ma seconde certitude, parce que la première m'a trompé? Toute objection que la faillite de la première soulèverait contre la seconde ne s'évanouira-t-elle pas devant la preuve solide sur laquelle la seconde est fondée? » *Grammar of assent*, Londres, 1895, c. VII, § 2, n. 2, p. 230.

b) La certitude relative des préambules de la foi se maintient malgré les objections. — Rappelons d'abord que nous ne parlons que des catholiques qui font leur devoir par rapport à la conservation de leur foi. Ceux-là continuent à se renseigner sur leur religion, et d'autre part ne s'exposent pas volontairement à un danger qui dépasse leurs conditions intellectuelles, soit en lisant des livres hérétiques et des journaux qui attaquent leur foi, soit de toute autre manière. De là vient qu'ils rencontrent beaucoup moins d'objections qu'on ne l'imagine, et qu'elles ne les obsèdent pas toutes ensemble; et au besoin ils savent consulter ceux qui représentent pour eux l'enseignement vivant de l'Église. S'il s'agissait du cas plus difficile d'un jeune homme, par exemple, jeté par sa situation et malgré lui dans un milieu sectaire, où il entend constamment attaquer sa religion et n'a pour ainsi dire pas de secours humain, c'est là surtout qu'il faut se souvenir qu'une grâce même miraculeuse viendra à son aide s'il prie, s'il fait de son côté ce qu'il peut et ce qu'il doit. Rappelons encore que nous parlons de ceux-là seulement qui gardent dans leur cœur les bonnes dispositions morales d'où dépend la certitude religieuse; certaines objections, sophistiques pour le bon sens, ne trouvent un point d'appui que dans la corruption du cœur : ramenez la santé morale, elles s'évanouiront. Parmi ces bonnes dispositions morales on doit compter cette modestie, compagne de la vraie science, cette humilité, condition de la foi, et par suite, ce respect profond de Dieu, du Christ, de l'Église et de ses dogmes, qui est l'opposé du respect humain. Au contraire, nulle disposition du cœur n'expose plus à accepter tous les sophismes que l'engouement de la nouveauté et de la mode, joint au mépris du passé, l'admiration *a priori* de la « pensée moderne »; de là la supposition vaniteuse que la lumière date de notre siècle, c'est-à-dire en quelque façon de nous, la supposition fausse que de brillantes découvertes dans l'ordre physique et une meilleure civilisation matérielle garantissent un progrès semblable dans l'ordre philosophique, dans l'ordre moral, dans l'ordre religieux. Nous voyons tous les jours des gens de demi-culture, des primaires, se redresser contre tout le passé avec cette vanité toute « moderne ». Le catholique dont nous parlons ne donnera pas dans ces préjugés assez ridicules. — Ceci posé, nous pouvons diviser les objections qui se présentent à lui en deux catégories : celles qu'il peut et celles qu'il ne peut pas facilement résoudre par lui-même.

a. Objections qu'un simple fidèle peut facilement résoudre par lui-même; pour celles-là on admettra

aisément qu'elles ne lui fassent pas perdre sa certitude. — Il y a d'abord celles qui ne tiennent pas devant le *bon sens*. Souvent le bon sens naturel est plus développé dans un esprit simple et sans prétention que chez un demi-savant. Joint à l'humilité et à la droiture, ce grand bon sens trouvera des solutions, comme le remarque Fénelon à propos de l'objection des protestants qui vantent leur libre examen et attaquent l'autorité doctrinale de l'Église : « Tous les hommes, et surtout les ignorants, ont besoin d'une autorité qui décide, sans les engager à une discussion dont ils sont visiblement incapables. Comment voudrait-on qu'une femme de village ou qu'un artisan examinât le texte original, les éditions, les versions, les divers sens du texte sacré?... Toutes les nouvelles sectes, suivant leur principe fondamental, lui crient : Lisez, raisonnez, décidez... Qui voulez-vous que cet ignorant suive, ou de ceux qui lui demandent l'impossible, ou de ceux qui lui promettent ce qui convient à son ignorance et à la bonté de Dieu?... Au lieu des livres et des raisonnements... il ne lui faut que son ignorance bien sensée pour décider. Cette ignorance se tourne pour lui en science infaillible. Plus il est ignorant, plus son ignorance lui fait sentir l'absurdité des sectes qui veulent l'ériger en juge de ce qu'il ne peut examiner. » *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, lettre v, dans *Œuvres*, Paris, 1851, t. I, p. 132, 133. Le même bon emploi de son ignorance, dont parle Fénelon, lui donnera une réponse facile à toute cette catégorie d'objections rationnelles qui attaquent comme absurdes les profonds mystères de notre religion ; et, à vrai dire, un tel moyen de résoudre ces difficultés de la raison contre les mystères n'est pas spécial à l'homme peu instruit; il est à l'usage de tous, puisque l'intelligence humaine la plus développée s'arrête devant des mystères insondables. Qu'est-ce, par exemple, que la matière? Les physiciens et les chimistes, après bien des hypothèses opposées, reconnaissent franchement l'impuissance de la science à percer ce mystère; ils se cantonnent dans les apparences, dans les phénomènes. Cela étant, de quel droit viendrait-on traiter d'absurde ce que la foi nous enseigne, d'une manière d'ailleurs vague et générale, sur divers états surnaturels de la matière, par exemple, sur l'état du corps du Christ dans l'eucharistie, ou sur l'état des corps glorieux après la résurrection? Pour répondre aux objections sur les détails de ces mystères, n'est-ce pas assez, comme disait tout à l'heure Fénelon, « d'une ignorance bien sensée? » A plus forte raison connaît-on assez la nature divine, pour décider qu'il est absurde qu'elle se communique à trois hypostases réellement distinctes entre elles? Nous concevons déjà bien vaguement ce qu'est notre « nature », notre « personne » : mais ces concepts humains ne s'appliquent à Dieu qu'imparfaitement, qu'analogiquement; comment alors décider à leur sujet, et avec certitude, ce qui est absurde et ce qui ne l'est pas? Revenons au fidèle peu instruit. Son bon sens naturel peut s'exercer dans bien des directions encore. Les *Réponses* de Mgr de Ségur donnent de bons exemples de ces solutions populaires, qui sont à la portée d'un simple fidèle, en face d'une objection courante. Il résoudra facilement aussi une autre classe d'objections, celles qui *dénaturent notre religion* pour la mieux réfuter, et qui mettent sur le compte de l'Église ce qu'elle n'enseigne pas. L'instruction religieuse, que le catholique dont nous parlons a souci d'entretenir et d'améliorer en lui, lui fournira tout de suite la réponse à ces attaques plus fréquentes qu'on ne croit, qui reposent uniquement sur des *malentendus*, et sur une extrême ignorance du catholicisme. Quand il entendra dire aux protestants ou aux incrédules que les catholiques adorent comme une déesse la sainte Vierge, reconnaissent le pape comme infaillible dans tout ce qu'il dit, ou même comme impeccable, que l'Église en concédant des indulgences donne pour de l'argent l'autorisation de commettre tel ou tel péché, il saura bien ce qu'il faut répondre. Au contraire, une âme moins soucieuse de bien connaître sa religion, et par orgueil prompte à la condamner, pourra perdre la foi pour un malentendu semblable. Ainsi en advint-il de la fameuse Mme Roland, peu avant la Révolution : « La première chose qui m'ait répugné, dit-elle, dans la religion que je professais avec le sérieux d'un esprit solide et conséquent, c'est la damnation universelle de tous ceux qui la méconnaissent ou l'ont ignorée. » Mais l'Église ne lui enseignait pas cela. L'Église laisse espérer le salut d'hérétiques qui la méconnaissent de bonne foi, de païens qui l'ignorent; encore moins fait-elle de cette « damnation universelle » un article de foi. « Je suis trompée dans cet article, c'est évident, se hâta de conclure Mme Roland : ne le suis-je pas sur quelque autre? Examinons. Du moment où tout catholique a fait ce raisonnement, l'Église peut le regarder comme perdu pour elle, » etc. *Mémoires*, édit. Dauban, Paris, 1864, IIe partie, p. 65. Enfin l'*expérience de la vie*, qui renforce les motifs de crédibilité chez les catholiques dont nous parlons, voir col. 321, lui fait aussi *mieux connaître les ennemis de sa religion* tels qu'ils sont le plus souvent, les sectaires haineux et passionnés qui font flèche de tout bois, et recourent à toutes les falsifications et à tous les sophismes, les Homais de l'anticléricalisme et de la maçonnerie, les rhéteurs aux grands mots sonores et vides, etc. Par le fait même de leur provenance, leurs objections sont mises en quarantaine; elles sont bien loin de faire sur lui l'effet foudroyant que d'aucuns se figurent, mais sont plutôt méprisées.

b. Objections qu'un simple fidèle ne peut résoudre par lui-même. — Quand on a déjà la preuve d'une thèse ou d'un fait, il est *raisonnable et logique* de rejeter une objection contre cette thèse ou ce fait. Lors même qu'on ne pourrait *directement* la résoudre, on voit *indirectement* qu'il doit y avoir là quelque chose de faux, le vrai ne pouvant contredire le vrai que l'on tient déjà. Notre catholique est convaincu de la vérité de sa religion par des motifs suffisants pour lui; dès lors *la prudence même* l'invite à repousser ce qui contredit sa conviction. J.-J. Rousseau lui-même reconnaît ce principe; il n'est pas, dit-il, de ceux qui rejettent « une vérité claire ou suffisamment prouvée, pour les difficultés qui l'accompagnent et qu'on ne saurait lever. » *Loc. cit.*, p. 163. « Mais les objections! dit-il encore... Donnez-moi un système où il n'y en ait pas... Pourvu que mes preuves directes soient bien établies, les difficultés ne doivent pas m'arrêter, » p. 171.

Et qu'on ne dise pas que *par la force des choses* une objection non résolue *ébranle notre certitude*, et nous fait douter : il y aurait là une étrange erreur psychologique. Quand nous sommes convaincus d'une chose, notre premier mouvement, en face d'une objection qui vient l'attaquer, n'est pas de douter ni par conséquent de lâcher notre certitude acquise, mais au contraire de la maintenir, soit que nous cherchions une solution quelconque de la difficulté nouvelle, soit même que nous n'ayons pas le loisir d'en chercher. Un jour, un étudiant qui se trouvait sur le passage d'Arago attira l'attention du savant professeur sur une boule métallique, fixée comme ornement à la balustrade de l'escalier. Chose étrange! tandis que le soleil donnait sur cette sphère, l'hémisphère exposé à ses rayons était relativement froide, et c'était l'autre, où le soleil ne donnait pas, qui était chauffée. Quoique ce fait semblât contredire les lois du rayonnement telles qu'il les avait admises toute sa vie, le savant eut-il sur ces

lois le moindre doute? Non; mais il se mit à chercher une cause, une explication savante qui conciliât ce fait singulier avec la vérité intangible de ces lois. L'étudiant aurait pu lui en épargner la peine par l'aveu de sa supercherie : s'apercevant que la boule pouvait tourner sur elle-même, il avait, un instant avant le passage d'Arago, fait faire demi-tour à la partie échauffée par le soleil. Comme il y a de mauvais plaisants, il y a aussi des sophistes, et des gens qui truquent l'histoire; et le catholique peu instruit, entendant alléguer contre sa religion des raisonnements et de prétendus faits, n'est pas obligé de les prendre aussitôt comme argent comptant. Il peut bien, sans faire tort à personne, prendre le temps d'examiner, de consulter. Et notons que cet *examen*, cette consultation, n'implique pas forcément de sa part le doute réel. S'il existe un « examen dubitatif », il y a aussi un « examen confirmatif », où l'on se propose simplement de mettre dans tout son jour une vérité dont on est persuadé, de bien réfuter ceux qui l'attaquent et que l'on regarde comme des gens qui se trompent; où l'on est prêt à garder en toute hypothèse sa certitude première, soit qu'on réussisse ou qu'on ne réussisse pas à trouver la solution directe et triomphante. Sur ces deux sortes d'attitudes de l'esprit dans l'examen et la recherche, voir Franzelin, *De traditione*, 2e édit., Rome, 1875, th. XVIII, coroll. 2, en note, p. 229; Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 1064, 1076, p. 599, 609. Donc, en face de l'objection qu'il ne peut résoudre *directement*, le catholique peu instruit, mais convaincu et bien disposé, se dira : Ce n'est pas étonnant de ma part : d'autres plus savants répondraient sans peine; et s'il consulte pour savoir la réponse à donner, ce sera sans aucun ébranlement de sa certitude acquise. — Ceux qui s'imaginent que tout homme, à la première objection qu'il rencontre, vient à douter de ce qu'il croyait, confondent deux états d'esprit fort différents : l'opinion chancelante, et la ferme conviction. Dans le premier état, comme l'explique bien le carme Dominique de la Sainte-Trinité, « nous inclinons dans un sens, mais non sans garder une certaine crainte de la vérité du contraire (ce sont les paroles mêmes de saint Thomas); et cette crainte nous dispose à écouter les preuves qui peuvent nous faire revenir de notre premier jugement et nous retourner dans l'autre sens. C'est comme quelqu'un qui a choisi un des deux chemins qui s'offraient à lui, mais en gardant sur ce chemin un certain doute : il s'avance timide, prêt à s'arrêter ou à changer de route au premier cri, au premier avertissement sérieux... Au contraire, qui est certain d'être en bonne voie continue joyeux et sûr, et ne veut pas même écouter le rappel qui tenterait de l'en faire revenir. » *Bibliotheca theologica*, Rome, 1666, t. I, p. 143. On peut comparer l'état d'opinion à celui d'un homme suspendu par les bras à une corde qui pend; la moindre impulsion suffit à le mettre en mouvement. Au contraire l'état de certitude, c'est la situation d'un homme adhérant au sol, bien campé sur ses deux pieds, attendant l'ennemi de pied ferme, et difficile à déplacer. Aussi Newman affirme-t-il qu'une certaine « intolérance » caractérise la certitude, intolérance non pas toujours envers les adversaires de nos convictions, mais envers les assertions contraires. « Celui-là, dit-il, n'est pas vraiment certain, dont l'esprit, à la première suggestion, ne repousse pas spontanément et vite, comme vaine, impertinente et sophistique, toute objection à l'encontre de ce qu'il tient pour vrai. Celui-là n'est pas certain, qui peut endurer la pensée de l'affirmation contradictoire... Qu'on dise, si l'on veut, qu'un homme ne devrait pas en tel cas particulier, ou même en général, avoir une conviction si profonde; qu'il a tort de traiter avec ce mépris, même involontaire, des opinions qu'il ne partage pas; on est libre de dire cela, si l'on y tient. Mais en fait, si cet homme est vraiment convaincu, s'il est sûr que l'Irlande est à l'ouest de l'Angleterre ou que le pape est le vicaire du Christ, il ne lui reste, s'il est conséquent avec lui-même, qu'à pousser sa conviction jusqu'à cette magistrale intolérance de toute assertion contraire. S'il était, à l'égard des objections comme telles, tolérant au fond de son âme (je ne dis point *patient*, car la patience et la douceur sont des devoirs moraux, mais j'entends une tolérance intellectuelle), il approuverait virtuellement les vues que ces objections représentent... Quand on tâcherait de me persuader que la trahison, la cruauté ou l'ingratitude sont aussi estimables que la tempérance et la probité, et qu'un homme qui a vécu la vie d'un gredin et qui est mort de la mort d'une brute n'a rien à craindre de la rétribution future, on ne me ferait pas écouter de tels arguments, à moins qu'il n'y eût espoir de convertir celui qui les fait, dût-on me traiter de fanatique et de poltron pour refuser de m'occuper d'élucubrations pareilles. » *Grammar of assent*, c. VI, § 2, n. 1, p. 197-199. Par nos temps de dilettantisme et de scepticisme, de ce scepticisme qui n'a pas de peine à sourire poliment à toutes les thèses, n'y a-t-il pas des âmes énervées qui n'ont plus sur rien la vigoureuse « intolérance » de la certitude? Quoi qu'il en soit, c'est surtout chez les simples que l'on trouvera les fortes convictions; et si leur certitude manque d'infaillibilité, elle ne manque nullement de fermeté. Elle exprimera même souvent au dehors cette intolérance caractéristique dont parle Newman; et saint Irénée nous en a donné un exemple saisissant dans ces barbares initiés au christianisme,qui fuyaient en se bouchant les oreilles, s'ils entendaient les négations des hérétiques. Voir col. 242.

La fermeté d'adhésion peut encore s'augmenter de bien des manières dans leur esprit, à mesure qu'ils avancent dans la vie. Car si l'absence de doute, élément négatif de la certitude, n'a pas de degrés (ou elle est, ou elle n'est pas), l'adhésion *positive* de l'activité vitale à son objet peut devenir physiquement de plus en plus forte; et si cette énergie croissante n'augmente pas la valeur objective de la certitude, elle permet du moins à la certitude subjective de mieux résister, de braver plus facilement les attaques. A cette augmentation de fermeté peuvent contribuer — indépendamment de tout nouveau motif de crédibilité et de toute nouvelle solution de difficultés — les causes purement *subjectives* qui, en général, fortifient les croyances, et qui ont leur utilité, quand il s'agit de résister à l'erreur et au sophisme. Telles sont : l'*habitude* de croire, fortifiée de tous les actes longtemps répétés et accumulés; les éléments *imaginatifs* qui, aux croyances abstraites, donnent pour ainsi dire un corps et de la vie, et par suite les unissent à nous plus fortement, comme sont l'art chrétien, les images qui représentent la vie du Christ, les cantiques sur les principaux sujets de la religion, les cérémonies liturgiques avec leur symbolisme; le *sentiment*, car nous adhérons davantage aux vérités qui font vibrer notre cœur, et comme un fils repousse avec horreur les accusations que des ennemis lancent contre son père, contre l'honneur de sa mère, ainsi le catholique, toujours plus attaché à son Dieu, à son Église, est toujours plus prompt à repousser les accusations lancées contre ce qu'il aime; l'*action* et la *pratique* même de la religion, les sacrifices qu'elle exige, le respect de la présence de Dieu, la prière et les œuvres par lesquelles on « vit » sa croyance; tout cela donne plus de force à l'adhésion même intellectuelle. Voir CROYANCE, t. III, col. 2373-2377. Vouloir proportionner la force subjective d'adhésion de toute certitude à la *seule* perfection objective des motifs intellectuels, par

une froide et mathématique équation, c'est ce faux système de Locke, qu'à la suite de Newman, W. G. Ward a combattu sous le nom d' « équationnisme ». Voir Croyance, t. iii, col. 2390, 2391. Ces causes subjectives comme l'habitude et le sentiment, venant fortifier l'adhésion de la certitude, ne donnent pas plus de lumière, plus de preuve, soit; mais elles rendent la persévérance plus facile et plus sûre. Inutiles à une raison idéalement parfaite, elles servent beaucoup à une intelligence imparfaite, guettée par les mauvaises passions du dedans et les sophismes du dehors, incapable de lutter à armes égales avec des esprits plus déliés et plus habiles, et ne conservant qu'à travers bien des dangers le trésor de vérité reçu par un bienfait de la providence. Autre remarque : on ne peut pas exiger l'impossible d'un esprit peu exercé à la critique, par exemple, qu'il sache toujours faire un discernement exact entre un doute sérieux, reposant sur un motif vraiment probable, et un doute déraisonnable et sophistique. S'il lui arrive de mépriser et de supprimer par un coup de volonté un doute de la première espèce, en le prenant pour un doute de la seconde, et de traiter comme n'ayant absolument aucune valeur une difficulté qui ne serait pas sans valeur pour des yeux plus perspicaces, il agit même alors en toute sincérité et avec une suffisante prudence, puisque la prudence est relative aux conditions du sujet. Rien donc n'empêchera sa persévérance dans la foi d'être même alors prudente et légitime. L'acte de foi est indépendant d'un accident semblable, et peut continuer à procéder de la vertu infuse de foi, puisque la prudence a été observée, que l'intention est droite, et que le fidèle croit très fermement, à cause du témoignage de Dieu, une vérité qu'il a vraiment révélée. Enfin une dernière cause qui facilitera à tous la persévérance dans la foi, c'est la *résolution de persévérer*, dont il nous reste à parler.

4° *Résolution de persévérer dans la foi et, pour cela, de préférer la révélation divine à tout ce qui la contredit.* — Puisque la persévérance dans la foi est un grave devoir, et que le fidèle, dans ses actes de charité, s'il veut aimer Dieu sérieusement, dans ses actes de contrition et même d'attrition, s'il veut obtenir le pardon de ses fautes, doit avoir le « ferme propos » d'accomplir *tous* ses graves devoirs, il s'ensuit que la résolution de persévérer dans la foi doit être assez souvent renouvelée, au moins d'une manière *implicite* comme faisant partie de cette résolution plus générale. Mais le rôle si fondamental de la foi et les attaques si spéciales auxquelles elle est en butte demandent un renouvellement *explicite* et fréquent de cette résolution de persévérer. Et comme l'*obstacle* à cette persévérance, du côté de l'esprit, provient soit des autorités humaines, soit des raisonnements que l'on est tenté de *préférer* à l'autorité de la révélation divine, la résolution de persévérer dans la foi implique celle de *préférer la révélation divine* telle que l'Église nous l'enseigne *à tout ce qui contredit* cette révélation, c'est-à-dire de sacrifier tout ce qui la contredit plutôt que de l'abandonner elle-même. — Sur cette résolution, ou ferme disposition de la volonté, nous traiterons les points suivants : 1. Documents qui la concernent. 2. Cette résolution est-elle prudente et raisonnable? 3. Doit-elle descendre dans le détail, et dans quelle mesure? 4. Formes qu'elle prend en pratique parmi les fidèles; la « foi implicite ».

1. *Documents scripturaires et traditionnels sur cette résolution ou disposition.* — *a*) *Écriture.* — Saint Paul blâme sévèrement l'inconstance des Galates, qui, troublés et séduits par quelques docteurs judaïsants, au lieu de repousser ces discours contraires à la foi, avaient plutôt abandonné leur foi première, quelques-uns des dogmes reçus par l'enseignement de l'apôtre, i, 6-7. Et pour leur inculquer la disposition d'âme où doit être un véritable fidèle, de rejeter avec horreur toute doctrine contraire aux dogmes qu'il a reçus, quelle que soit l'autorité apparente de cette doctrine nouvelle, il ne craint pas de dire, sous la forme la plus énergique : « Quand un ange descendu du ciel vous annoncerait un autre évangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème ! » i, 8. Cette vigoureuse détermination qui leur a fait défaut, il la leur avait apprise déjà dans leur instruction première : « Nous l'avons dit précédemment, et je le répète à cette heure : Si quelqu'un vous annonce un autre évangile que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! » 9.

b) *Pères grecs.* — Saint Irénée donne un exemple de cette énergique disposition de la volonté dans ces barbares si attachés à la foi reçue, et si ennemis de l'hérésie. Voir col. 242. Saint Basile pose cette règle pratique, qu'un fidèle doit être résolu à suivre : « Il ne faut pas douter de ce que dit le Seigneur, mais, en dépit des résistances de la nature, avoir une ferme conviction que toute parole de Dieu est vraie, et d'une réalisation possible » (quand c'est la promesse d'un miracle). « C'est là qu'est le combat de la foi... Il ne faut pas s'appuyer sur ses propres raisonnements pour rejeter ce que le Seigneur a dit, mais partir de ce principe, que les paroles du Seigneur sont plus dignes de foi que notre propre persuasion. » *Moralia*, reg. viii, *P. G.*, t. xxxi, col. 712-713. Voilà bien la résolution de préférer pratiquement la révélation divine à nos vues personnelles, ce qui ne se fait pas sans « combat ». Saint Cyrille de Jérusalem veut que nous soyons disposés à préférer le témoignage divin au témoignage même de nos sens : « Ne regarde pas (l'eucharistie) comme un pain et un vin ordinaire : c'est le corps et le sang du Christ, sa parole en est garant. Si les sens te suggèrent (le contraire), que la foi te rassure. Ne juge pas d'après le goût; mais par la foi sois convaincu sans aucun doute que le Christ t'a donné son corps et son sang. » *Cat.*, xxii, n. 6, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1101. Voir Cyrille de Jérusalem, t. iii, col. 2534, 2538, 2569, 2570. Saint Cyrille d'Alexandrie veut que le fidèle établisse la doctrine de l'Église comme une base dans le sanctuaire de son cœur. Voir col. 280. Que peut exprimer cette image, sinon la résolution de persévérer dans cette doctrine révélée, et de la préférer inébranlablement dans son cœur à tout ce qui la contredirait?

c) *Pères latins.* — Saint Augustin prêche cette disposition de l'âme, quand il dit : « Si les infidèles tirent de leur littérature quelque chose de contraire à nos Livres saints, c'est-à-dire à la foi catholique, mettons-en la fausseté en lumière, si nous en sommes capables, ou du moins, croyons sans aucun doute que c'est absolument faux. » *De Genesi ad litteram*, l. 1, n. 41, *P. L.*, t. xxxiv, col. 262. Saint Vincent de Lérins commente avec force le texte cité de saint Paul aux Galates sur la « ténacité avec laquelle nous devons garder notre foi première » et conclut « que l'apôtre ordonne (cette ténacité) à toutes les générations; qu'il a toujours fallu, qu'il faudra toujours anathématiser ceux qui affirment quelque chose de contradictoire au dogme une fois reçu. » *Commonitorium*, c. viii, ix, *P. L.*, t. l, col. 649. Le même Père donne cette belle définition du « vrai catholique » : « C'est celui qui ne préfère rien à la religion divine, à la foi catholique, ni l'autorité de quelque homme que ce soit, ni l'amitié, ni le génie, ni l'éloquence, ni la philosophie : restant, au mépris de tout cela, fixe et solide dans la foi, il prend la décision (*decernit*) de garder et de croire tous les anciens dogmes de l'Église catholique, et rien d'autre (d'opposé). » *Op. cit.*, c. xx, col. 665. En 852, l'Église de Lyon, ou en son nom le diacre Florus, fait une déclaration semblable sur la méthode et l'état d'âme du vrai croyant : « Tout fidèle doit commencer par apprendre très exac-

tement la vérité de la foi (la vérité révélée) en partant de l'autorité des Écritures divines : en sorte que, s'il faut ensuite lire ou connaître quelque chose des livres humains, tout cela soit discerné et jugé (*dijudicetur*) d'après l'autorité divine et la vérité de la foi, en vue d'admettre sans danger ce qui n'est pas trouvé en désaccord avec cette voix qui sert de règle, et de rejeter comme donnant la mort (*mortiferum*) tout ce qui rend une note dissonante. » *Adversus Joan. Scotum*, c. XVIII, *P. L.*, t. CXIX, col. 231. Saint Anselme exprime en deux mots très nets cette disposition d'esprit et de volonté : « S'il m'arrive de dire quelque chose qui soit en contradiction indubitable avec la sainte Écriture, je suis certain d'avance que c'est faux ; et dès que je me serai aperçu (de cette contradiction), je veux ne plus le maintenir. » *Cur Deus homo*, l. I, c. XVIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 388.

A ce docteur de l'Église, ajoutons-en deux autres. Saint Thomas : « Il est de l'essence de la foi que la Vérité première soit préférée à tout. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 4, ad 2um. Les fidèles « comprennent qu'il ne faut en aucune manière dévier (des vérités de foi qu'on leur a proposées), » q. VIII, a. 4, ad 2um. Saint François de Sales fait ainsi parler la foi, la foi au sens objectif, c'est-à-dire la révélation divine : « Ne faut-il pas qu'en effet je sois infiniment aimable, puisque les sombres ténèbres et les épais brouillards entre lesquels je suis, non pas vue, mais seulement entrevue, ne me peuvent empêcher d'être si agréable, que l'esprit, me chérissant sur tout, fendant la presse de toutes autres connaissances, il me fait faire place et me reçoit comme sa reine, dans le trône le plus relevé qui soit en son palais, d'où je donne la loi à toute science et assujettis tout discours et tout sentiment humain? Oui vraiment, Théotime, tout ainsi que les chefs de l'armée d'Israël, se dépouillant de leurs vêtements, les mirent ensemble et en firent comme un trône royal sur lequel ils assirent Jéhu, criant : *Jéhu est roi*, de même, à l'arrivée de la foi, l'esprit se dépouille de tous discours et arguments, et les soumettant à la foi, il la fait asseoir sur iceux, la reconnaissant comme reine, et crie avec une grande joie : Vive la foi ! » *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. XIV, *Œuvres*, Annecy, 1894, t. IV, p. 134.

d) *Documents ecclésiastiques.* — L'Église, dans des professions de foi, a imposé cette résolution explicite de persévérer dans « une foi entière et immaculée jusqu'au dernier soupir, » ce qui revient à rejeter toute opinion qui entamerait l'intégrité de cette foi, qui ferait une tache à cette virginale blancheur. Voir la conclusion de la *Professio fidei tridentina*, Denzinger, n. 1000.

2. *Cette résolution est-elle subjectivement prudente et objectivement raisonnable?* — Elle est subjectivement *prudente* : puisque le catholique, s'il fait son devoir pour garder sa foi, aura toujours les moyens d'y persévérer, par exemple, les motifs de crédibilité nécessaires pour constater le témoignage divin, il peut donc prudemment, au point de vue subjectif, prendre la résolution d'y persévérer toujours, et, pour cela, de rejeter tout ce qui sera contraire. Elle est objectivement *raisonnable*. Le témoignage divin est de tous nos moyens de connaître le plus intimement et le plus infailliblement lié au vrai. Dieu est la Vérité même, « la première Vérité, » comme dit saint Thomas. Il est métaphysiquement impossible que la science infinie ignore quelque chose ou se trompe, que la sainteté et la véracité infinie profère jamais un mensonge. Au contraire, les autorités purement humaines sont faillibles, l'homme peut errer, il peut mentir : témoignage pour témoignage, quoi de plus raisonnable que de préférer, en cas de conflit, le témoignage de Dieu à celui d'un homme quelconque, et même des plus grands savants, des plus célèbres historiens, et de persévérer sans aucun doute dans la foi divine qu'ils attaqueraient? *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est.* I Joa., V, 9. Et s'il s'agit, non pas du témoignage des autres hommes, mais de nos spéculations personnelles, philosophiques ou scientifiques, notre propre raison ne nous a-t-elle point parfois trompés, et même, sous l'influence de passions déréglées, ne cherche-t-elle point parfois à se tromper elle-même, à se faire illusion? Quoi donc de plus juste que de préférer à nos vues personnelles le témoignage de Dieu, et de persévérer à croire ce qu'il dit, en dépit de nos idées contraires? Mais est-il juste, dira-t-on peut-être, de préférer la connaissance extrinsèque, basée sur un témoignage, à la connaissance intrinsèque, qui pénètre les choses plus personnellement, plus directement, et qui satisfait davantage l'esprit? La réponse à cette question dépend de la *compétence relative* du témoin par rapport à celui qui l'écoute. « Toutes choses égales d'ailleurs, dit saint Thomas, *voir* est plus certain qu'*entendre dire*. Mais si le témoin qu'on entend surpasse de beaucoup les vues qu'on peut avoir par soi-même, alors *entendre* est plus certain que *voir* (la connaissance indirecte, par ouï-dire, est plus sûre que la connaissance directe). Ainsi, un homme de peu de science est plus certain de ce qu'il entend dire à un savant, que de ce qui lui semble vrai d'après sa propre raison. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. IV, a. 8, ad 2um. Que de gens, d'après leurs propres lumières, jugeraient immobile la terre où ils sont paisiblement assis, lesquels admettent, sur la simple autorité des savants, que cette terre fend les espaces avec une vitesse bien plus grande que celle d'un boulet de canon ! Et ils n'ont pas tort de préférer l'autorité des savants à leurs vues contraires. Or, qui pourrait refuser à Dieu de se connaître lui-même, et ses divines volontés, et toutes les autres choses qu'il nous révèle, infiniment mieux que nous ne pouvons connaître tout cela avec nos vues personnelles? Saint Thomas a donc raison de conclure : « L'homme est beaucoup plus certain de ce qu'il apprend de Dieu, qui ne peut se tromper, que de ce qu'il voit par sa propre raison, qui peut se tromper. » *Loc. cit.* Cf. q. I, a. 3. Telle est la considération fondamentale et classique, qui justifie objectivement la résolution de persévérer toujours dans la foi, et de préférer la révélation divine à tout ce qui pourra la contredire. On la trouve dans les documents ecclésiastiques :

Cum humana mens certis finibus iisque satis angustis conclusa teneatur, pluribus erroribus et multarum rerum ignorationi est obnoxia. Contra fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra. Léon XIII, encyclique *Æterni Patris*, 1879, dans *Lettres apostoliques de Léon XIII*, édit. de la Bonne Presse avec trad. franç., Paris, s. d., t. I, p. 54.	L'esprit humain, circonscrit dans des limites déterminées et même assez étroites, est exposé à de nombreuses erreurs et à ignorer bien des choses. Au contraire, la foi chrétienne, appuyée qu'elle est sur l'autorité de Dieu, est une maîtresse très sûre de vérité. *Op. cit.*, p. 55.

Par notre résolution de préférer la foi chrétienne à tout ce qui peut la contredire, nous nous attachons donc pour toujours à l'Infaillible, à la Vérité même; et comme le vrai ne peut contredire le vrai, tout ce qui contredira la révélation divine sera jugé et condamné par le fait même, et cela raisonnablement. Nous sommes donc décidés à le rejeter aussitôt, lors même que nous n'avons pas la capacité de le réfuter directement, ou que nous n'en avons pas encore le loisir. Mais ici de graves difficultés se présentent, qui demandent un examen approfondi; leur solution, nécessairement un peu longue pour être vraiment complète, achèvera

de justifier, aux yeux de la raison même, la résolution en question.

1re objection. — « Théoriquement, la supériorité du témoignage *divin* sur le témoignage *humain* est écrasante. Mais pratiquement, nous ne pouvons nous servir de ce moyen supérieur d'arriver au vrai qu'après avoir constaté par l'apologétique que Dieu a vraiment témoigné : ce que nous ne pouvons savoir que *par des témoignages humains*, qui nous affirment le fait d'un homme se donnant comme envoyé de Dieu, le fait de sa sainteté et de ses miracles, le fait de l'Église, le fait de la définition ecclésiastique de tel dogme, etc. Pourquoi ces témoignages humains, d'où tout dépend, seraient-ils raisonnablement préférables aux témoignages humains des savants, des penseurs qui nous parlent contre tel ou tel dogme? Pourquoi faudrait-il rejeter plutôt l'autorité de ceux-ci? »

Réponse. — Le témoignage humain est un moyen de connaître, qui aux yeux de la raison même vaut principalement sur le terrain des *faits*; les faits, et surtout les faits *publics*, sont de leur nature plus faciles et à bien constater, et à bien transmettre; aussi l'histoire, basée sur des témoignages de faits, est généralement appréciée comme un moyen de légitime et absolue certitude, quand ses conditions sont bien remplies. Le témoignage humain vaut beaucoup moins pour *autoriser des doctrines*, surtout en matière subtile et ardue : aussi blâme-t-on la méthode des disciples de Pythagore, qui, dans les difficiles controverses de la philosophie, s'en rapportaient au témoignage de leur maître sur la valeur de ses propres théories, et, n'étant pas des enfants, résolvaient les questions les plus délicates par la seule autorité du maître : *ipse dixit.* Sur un semblable terrain, il faut se défier même d'un ensemble de savants, de ce qu'on appelle la science, la philosophie du jour : dans ses jugements sur la valeur des doctrines, elle cède souvent à la vogue, à la mode, à l'autorité exagérée d'un chef d'école, à un courant d'idées créées par des circonstances étrangères à la recherche de la vérité. Voilà ce que veulent dire nos manuels de logique, quand, à propos du témoignage humain considéré comme moyen de certitude, ils distinguent entre le *testimonium historicum* et le *testimonium scientificum* : le témoignage sur la réalité des faits et le témoignage sur la valeur des théories. Cette distinction supposée, notons que notre apologétique ne s'aide du témoignage humain que sur le terrain où il est incontestablement le plus fort, sur le terrain historique des *faits.* Ce qu'elle emprunte au témoignage humain, ce sont des *faits*, l'authenticité d'un livre, le fait matériel d'un miracle que l'examen rationnel reconnaîtra ensuite comme un véritable miracle, le fait d'une définition ecclésiastique, etc. Par l'intermédiaire de ces faits, susceptibles d'être prouvés avec une vraie certitude, on entre en contact avec l'enseignement divin, autrement sûr que celui des savants et des philosophes, et qui peut sans aucun péril d'erreur nous enseigner les questions les plus mystérieuses et la valeur des doctrines. Donc, en cas de conflit, l'autorité révélatrice de Dieu, bien que nous arrivant par des témoignages historiques, reste plus sûre, même pratiquement pour nous, que l'autorité des philosophes et des savants prononçant sur la valeur des théories : sans compter que bien des hommes n'ont aussi ce verdict des savants que de seconde main, et à travers d'autres témoignages.

2e objection. — « Vous opposez l'infaillibilité de Dieu et la faillibilité de la raison humaine, de nos vues personnelles. Mais la raison humaine doit, par une enquête préalable, intervenir pour constater avec certitude le fait du témoignage divin, *humana ratio... divinæ revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum.* Pie IX, encyclique de 1846, Denzinger, n. 1637. Étant faillible, elle peut se tromper dans cette enquête comme dans toute autre enquête. Donc, en cas de conflit entre notre foi et nos vues personnelles, nous n'avons pas, comme vous semblez le supposer, d'un côté, de l'infaillible tout pur, de l'autre, du faillible : mais en réalité, notre raison faillible intervient des deux côtés; et par sa coopération nécessaire avec ce qu'elle déclare être le témoignage divin, elle rabaisse les données mêmes de la foi. Donc, il ne reste plus de motif raisonnable de préférer ces données à tout ce qui pourra les contredire, *a priori*, et pour tout l'avenir. Du moment que la même raison (nous n'en avons pas deux) agit des deux côtés, avec les mêmes risques, on ne voit pas pourquoi un des côtés, celui de la foi, deviendrait la règle d'après laquelle on devrait juger l'autre, pourquoi toute doctrine philosophique, par exemple, si elle se trouve en opposition avec ce que nous croyons, la révélation, serait d'avance et sans autre examen jugée fausse. A cause de cette valeur foncière de la raison humaine, que seuls peuvent nier les sceptiques, il faut avouer que si, d'une part, la voie de la révélation, contrôlée par cette raison, a sa valeur, d'autre part, nous sommes également sûrs d'arriver au vrai, en appliquant bien les méthodes de la philosophie. Ainsi, lorsqu'il y aura conflit entre les données de la foi et celles de la philosophie, examinons soigneusement dans chaque cas particulier lequel des deux éléments paraît avoir été le plus sûrement manié et mérite de l'emporter sur l'autre; mais ne prenons pas d'avance une résolution et une méthode de préférer toujours les données de la foi, et d'en faire la règle d'après laquelle nous jugerons tout le reste. » Cette grave difficulté n'a pas complètement échappé aux anciens théologiens; si les Salmanticenses, par exemple, n'y donnent pas une solution bien claire, ils indiquent l'objection en ces termes : « Bien que le motif de notre foi soit le témoignage surnaturel de Dieu, ce motif pourtant *dans son application dépend* de la lumière naturelle qui juge de la véracité du témoignage divin, de son existence, de la crédibilité des mystères. La valeur éminente de ce témoignage est donc par là déprimée pour nous, en sorte qu'il ne peut communiquer tout entière à notre foi cette suprême certitude qu'il tend par lui-même à fonder. » *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XI, *De fide*, disp. II, n. 120, p. 162.

Réponse. — Nous avons prouvé contre les fidéistes que la raison humaine, « faillible par accident » malgré sa valeur foncière, doit intervenir pour constater le témoignage divin. Nous admettons donc qu'à cause de son intervention, dans la suprême certitude que le témoignage divin mérite de fonder, il y a un déchet pour nous, et que pratiquement cette suprême certitude ne peut nous être appliquée dans toute sa perfection, à cause de l'imperfection de l'instrument qui l'applique. Toutefois, *même en tenant compte de ce déchet*, nous maintenons la justesse de notre méthode, de préférer le donné révélé à tout ce qui peut le contredire; et nous allons le prouver, en partant des principes qu'approuve la raison elle-même en cas de conflit entre deux moyens de connaître, dans l'ordre même naturel et humain. Souvent, en effet, une même question peut se décider par l'une ou par l'autre de deux voies différentes. Si on les emploie toutes deux, on arrive parfois à des résultats opposés: pour sortir d'un tel conflit, le bon sens, la droite raison estime qu'il faut alors entre les deux préférer la voie qui offre par sa nature et d'une manière générale le plus de garanties, sur un terrain donné. Ainsi, dans l'exemple allégué plus haut : malgré la vive impression personnelle qui le ferait croire à l'immobilité de la terre, l'homme peu instruit, voyant l'unanimité des savants, et tant d'autres qui les suivent, admettre le

mouvement de notre planète, finira, s'il suit la direction du bon sens, par préférer dans ce conflit l'autorité de ceux qui ont étudié à fond la question, à ses vues personnelles et directes, moyen de connaître qui, étant donnée son ignorance sur ce terrain-là, offre de sa nature moins de garanties; et il pourra raisonnablement se tracer cette ligne de conduite générale, de s'en rapporter toujours au témoignage des savants sur ces matières scientifiques qu'il ne peut étudier sérieusement par lui-même; quand même il ne voudrait pas s'en rapporter à eux sur un autre terrain, par exemple, sur celui de l'agriculture pratique où il croit que sa compétence, basée sur l'expérience, dépasse la leur. Autre exemple. On sait comment Le Verrier découvrit la planète Neptune. Partant de ce raisonnement, que les perturbations dans la marche d'Uranus ne pouvaient provenir que de l'attraction d'une autre planète plus lointaine et invisible à l'œil nu, il arriva, par les lois de la mécanique céleste et le calcul, à fixer la position que devrait avoir dans le ciel la planète perturbatrice à tel moment déterminé; et à ce moment-là, un fort télescope la trouva de fait à l'endroit fixé d'avance. Supposons un autre astronome, qui, cherchant à déterminer de la même manière la position d'une autre planète hypothétique, n'ait pas la même réussite. Où ils devraient découvrir, les puissants télescopes d'aujourd'hui ne découvrent rien. Dans ce conflit de deux moyens différents de connaître, auquel devra-t-on croire? Aux télescopes. Et pourquoi? Parce que la vision directe par le télescope, bien qu'elle puisse avoir quelquefois ses accidents, ses hallucinations, est pourtant, par sa nature même et tout compte fait, un moyen plus sûr que de longs et difficiles calculs où une erreur est facile; on peut du reste, en employant les instruments avec soin, en multipliant et en comparant les observations, écarter l'hypothèse d'un défaut dans le verre, ou d'une hallucination. Comme on le voit par ces exemples, c'est bien une seule et même raison qui travaille des deux côtés et, pour connaître, nous ne pouvons jamais sortir de notre raison individuelle; mais cette raison emploie deux moyens de connaissance dont l'un est de sa nature plus sûr que l'autre sur un terrain donné; et la raison elle-même approuve que, si ces deux moyens de connaître ne concordent pas dans leurs résultats, on puisse alors s'en rapporter au plus sûr des deux, rejetant par le fait même les données de l'autre. Il nous reste à montrer comment la voie de la révélation, même en tenant compte du déchet que nous avons concédé, demeure encore par sa nature, je ne dis pas seulement plus noble, mais *plus sûre* que les moyens de connaître qui peuvent entrer en conflit avec elle. Pour cela nous considérons successivement les deux ordres d'idées sur lesquels porte principalement la révélation chrétienne : les mystères et la conduite de la vie.

a) *Les mystères.* — Sur ce terrain, la raison laissée à elle-même, la philosophie ne voit clair ni pour ni contre : donc elle ne peut donner un résultat ferme qui contredise la révélation. Voir MYSTÈRE. Et dans le cas même où l'on croirait apercevoir dans le mystère révélé une contradiction, il n'en reste pas moins vrai que, pour juger les profondeurs des mystères divins, nos investigations rationnelles et philosophiques vont à l'aveugle, et que la révélation divine, par sa nature même, est un moyen bien plus sûr; en cas de conflit entre ces deux moyens de connaître, il serait donc raisonnable de préférer la révélation.

b) *Les matières qui regardent la conduite de la vie* sont encore un objet principal de la révélation; car notre foi a un but pratique en définitive, elle est destinée à être le fondement de toute la vie chrétienne, en soutenant toutes les vertus. Voir col. 84 sq. Or la vie morale est chose complexe : il y a beaucoup de cas particuliers et difficiles à résoudre; et il ne faudrait pas croire que la « voix de la conscience », sans aucun travail de notre part, rende immédiatement un « oracle » sur chacun de ces cas; ce serait une figure de rhétorique, ou un beau rêve contraire à l'expérience. On connaît la sonore invocation de Jean-Jacques : « Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu! » Sur ce passage de l'*Émile*, M. Jules Lemaître dit fort bien : « La conscience, guide assuré? La conscience, juge infaillible? Infaillible toujours? et jamais abusé par « l'entendement sans règle »? Hélas, quel guide et quel juge était-elle à Rousseau lorsque, ayant abandonné son troisième enfant, et cela, nous raconte-t-il, « après un « sérieux examen de conscience, » *Confessions*, l. VIII, il écrivait : « Si je me trompai dans mes résultats, rien « n'est plus étonnant que la sécurité d'âme avec laquelle « je m'y livrai. » Et un peu plus loin : « Cet arrangement « (le dépôt aux Enfants-Trouvés) me parut si bon, si « sensé, si légitime! » Oh! que Julie, régénérée et devenue dévote, avait raison d'écrire : « Je ne veux plus être « juge en ma propre cause! » La conscience, non appuyée sur une règle fixe, une tradition, une religion dogmatique, ou simplement le Décalogue, risque tant, dans certains cas, de se confondre avec l'orgueil ou l'intérêt secret! » J. Lemaître, *J.-J. Rousseau*, Paris, s. d., 3e édit., VIIIe conférence, p. 276, 277. Dans ces questions délicates de la vie pratique, les passions, qui ne veulent pas être enchaînées, ont une terrible influence pour corrompre jusqu'au jugement de la conscience et de la raison. Ajoutez que, par les discussions philosophiques, on ébranle de nos jours jusqu'aux premiers fondements de la moralité; l'idée même du devoir est attaquée; et lorsqu'on sent trop vivement la nécessité d'une morale pour le salut de la société, alors on en fabrique plusieurs également discutables. En face de ces déficits de la raison laissée à elle-même, la lumière de la révélation possède, pour éclairer sûrement la conscience et la soutenir, deux avantages considérables que nous allons expliquer.

1er avantage. — M. Jules Lemaître y faisait allusion tout à l'heure, en citant ce mot de la « Nouvelle Héloïse » : « Je ne veux plus être juge en ma propre cause. » Si c'était par notre seule raison individuelle et par de subtils raisonnements philosophiques qu'il nous fallût établir les principes de la vie pratique et la règle même des mœurs, et puis résoudre les cas de conscience qui nous concernent personnellement, alors sur ce terrain brûlant, étant « juges dans notre propre cause, » notre jugement serait trop facilement troublé par nos passions ou nos intérêts. Il n'en est pas de même, quand, ayant une fois reconnu spéculativement le fait de la révélation et le fait de l'Église, et habitués à les regarder avec vénération, nous recevons de ces sources plus hautes, étrangères à nos petits intérêts et à nos petites passions, ce qu'il faut penser sur quantité de points de morale et de cas de conscience, nettement enseignés et définis, avec condamnation des erreurs contraires. Il n'y a plus alors à tergiverser, à chercher des raisons pour nous justifier à nous-mêmes telle action qui nous plaît : la condamnation est trop nette. En même temps, une autorité suprême et reconnue infaillible vient donner un point d'appui à notre raison vacillante et à notre fragile volonté contre les appétits, les passions qui séduisent et les répugnances qui arrêtent. Maine de Biran a bien montré que tout homme a besoin d'appuyer sa conscience à quelque chose d'extérieur et de supérieur. Objectera-t-on que la raison à elle seule peut obtenir cet avantage, pouvant atteindre Dieu et la loi naturelle comme un principe supérieur auquel elle s'appuie? Nous répondrons

que cette révélation naturelle et improprement dite, plus vague, plus livrée aux subtilités de la raison individuelle qui est son seul interprète, ne sera jamais aussi nettement opposée à nos mauvaises tendances, aussi rigoureusement inflexible. Les jugements publics et solennels de Dieu par la révélation surnaturelle du Décalogue et de l'Évangile, ceux de l'Église qui explique et applique cette révélation et tranche certains cas de conscience, ne peuvent être déformés ni transformés aussi facilement que nos vues privées, si brumeuses et si ondoyantes, si souvent mises à la réforme sous un prétexte ou sous un autre. A ces grandes autorités nous pouvons et nous devons nous en rapporter tout à fait, sans examiner les raisons intrinsèques, sans entrer en discussion avec la passion qui nous tente, et avec laquelle il faut couper court si l'on ne veut pas être vaincu. Cf. Nieremberg, *Le prix de la grâce*, trad. franç., Paris, 1880, t. II, part. V, c. X, p. 399 sq. Dirat-on encore que ce quelque chose d'extérieur et de supérieur, auquel notre conscience a besoin de s'appuyer, peut se trouver suffisamment dans les principes moraux généralement reçus, dans le verdict de l'opinion, de la coutume, de la société dont nous faisons partie? Mais souvent l'opinion et la coutume ont leurs variations ou leurs préjugés : le duel, par exemple, largement approuvé en certains pays et depuis des siècles en vertu d'une conception spéciale de l'honneur, est-il également approuvé par la saine raison? D'autre part, le monde n'a pas un fondement solide de sa morale, ni des solutions bien nettes et atteignant une foule de cas. Et l'opinion de nos égaux peut-elle s'imposer à nous avec autant d'autorité que les jugements de Dieu et de l'Église?

M. Paul Bourget a exprimé d'une manière très vivante le peu de secours qu'une âme, dans une crise terrible de conscience, trouve en dehors de la révélation, soit dans l'opinion générale et la coutume, soit dans les principes abstraits d'une morale toute philosophique, soit dans l'exercice personnel de sa raison. Il met en scène une jeune fille qui, malgré sa conscience, envisage le crime d'avortement comme moyen de cacher sa faute. « Une obligation? Mais, pour s'y soumettre, il s'agit d'y croire. Au nom de quoi Julie aurait-elle cru à celle-ci, à ce devoir d'une femme qui va être mère, de préserver à tout prix la vie de son enfant? « Sans doute, c'est une idée universellement « reçue. Et après, si elle ne l'est pas par moi? » Elle avait trop entendu son père exalter l'esprit critique, le libre examen... autant dire le caprice et l'anarchie... La fille du jacobin y avait contracté cette habitude de se prouver l'indépendance de sa pensée par un mépris systématique des conventions. Dans ces instants d'une crise tragique de conscience, c'était cette fatale manie de révolte contre les préjugés qu'elle retrouvait à son service, et tout n'est-il pas préjugé quand on veut tout réduire à sa propre logique? Comme éléments de résistance, en dehors de l'indestructible instinct qui veut que l'amour maternel s'éveille dans le cœur de la femme avant même qu'elle ait conçu, que rencontrait-elle? Rien que ces vides et inefficaces principes sans justification supérieure, par lesquels les laïcisateurs insensés d'aujourd'hui prétendent remplacer le Dieu vivant et aimant, le Père céleste, auteur de tout ordre et de toute loi, dont les commandements révélés n'admettent pas la discussion, qui récompense et qui punit, que l'on prie et qui soutient, envers qui l'on se repent et qui pardonne. Pour Julie, qu'était ce Dieu, dont son père ne lui avait jamais prononcé le nom durant son enfance, par scrupule? Et, quand il lui en avait parlé, ç'avait été dans le style de Kant... Le Dieu qu'il avait offert au besoin religieux de sa fille et de ses fils, ç'avait été le « postulat de la Raison pratique, » le « substratum mental de la Justice immanente, » la « Catégorie de l'Idéal, » toutes conceptions éminemment philosophiques, admirablement dégagées de la souillure des superstitions. Que valent ces quintessences et ces fumées, quand il faut agir et se décider, quand le cœur en détresse a besoin d'un secours qui vienne d'en haut, d'une certitude à laquelle on veut s'attacher pour n'en plus bouger? » *L'étape*, c. X, dans la *Revue des deux mondes* du 15 avril 1902, p. 845.

2[e] *avantage*. — La voie extrinsèque d'une révélation proposée infailliblement par l'Église réduit à un minimum l'enquête nécessaire de la raison faillible, ce qui diminue d'autant les chances d'erreurs. Il est évidemment plus facile de faire sans erreur une seule enquête que cent enquêtes différentes. Or il suffit d'avoir constaté une fois pour toute la mission du Christ et celle de l'Église, pour avoir ensuite par l'Église, sans longues recherches, la liste exacte des nombreux dogmes proposés ensemble à notre foi. Chacun des dogmes n'a pas besoin d'une preuve spéciale tirée du fond de la question : c'est assez qu'il soit inclus, comme tous les autres, dans la preuve générale que nous venons de rappeler. Par le canal d'une Église infaillible une fois reconnue, nous pouvons presque aussi facilement recevoir cent dogmes qu'un seul. Sans doute, il y aura à saisir le sens des cent énoncés, c'est plus long que pour un seul; mais quant à la preuve, elle est la même pour cent que pour un; et si l'on se fait une fois à soi-même cette preuve, de manière à arriver à une certitude ferme et bien contrôlée, on tiendra avec la même certitude les cent dogmes ayant tous la même origine et la même garantie. Au contraire, la voie de la démonstration intrinsèque, la voie de la philosophie et des sciences, la voie des vues personnelles et quasi scientifiques suppose pour chaque théorème un raisonnement tout spécial; la preuve est entièrement à recommencer pour chaque point; et l'on sait si, dans l'ordre moral et religieux, les questions sont nombreuses et difficiles; que de chances d'erreurs compensent donc les chances de vérité!

De plus, la voie de la révélation proposée par l'Église nous donne un catalogue exact de vérités principales et certainement révélées, ayant toutes la même origine sûre; on peut aussi dresser la liste de beaucoup d'autres vérités liées à celles-là comme des conclusions certaines, ou que l'Église nous propose infailliblement parce qu'elles sont nécessaires à la garde du dépôt de la révélation, ou qu'elle laisse enseigner communément par les théologiens placés sous sa surveillance; tout cela est sûr, et nettement distingué des thèses controversées dans l'Église, des probabilités, des hypothèses théologiques qui gardent des chances d'erreur. On sait ce qui est certain, et ce qui ne l'est pas. Au contraire, l'ensemble des vues personnelles d'un homme est loin d'avoir cette précision dans le discernement et la classification des divers éléments au point de vue de leur valeur. Laissant même de côté ce qu'il considère lui-même comme douteux, comme seulement probable, si nous prenons exclusivement ce qu'il regarde comme certain, ce qui a acquis droit de cité parmi ses convictions, ce qui est devenu pour lui principe dirigeant, sans doute dans cet ensemble, il y a des points d'une évidence assez facile à constater, mais combien d'autres auraient de la peine à justifier leurs titres! Chacun, en avançant dans la vie, se fait son trésor personnel de principes, de jugements sur les hommes et les choses, de méthodes de penser, de règles de conduite morale comme de règles d'hygiène. Mais qui peut vérifier l'origine première de chacun de ces jugements dès longtemps acceptés, et fortifiés par l'habitude? L'origine en est très diverse et de valeur très inégale. Tantôt ce sera une expérience, mais peut-être incomplètement faite, ou trop généralisée; tantôt un passage d'un livre, d'un journal, qui

nous aura frappés dans l'état d'âme où nous étions par hasard; tantôt les restes encore subsistants d'une influence extérieure, d'une autorité qui aura jadis trôné dans notre esprit; tantôt une âpre discussion, qui par esprit de contradiction nous aura enracinés davantage dans le parti que nous avons soutenu sans en être pleinement convaincus d'abord; tantôt une tournure de caractère qui a influencé nos jugements, des événements qui nous ont affectés. « Depuis que nous avons commencé à observer, à penser et à raisonner, dit Newman, jusqu'à la décadence finale de nos facultés, nous acquérons sans cesse de nouvelles informations par le moyen de nos sens, et plus encore par autrui et par les livres. Amis et étrangers que nous rencontrons, conversations et discussions auxquelles nous prenons part, journaux, livres du jour, récréations et voyages, autant d'apports de matériaux intellectuels dans les dépôts de notre mémoire. Ces renseignements, spontanément acceptés, distinguent l'homme civilisé du sauvage, constituent le mobilier de l'esprit,... son éducation; sans cela, il ne se formerait pas, il n'aurait pas de stimulant à son activité ni à son progrès... C'est par ces assentiments, donnés vite et sans marchander à ce qui s'offre à nous avec tant d'abondance, c'est par là que nous entrons en possession de principes, de doctrines, d'appréciations, de faits qui sont notre trésor de connaissances utiles et libérales. Par là nous sommes au courant de la littérature, de l'histoire, des arts, des affaires publiques. Nous puisons là pour une bonne part nos idées morales, politiques et sociales, notre art de la vie... Même les meilleurs esprits, et les plus sérieux, sont forcés d'être un peu superficiels dans la plus grande partie de leurs acquisitions. » *Grammar of assent*, 1895, c. IV, § 1, n. 2, *Credence*, p. 53-55. Il y a donc dans notre trésor, collectionné au hasard des circonstances, un singulier mélange d'éléments plus ou moins solides, un résidu de toutes les phases de notre vie, de toute espèce d'influences, bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles à la conquête de la vérité. Ce qui est certain, c'est que l'origine particulière de chacune de ces acquisitions nous est actuellement invérifiable. On ne peut d'ailleurs faire table rase de l'ensemble, suivant la méthode d'Hermès. Voir col. 282. Que faire? En pratique, personne ne se donne la peine d'établir un inventaire, de dresser le catalogue de ce qui est légitimement certain et de ce qui est suspect, ou même, d'aborder cet immense travail de revision; séparer le bon grain de la paille est ici pratiquement impossible. On se résigne donc à une vague promiscuité qui fatalement déprécie la valeur de chacune de ces certitudes, excepté celles peu nombreuses qui sont d'évidence immédiate, ou qui dérivent d'un court raisonnement très obvie, et dont les prémisses sont immédiatement évidentes.

De tout cela il résulte que, tout bien compté, la voie de la révélation divine proposée par l'Église est dans l'ordre des choses morales et religieuses une voie plus sûre vers la vérité. C'est la conclusion de saint Thomas : *Investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur... Inter multa etiam vera quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum quod non demonstratur sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Contra gentes*, l. I, c. IV. Nous avons donc le droit et le devoir de la préférer, en cas de conflit, à la voie ordinaire et naturelle par laquelle l'homme acquiert l'ensemble de ses idées. Notre « résolution de préférence » est donc justifiée.

3. *Cette résolution doit-elle descendre dans le détail, et dans quelle mesure?* — Tant qu'elle reste dans sa forme générale et abstraite, cette résolution de préférence a une certaine universalité, qui par son vague même échappe à toute difficulté. La difficulté ne commence que lorsqu'on veut préciser et descendre dans le détail des choses qu'on doit sacrifier d'avance à la révélation divine. Faut-il prendre cette résolution précise et explicite, de nier jusqu'aux vérités premières de la raison, ou les autres dont l'évidence est parfaite, comme ma propre existence, ou 2 et 2 font 4, plutôt que de nier une vérité de la foi? Sur ce point nous trouvons parmi les théologiens deux opinions diamétralement opposées, entre lesquelles il sera possible de tenir une position moyenne. L'étude de cette question est d'ailleurs utile pour mettre au point ce que nous avons dit tout à l'heure, et y apporter les restrictions convenables.

1re opinion. — Elle affirme l'*obligation* pour tout fidèle *d'être résolu à nier l'évidence même*, par exemple, les premiers principes de la raison, plutôt que les vérités de la foi. Guillaume d'Auvergne semble être de cet avis : « Vous ne trouverez pas de fidèle, dit-il, qui ne soit prêt plutôt à sacrifier le principe de contradiction (*qui prius non concederet affirmationem et negationem de eodem dici posse*) qu'à nier la vérité d'un article de foi. » *De fide*, c. I, dans *Opera*, Paris, 1674, t. I, p. 6. Viva explique en ces termes la disposition nécessaire du fidèle à l'égard des vérités de foi : *paratum potius dubitare de veritate primorum principiorum, quam de veritate mysterii revelati. Cursus theologicus*, Padoue, 1755, part. IV, *De fide*, disp. III, q. IV, n. 6, p. 102.

Critique. — Les fidèles, pour être sérieusement prêts à persévérer dans la foi comme c'est leur devoir, doivent assurément être prêts à rejeter *tout ce qui serait contraire* aux vérités de la foi. Mais, en plus de cette disposition générale et implicite, on vient ici exiger d'eux une résolution explicite et particulière de rejeter jusqu'aux *premiers principes de la raison* plutôt que les vérités de la foi. L'*obligation* de prendre cette résolution particulière est inadmissible pour les raisons suivantes. — *a*) Un théologien n'a pas le droit d'appesantir le fardeau de l'obligation, sans apporter des raisons solides. Or les auteurs cités se dispensent d'apporter des raisons. Ils ne peuvent pas dire que cette disposition particulière, qu'ils exigent, soit nécessaire à la persévérance dans la foi : les premiers principes de la raison ne constitueront jamais un obstacle à cette persévérance, étant impossible qu'ils contredisent jamais la révélation, comme le déclare le concile du Vatican : « Bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne saurait pourtant jamais y avoir de véritable désaccord entre la foi et la raison, attendu que le Dieu qui révèle les mystères et donne la grâce de la foi est le même qui a mis la raison dans l'homme, et qu'il est impossible que Dieu se contredise lui-même, ou que le vrai soit jamais contraire au vrai. » Sess. III, c. IV, Denzinger, n. 1797. Ici le mot « raison » doit signifier avant tout les premiers principes, les données les plus parfaitement évidentes de la raison. On dira peut-être que cette affirmation du concile est *théoriquement* vraie, mais qu'*en pratique* il peut y avoir entre la foi et la raison désaccord et conflit, apparent et imaginaire sans doute, mais néanmoins troublant et dangereux parce qu'il semble réel, et auquel il convient de se préparer par une forte résolution : qu'on peut être influencé par des autorités considérables qui disent à tort : « La science a démontré, » etc., ou bien accepter une prétendue démonstration, sans en remarquer le défaut. Nous répondons que tous ces accidents sont, en effet, pratiquement possibles, mais non pas quand il s'agit des premiers principes et autres vérités semblables, que chacun vérifie par soi-même et qui sont garantis par leur évidence immédiate ou presque immédiate, en dehors de toute démonstration. — *b*) Non seulement le rejet des premiers principes ne sera

jamais nécessaire à la persévérance dans la foi; mais s'il était fait d'une manière catégorique et non pas hypothétique, ou même si l'hypothèse d'un tel conflit était considérée comme possible, ce serait du scepticisme nuisible à la foi elle-même, puisque les raisons de croire et les motifs de crédibilité dont elle a besoin s'appuient objectivement sur ces premiers principes. Ces principes de la raison nous sont même nécessaires pour saisir le vrai sens d'un mystère, comme la Trinité. Voir Franzelin, *De Deo trino*, 3e édit., Rome, 1881, thes. xx, p. 329, 330. — *c*) Non seulement cette résolution de nier les premiers principes plutôt que la foi n'est pas prouvée nécessaire, mais pour tel ou tel sujet à qui on la proposerait même comme une hypothèse impossible, elle serait funeste, et ce serait tenter bien des fidèles contre la foi, que de leur demander au nom de la foi un acte qui leur paraîtrait rebutant et sans but. En théologie morale, on est d'accord qu'il suffit de demander au pénitent, en restant dans le vague et l'abstrait, qu'il soit prêt à tout souffrir, à tout sacrifier, plutôt que de retomber dans le péché mortel, qu'il soit résolu à le fuir plus que tout autre mal, et formules semblables; on admet que Dieu veut bien se contenter d'une aussi vague disposition, et qu'il serait dangereux d'en vouloir faire saisir au vif le contenu, d'entrer dans le détail : « Êtes-vous prêt à accepter la mort de votre enfant, telle torture épouvantable, etc., plutôt que d'offenser Dieu? » *Quamvis talis debeat esse contriti dispositio*, dit saint Thomas, *non tamen de his tentandus est. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 3, sol. 1a, ad 4um. C'est-à-dire, bien que le pénitent doive être disposé à tout souffrir plutôt que de pécher mortellement, par conséquent même ces douleurs s'il le fallait, il n'est pas à propos de lui présenter ces exemples concrets et qui surexcitent l'imagination : car ce serait peut-être le tenter et lui donner occasion de rétracter le ferme propos général qu'il avait, et qui suffisait. Voilà un acte religieux où il ne faut pas trop «réaliser», comme dit Newman, et où l'idée abstraite, trop dédaignée aujourd'hui de plusieurs dans la religion, rend beaucoup de services. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, a. 2, q. I, dans *Opera*, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 388, où il appelle cette manière d'interroger le pénitent *periculum et stultitia*; S. Alphonse, *Theol. moralis*, *De pœnitentia*, n. 433, dans *Opera*, Rome, 1909, t. III, p. 431. Or, notre cas de la foi, étant semblable à celui-là, doit recevoir la même solution. Et même *a fortiori* : car après tout, il n'est pas impossible qu'un pénitent soit réellement appelé par la providence à accepter tel sacrifice qui le fait frémir : tandis qu'il est absolument impossible que pour garder la foi on soit jamais mis en demeure de nier un premier principe de la raison, ou une vérité mathématique. La résolution *obligatoire* de rejeter *tout ce qui peut être en conflit* avec la révélation ne s'étend donc point à des conflits chimériques, et nous pouvons conclure avec Scheeben : « La fermeté souveraine de la certitude de foi *n'exige pas* qu'on tienne toute autre certitude pour chancelante, qu'il faille la révoquer en doute, ou être prêt à sacrifier à la foi la certitude rationnelle la plus évidente. » *Dogmatique*, § 46, trad. franç., 1877, t. I, p. 542.

2e *opinion.* — Non seulement elle nie que les fidèles soient *obligés* à cette résolution particulière et concrète, mais elle la *condamne* comme *absurde* dans tous les cas et sous quelque forme, même hypothétique, qu'elle puisse prendre. Ainsi Lugo ne dit pas seulement « qu'une telle préférence n'est pas exigée des fidèles, » mais il ajoute : « Ce serait une disposition sotte et chimérique; » et il la compare à celle d'un dévot qui pousserait l'amour de Dieu jusqu'à être « disposé à haïr Dieu, si par impossible cela lui faisait plaisir. » *Disputat. scholasticæ*, Paris, 1891, t. I, *De fide*, disp. VII, n. 53, p. 357, 358. Il est suivi par ses disciples, qui appellent cette résolution, même sous forme hypothétique, « un acte imprudent, » Haunold, *Theol. speculativa*, Ingolstadt, 1670, l. III, n. 282, p. 386, une disposition qui n'est «ni nécessaire *ni utile*. » Kilber, *De fide*, n. 205, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 576, 577.

Critique. — Cette opinion, en tant qu'elle réfute la première, est parfaitement fondée. Mais, à sa réfutation elle ajoute une exagération. — *a*) D'abord, la comparaison de Lugo ne semble pas juste. Le dévot qui, pour mieux aimer Dieu, se dirait prêt à le haïr si par impossible cela lui plaisait, ferait un acte absurde, mais pourquoi? Parce que, la disposition à la haine détruisant directement l'amour, on aurait alors un acte d'amour qui, à force de raffinement, se détruirait lui-même, et l'homme en serait conscient. On ne voit pas, dans notre cas, que la tendance énergique à sacrifier à la foi jusqu'à l'évidence la plus irrésistible, si par impossible il y avait conflit, se détruise directement elle-même, et que l'homme doive être conscient d'une telle destruction quand il fait cet acte. — *b*) Saint Augustin ne craint pas d'exprimer une semblable disposition d'âme, quand, parlant de la certitude souveraine qu'il a des vérités de la foi, il dit qu'il douterait plutôt de sa propre existence : *Facilius dubitarem vivere me. Confess.*, l. VII, c. x, *P. L.*, t. XXXII, col. 742. Lugo tâche d'expliquer ce texte et de le concilier avec son opinion; mais son exégèse plus subtile que naturelle est bien réfutée par Ripalda. *De fide*, disp. XI, n. 64, dans *Opera*, Paris, 1873, t. VII, p. 214. Saint Paul lui-même, pour réagir contre l'inconstance des Galates, les invite à une telle disposition d'âme que, si un ange du ciel venait leur prêcher le contraire de la foi reçue de l'apôtre, ils voudraient rejeter sa doctrine et l'anathématiser, I, 8. « Ce n'est pas, observe Vincent de Lérins, que les anges bienheureux qui sont dans le ciel puissent jamais errer ou pécher; mais l'apôtre veut dire : « *En supposant même que l'impossible arrive*, anathème à quiconque essaierait de changer la foi transmise et reçue. » *Commonitorium*, I, c. VIII, *P. L.*, t. L, col. 649. — *c*) Ces vœux conditionnels qui partent d'une hypothèse chimérique n'ont rien en eux-mêmes d'absurde ni d'imprudent, et, comme le remarque Ripalda, « ils servent même aux théologiens pour expliquer la force et l'efficacité des actes de la volonté. C'est ainsi que nous exprimons l'efficacité de la contrition par ce vœu conditionnel, tombant en réalité sur un objet impossible, d'effacer un passé mauvais, de faire qu'il n'ait pas existé, de faire que le passé ne soit pas le passé. » *Loc. cit.*, n. 66. Et ce n'est pas là une subtilité d'école, puisque la nature même pousse tous les hommes à concevoir et à exprimer ainsi leur repentir : « Je voudrais ne l'avoir pas fait. Oh ! si c'était à refaire ! » Hypothèse chimérique : vous ne pouvez ni retourner en arrière pour recommencer dans le même cadre de circonstances le choix malheureux que vous déplorez à présent, ni arracher ce feuillet de l'histoire de votre vie : la faute d'un instant restera éternellement vraie. Et pourtant cet acte de repentir, qui tend vainement à anéantir le passé, est très utile dans l'ordre surnaturel pour purifier l'âme des conséquences de ce passé et de ce qu'on appelle l' « état de péché, le péché habituel; » et c'est un acte sage et raisonnable, comme l'explique saint Thomas : *Voluntas conditionata... esse potest de impossibilibus : qua etiam sapiens vellet quod impossibile est, si possibile foret. In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 1, sol. 1a, ad 3um. — *d*) Enfin, à cet acte, qui exprime sous forme hypothétique un souverain attachement à la foi, on ne peut reprocher une tendance au fidéisme, au scepticisme qui doute de l'évidence même. « Ce qui ne devrait se faire que dans une hypothèse impos-

sible, dit Mayr, n'est pas de nature à fonder un doute réel. » Et il ajoute cette comparaison : « On ne pourrait pas accuser un père de vouloir la mort de son fils aîné, s'il disait : Supposé que je dusse perdre un de mes fils, j'aimerais mieux perdre l'aîné que le cadet. » *Theol. scholastica,* Ingolstadt, 1732, t. I, *De fide,* n. 664, p. 188. A plus forte raison, ce n'est pas vouloir douter réellement de l'évidence, que de dire : Si *par impossible* il naissait un conflit entre une vérité immédiatement évidente et la vérité révélée, j'aimerais mieux nier la première que la seconde. Concluons que nous ne pouvons empêcher ceux qui le veulent d'exprimer ainsi l'ardent amour de préférence qu'ils ont pour la parole de Dieu et la foi, ni mépriser leur acte comme absurde. Leur amour de préférence acquiert ainsi un plus haut degré de perfection accidentelle. Oxea, *Tract. De spe et caritate,* Saragosse, 1662, p. 216, 217.

3e opinion, moyenne et préférable. Elle *nie l'obligation* d'envisager cette hypothèse impossible, et reconnaît même que *souvent la prudence interdit* de l'envisager. Mais elle reconnaît que cette forme hardie de la résolution de préférer la foi *n'a rien d'absurde,* que par elle de grands saints ont exprimé leur souverain attachement à la parole de Dieu, et qu'elle a son *utilité en certains cas.* La preuve de cette opinion a été donnée en critiquant les deux autres.

4. *Quelles formes cette résolution prend-elle parmi les fidèles?* — A cette occasion, nous parlerons de la « foi implicite », et de la « foi du charbonnier ».

a) *Diverses formes de cette « résolution de préférence ».* — En pratique, elle peut s'exprimer de bien des manières, que l'on rencontre chez les fidèles, par exemple : « Je veux résister à toutes les tentations contre la foi. » Ou bien, comme disent les catholiques quand ils craignent de proférer ou d'écrire quelque chose de contraire à la révélation, dont l'Église est la gardienne et l'interprète autorisé : « Je suis prêt à me soumettre au jugement de l'Église. » C'est en effet à l'Église de décider ce qui contredit ou ne contredit pas le donné révélé, et ce que l'on peut avancer sans danger de le contredire *tuto.* Être prêt d'avance à accepter toujours ce jugement de l'Église sur les doctrines, c'est pratiquement être disposé à préférer toujours la révélation à ce qui peut la contredire.

A cela revient aussi la formule générale qu'emploient si souvent les fidèles dans leurs actes de foi : « Mon Dieu, je crois *tout* ce que vous avez révélé » ou bien — formule qui comprend la précédente, puisque l'Église est chargée de nous enseigner la révélation divine — : « Je crois tout ce que votre Église nous enseigne. » Analysons cet acte. Y a-t-il là quelque chose d'*intellectuel*? Oui, au moins indirectement : cet acte suppose comme certain que Dieu a fait une révélation, ou même encore qu'il a fondé une Église et lui a donné mission de nous proposer cette révélation, pour que nous puissions l'avoir dans son intégrité. Ces faits généraux, voilà l'objet que l'on atteint par l'intelligence, indirectement. Mais d'autre part, en disant : « Je croit *tout* ce que vous avez révélé, *tout* ce que votre Église enseigne, » on cherche à entrer en relation avec *toutes* les vérités qui forment le contenu de la révélation divine, sans rien retrancher, sans rien excepter. Cette relation-là ne peut pas être une relation de *connaissance* : un fidèle ne connaît pas, ne peut pas connaître *tout* ce qui est proposé par l'Église, ni surtout *tout* ce qui est révélé dans les Livres saints; et quand il l'aurait connu, il ne peut avoir tout cela présent à l'esprit dans cet acte rapide; de plus, cet acte peut être fait par un enfant que l'on commence à instruire de la foi, qui ignore encore une partie des vérités que l'Église oblige tous les fidèles à connaître et à croire explicitement. Reste donc qu'il y ait là une relation de *volonté,* de *désir* : « Je veux croire tout le contenu de cette révélation, je désirerais le croire explicitement si c'était possible, et de mon côté je ne mettrais aucun obstacle par la mauvaise volonté. » C'est ce que saint Thomas appelle *credere implicite, vel in præparatione animi, inquantum paratus est credere quidquid divina Scriptura continet. Sum. theol.,* IIa IIæ, q. II, a. 5. Je suis prêt à croire, en particulier, tout ce que l'Église dans la suite pourra proposer aux fidèles, prêt à accueillir le dogme, prêt à rejeter ce qui lui est contraire. C'est donc encore une manière d'exprimer la résolution générale dont nous parlons. Et si ce n'est pas « croire » les dogmes au sens propre du mot, c'est « vouloir les croire ».

b) *La foi implicite.* — C'est l'acte dont nous venons de parler; et l'analyse que nous en avons faite nous permet de répondre aux objections dont Calvin a voulu l'accabler. « Ils (les théologiens catholiques) ont bâti une fantaisie de foi, qu'ils appellent implicite, ou enveloppée... Cette fantaisie non seulement ensevelit la vraie foi, mais la détruit du tout. Est-ce là croire, de ne rien entendre moyennant qu'on soumette son sens à l'Église? Certes, la foi ne gît point en ignorance, mais en connaissance... C'est par cette connaissance et non point en soumettant notre esprit aux choses inconnues que nous obtenons entrée au royaume céleste. » *Institut. chrétienne,* l. III, c. II, n. 2, dans le *Corpus reformatorum, Calvini opera,* Brunswick, 1866, t. IV, col. 11. Et plus loin : « Ils déterminent que ceux qui s'abstiennent (*al.* s'abrutissent) en ne sachant rien, et même se flattent en leur bêtise, croient dûment et comme il est requis, moyennant qu'ils s'accordent à l'autorité et jugement de l'Église sans rien savoir; comme si l'Écriture n'enseignait point partout que l'intelligence est conjointe avec la foi. » *Loc. cit.,* n. 3, col. 12. — *Réponse.* — *a.* Calvin calomnie nos théologiens. Ils n'ont jamais dit qu' « en ne sachant rien » on croit « comme il est requis. » Au contraire, ils ont affirmé, et tous nos manuels de théologie morale leur font écho, que les plus ignorants des fidèles ont le précepte rigoureux de croire « explicitement » et donc de *connaître* un certain nombre de vérités révélées, spéculatives ou pratiques, le symbole, le Décalogue, etc. Personne ne peut se contenter de la « foi implicite », mais doit y ajouter d'autres actes de foi, explicites ceux-là et où l'on attache aux formules un sens déterminé. De là les catéchismes, et la peine que se donnent ceux qui les font pour mettre les principales vérités de la foi à la portée des enfants et des simples. — *b.* La foi *implicite* elle-même, nous l'avons montré, n'est pas sans aucun élément de *connaissance* : elle rappelle d'une manière générale une vérité essentielle à la foi comme les premiers principes le sont à la raison, c'est-à-dire que Dieu nous a fait une révélation; elle y joint une autre vérité importante, c'est que cette révélation nous est enseignée par l'Église ayant mission pour cela. — *c.* Mais surtout il y a dans cet acte de foi implicite l'expression de la *volonté* de croire, et de la *seule bonne* volonté de croire, celle qui s'étend à *tout* ce que Dieu a révélé, sans rien excepter, préférant ainsi l'intégrité du témoignage divin à tout ce qui pourrait le mutiler, c'est-à-dire le contredire en un point quelconque. La foi demande essentiellement la bonne volonté; aussi l'importance de cette volonté docile, de cette pieuse affection envers la révélation divine est si manifeste qu'un peu plus loin Calvin lui-même est obligé de l'avouer : « Nous pouvons appeler foi (l'édition latine dit *fidem implicitam*) ce qui, à proprement parler, n'est qu'une préparation à icelle. Les évangélistes récitent que plusieurs ont *cru,* lesquels seulement ont été ravis par les miracles de Jésus-Christ, pour l'avoir en admiration, sans passer plus outre que de le tenir pour le rédempteur qui avait été promis; combien qu'ils n'eussent connu la doctrine de

l'Évangile que bien peu, et quasi rien... Il appert de ces témoignages (de l'Évangile) que ceux mêmes qui ne sont point encore abreuvés des premiers éléments, moyennant qu'ils soient enclins et duits à obéir à Dieu, sont nommés fidèles, non pas proprement, mais d'autant que Dieu par sa libéralité fait cet honneur à leur affection. » *Loc. cit.*, n. 5, col. 13, 14. Ils sont « enclins » à recevoir tous les éléments de la révélation, toute la « doctrine de l'Évangile. » Cette « affection » n'est pas encore la foi, mais c'est « une préparation » nécessaire à la foi. Du reste, s'ils croient que Jésus est « le rédempteur promis, » n'est-ce pas déjà un article de foi? Et la « foi implicite » n'est-elle pas, par ce côté-là, explicite sinon complète, et acte de foi au sens propre? Somme toute, Calvin nous accorde ici l'essentiel de ce que nous demandons pour la foi implicite. Comme s'il s'apercevait qu'il a beaucoup accordé : « Au reste, ajoute-t-il aussitôt, une telle docilité avec désir d'apprendre est bien diverse de cette lourde ignorance, en laquelle croupissent et sont endormis ceux qui se contentent de leur foi implicite, telle que les papistes imaginent; ceux qui, de propos délibéré appètent de ne rien savoir. » *Loc. cit.* Mauvaise querelle : les papistes enseignent au contraire qu'il faut venir au catéchisme, connaître sa religion en détail, et même entretenir ensuite et perfectionner ce que l'on en sait, dans la mesure du possible; le tout sous peine de négligence grave. Sur la foi implicite, voir Didiot, *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892, p. 637-641; Bainvel, art. *Foi*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1911, col. 42-44.

c) *Les protestants modernes et la foi implicite.* — Certains protestants semblent avoir voulu se contenter de la foi implicite, d'après ce passage d'un protestant conservateur, Hodge, qui les réfute : « On a prétendu que croire simplement que la Bible est la parole de Dieu, c'est croire tout ce que la Bible enseigne, au sens propre du mot *croire*, lors même qu'on ignore beaucoup de ses enseignements. Mais ce n'est pas exact. L'homme qui croit ainsi à la Bible est *prêt à croire* sur son autorité tout ce qu'elle déclare vrai : mais, à proprement parler, il ne *croit* de son contenu que ce qu'il connaît... Cette disposition à croire tout ce que la Bible enseigne, dès que nous saurons qu'elle l'enseigne, peut s'appeler une foi *implicite*, mais ce n'est pas une foi réelle. Elle n'en a ni les traits caractéristiques ni le pouvoir. » *Systematic theology*, Londres, 1874, t. III, c. XVI, p. 85. Ces idées sont justes. Mais il fallait bien terminer par le couplet obligé contre nous; aussi l'auteur ajoute-t-il, dans la meilleure manière de Calvin, qu'au dire de l'Église de Rome, « un homme qui n'a aucune idée de ce que signifie le mot sacrement » a suffisamment la foi pourvu qu'il croie qu'il y a sept sacrements; que « la vraie foi est regardée comme compatible avec une ignorance absolue; qu'un homme peut être un vrai chrétien, s'il se soumet à l'Église, bien que, dans ses convictions intérieures, il soit un panthéiste ou un païen. » A cette apothéose de l'ignorance religieuse Hodge attribue des pratiques de l'Église ayant une tout autre origine : la Bible qui n'est pas mise entre les mains de tout le monde; la liturgie en latin; le symbolisme des cérémonies; la « réserve » des prédicateurs. « C'est assez de frapper l'imagination... La vérité doit être cachée (par le prédicateur). On montre une croix au peuple, mais il n'est pas nécessaire de lui enseigner la doctrine du sacrifice pour le péché... On convertit les païens non par la vérité, non par un cours d'instructions, mais par le baptême. On les fait chrétiens par milliers... en n'exigeant que la simple soumission à l'Église et à ses rites. De là vient que les missions catholiques, bien que continuées parfois plus de cent ans, n'ont pas d'emprise sur les peuples, mais presque toujours disparaissent dès qu'on empêche l'arrivée des prédicateurs étrangers. » *Loc. cit.*, p. 86-88. Voilà un tableau fidèle de la doctrine et de la pratique de l'Église! L'auteur a oublié de nous dire si les enfants et la plupart des adultes, chez les protestants, connaissent beaucoup de vérités révélées et comprennent bien les formules du catéchisme protestant, ou les obscurités de leur bible; si, pour enfler la statistique des conversions, dans les missions protestantes, on ne porte pas comme « agrégés » des gens qui ont simplement accepté le don matériel d'une bible; si les nègres baptisés par les ministres sont de grands clercs; si les missions protestantes où les indigènes sont persécutés et ne reçoivent pas de secours du dehors, ne disparaissent pas, et un peu plus vite que les nôtres.

Que l'orthodoxisme protestant se fasse, contre les catholiques, le champion de l'intellectualisme dans la foi, cela se comprend encore. Mais que des protestants anti-intellectualistes continuent les mêmes attaques, c'est plus piquant. Il faut vraiment que le protestantisme soit tenace dans ses préjugés et dans ses vieilles traditions de polémique, pour que l'on voie de nos jours jusqu'à des protestants libéraux et « symbolo-fidéistes » nous reprocher cette malheureuse « foi implicite » des simples, comme ne donnant pas assez à la connaissance des dogmes et à la foi en tant qu'intellectuelle. Voici comment Aug. Sabatier présente au public notre notion de la foi et du dogme : « La foi catholique, par la force même des choses, tend à devenir une *foi implicite*. Sans aucun doute, on demande aux fidèles d'apprendre les principales doctrines de la religion, c'est-à-dire de mettre quelque chose sous l'autorité à laquelle ils se soumettent sans condition ni réserve; mais la foi implicite a toujours la vertu de suppléer ce qui manque à la foi expresse et pleine. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, p. 283. C'est le contraire de la vérité : d'après les théologiens catholiques, la foi implicite *n'a pas la vertu de suppléer* la croyance distincte des vérités principales, dont la connaissance et la foi explicite sont nécessaires de nécessité de précepte ou de nécessité de moyen. Par exemple, d'après une déclaration d'Innocent XI, on n'a pas le droit de regarder quelqu'un comme capable de recevoir l'absolution, quelque grande que soit son ignorance des mystères de la foi, et dans le cas même où, par sa négligence, même coupable, il irait jusqu'à ignorer les mystères de la trinité et de l'incarnation. 64e proposition condamnée, Denzinger, n. 1214. Mais revenons à Sabatier : « On a donc, conclut-il, justement nommé la foi catholique, en ce qui regarde la doctrine, un blanc-seing donné par le fidèle à la hiérarchie. Ce que je dois croire, je l'ignore par moi-même; mais mon curé, mon évêque et le pape le savent pour moi. Cela suffit. Malheureusement, le caractère d'un blanc-seing, c'est d'être une page blanche. Cette manière de croire ressemble dès lors beaucoup à l'*absence* même d'une foi personnelle. C'est une façon de proclamer que le fond de la doctrine est indifférent à la vie religieuse. » *Loc. cit.* Le beau zèle pour la *doctrine!* Sabatier, au lieu d'attaquer les catholiques, aurait pu faire ici son *mea culpa*, lui qui a écrit : « Qu'est-ce que la foi? Est-ce une adhésion intellectuelle à des dogmes?... Non. » Voir col. 61; cf. col. 77. Il aurait pu aussi retourner son zèle contre son ami Ménégoz, qui établit comme principe fondamental « le salut par la foi (entendez, le don du cœur à Dieu, sans savoir ce qu'on entend par le mot *Dieu*) *indépendamment des croyances.* » Voir col. 171. Voilà certes « des pages blanches! » Voilà qui est proclamer que « le fond de la doctrine est indifférent à la vie religieuse! » Et une foi aussi « implicite », ce n'est pas seulement aux esprits les plus lents et les plus bornés qu'on la permet, on la vante aux plus perspicaces.

Les protestants, en combattant la foi implicite des catholiques « à tout ce que l'Église enseigne, » n'oublient pas d'y mêler un peu confusément des attaques contre le rôle de l'Église et notre règle de foi. Nous y avons déjà répondu, col. 152 sq., 160 sq. Le procédé de polémique qui consiste à embrouiller les questions ne favorise pas la recherche de la vérité. La question spéciale de la « foi implicite », roulant sur la connaissance ou l'ignorance des principales vérités révélées, n'est pas liée par elle-même au concept de l'Église : on pourrait aussi bien avoir la « foi implicite », en ignorant le donné révélé et en disant : « Je crois tout ce que la Bible enseigne. » Voilà pourquoi nous traitons à part la question de la foi implicite, et celle de la règle de foi.

Un protestant libéral, le D[r] Georges Hoffmann, *privatdocent* et pasteur à Breslau, a fait une collection de textes, depuis les anciens Pères jusqu'à nos jours, se rapportant plus ou moins à la foi implicite et, on pourrait dire aussi, à l'histoire de l'enseignement catéchistique dans l'Église, à la question du minimum de connaissance religieuse exigé des plus ignorants aux diverses époques de l'histoire de l'Église, et chez les protestants. *Die Lehre von der Fides implicita*, 3 vol., Leipzig, 1903-1909. Quelques-uns de ces documents font voir qu'à certaines périodes du moyen âge, l'ignorance religieuse était grande parmi les laïques, et que la difficulté de la combattre était pour plusieurs un prétexte à interpréter trop largement le précepte de la foi implicite. Si l'Église a toléré cet abus par impossibilité d'y porter un prompt remède, elle ne l'a pas consacré. Elle ne le consacre nullement au concile œcuménique de Latran sous Innocent III, quoi qu'en pense M. Hoffmann, t. I, p. 63 sq. Après avoir condamné comme une hérésie la *doctrine* de l'abbé Joachim sur la Trinité : *Si quis igitur sententiam vel doctrinam præfati Joachim in hac parte defendere vel approbare præsumpserit, tanquam hæreticus ab omnibus confutetur*, le concile n'applique pas la qualification d' « hérétique » à la *personne* même de l'abbé, et ne veut pas qu'on porte préjudice au monastère très régulier qu'il a fondé, surtout parce qu'il s'est soumis au jugement de l'Église : *maxime, cum ipse Joachim omnia scripta sua nobis assignari mandaverit, apostolicæ sedis judicio approbanda seu etiam corrigenda, dictans epistolam, quam propria manu subscripsit, in qua firmiter confitetur, se illam fidem tenere, quam romana tenet Ecclesia*, etc. Denzinger, n. 433 (358). Oui, lors même que quelqu'un s'est trompé dans l'explication subtile d'un mystère de la foi, sa soumission au jugement de l'Église l'empêche d'être qualifié personnellement d' « hérétique » et traité comme coupable du péché d'hérésie, parce qu'il est de bonne foi et que la controverse n'a pas été tranchée encore, parce qu'on n'est pas hérétique, au point de vue canonique, sans cette obstination, *contumacia*, qui est une disposition d'âme absolument opposée à celle du pauvre abbé Joachim. Mais voilà encore une question qu'il ne faudrait pas embrouiller avec celle du minimum exigé des simples. De ce principe que la soumission d'un savant, sur un point difficile, à la décision de l'Église lui évite en cas d'erreur la qualification d'hérétique, il ne s'ensuit pas qu'une soumission semblable, *sans aucune foi explicite*, suffise à un ignorant pour accomplir le précepte de la foi. A qui pose le principe, on ne peut donc imputer cette absurde conséquence. Quant à la « décision du pape Innocent IV, » citée par M. Hoffmann, t. I, p. 73 sq., ce n'est qu'un passage d'un livre fait avant son élévation au pontificat, travail de canoniste qui ne fait pas loi. La dignité papale, plus tard reçue, n'a pu conférer, je ne dis pas seulement l'infaillibilité, mais une valeur officielle quelconque à cette élucubration antérieure; peu importe donc qu'il y ait fait des concessions trop grandes à l'ignorance du peuple et du bas clergé, concessions que le malheur des temps faisait accepter à certains canonistes comme pratiquement inévitables, mais que l'autorité doctrinale de l'Église n'a jamais sanctionnées. M. Hoffmann aurait tort surtout de chercher dans ces abus un point d'appui pour l'antidogmatisme et la « foi sans croyances » du protestantisme libéral.

d) La foi du charbonnier. — Cette locution, encore en usage de nos jours pour exprimer en général « la foi des simples » ou parfois plus spécialement « la foi implicite », a eu primitivement un sens un peu différent. Elle dérive d'un récit que l'on rencontre presque en même temps sous la plume de Luther en 1533, *Avertissement aux gens de Francfort*, et sous celle d'un théologien catholique, Albert Pighius, dans un ouvrage imprimé pour la première fois en 1538, où il dit l'avoir entendu dans son enfance. Nous citerons ce second récit comme plus détaillé, et se rapportant, d'après Hoffmann lui-même, à une tradition plus ancienne. « Un savant professeur de théologie rencontra un charbonnier; curieux de s'amuser de sa simplicité et d'en faire un sujet d'expérience, il l'interrogea sur ce qu'il croyait comme articles de foi. Notre homme commença par lui réciter les principaux articles sur Dieu, que souvent il avait entendus à l'église, et confiés à sa mémoire. » Remarquons donc en passant que la foi du charbonnier n'était pas purement implicite. « Comme le théologien continuait à l'interroger sur ce qu'il croyait en outre, il se contenta de répondre qu'il croyait ce que croyait l'Église, ne pouvant rien préciser d'ailleurs quand on poussait la question : Mais que croit l'Église sur telle ou telle matière? Il éludait ces interrogations par une sorte de cercle : L'Église croit ce que je crois; je crois ce que croit l'Église. » Qui ne voit là une simple fin de non-recevoir, une façon de se débarrasser de questions que l'on considère comme importunes et peut-être comme dangereuses et déplacées, une manière de faire sentir au savant qu'il n'avait pas le droit de les poser, ni d'abuser de sa science pour troubler une âme simple? Mais reprenons le récit de Pighius : « Il arriva ensuite que ce théologien, malade et en danger de mort, fut gravement tenté contre la foi par les suggestions insidieuses de Satan; et il ne put s'en tirer que par le souvenir de la foi simple et assurée du charbonnier. Dans cette tempête, il dut s'y réfugier comme en un port; on l'entendait crier : Comme le charbonnier! Surprise des assistants : on le crut en délire. Il guérit, et on lui demanda quelle idée il avait eue de crier ainsi. Il leur dit son histoire..., remerciant la divine miséricorde de cette rencontre avec un pauvre homme dont l'exemple l'avait tiré d'un grand péril... Ces suggestions du démon triompheraient de la faiblesse humaine, si l'on acceptait de les écouter, si, les yeux et les oreilles fermés, on ne se cachait pas dans la foi de l'Église, comme en un asile très sûr. » *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, Cologne, 1551, l. I, c. v, fol. 26, 27. En somme, par ce récit, historique ou légendaire, on a voulu montrer la conduite à tenir quand notre foi est troublée par un plus habile que nous, homme ou démon : la consigne est de ne pas discuter alors avec lui, ce qui serait un danger pour un homme troublé, obsédé, surtout dans l'épuisement de la maladie. Voir col. 327. Il s'agit donc d'un cas très spécial; et le refus de discuter et de répondre dans ces conditions n'implique pas le moins du monde la recherche habituelle de l'ignorance, ni la suffisance de la foi implicite, dont ce charbonnier même ne se contentait pas. Et si cette ritournelle bizarre : « Je crois ce que croit l'Église, et l'Église croit ce que je crois » n'était pas un acte de foi, c'était au moins un bon moyen d'échapper au trouble et à la tentation. Aussi Luther aurait-il pu

l'apprécier plus équitablement qu'il ne l'a fait, peut-être même en profiter, lui qui combattait tant avec le diable. Voir ses paroles, avec d'autres renseignements dans Bainvel, *loc. cit.*, col. 42. Sur la foi du charbonnier, voir Hoffmann, *Fides implicita*, t. I, p. 212-220; t. III, p. 44-63.

IX. Rapports de la foi et de la science chez le savant qui est un croyant. — Ce problème a été beaucoup agité au XIXe siècle, et souvent mal résolu. Pour diminuer la longueur de cet article, nous renvoyons à plus tard la question dans toute son ampleur avec les documents ecclésiastiques qui la concernent, et la critique des divers systèmes. Voir Science. On peut consulter, entre autres études sur la question : Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 234-281; Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, 1891, p. 275-318; et plus récemment Bainvel, art. *Foi*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1911, col. 84-93, avec ses utiles indications bibliographiques. Nous nous bornerons ici à répondre le plus complètement possible à une objection courante et sans cesse renouvelée, qui se rattache d'ailleurs à la méthode d'Hermès et à la résolution de préférence précédemment traitées.

Objection des « idées préconçues ». — Si tout catholique doit croire fermement les dogmes de son Église, dont plusieurs peuvent s'opposer à des philosophies en vogue, à des thèses historiques qui tendent à prévaloir, à de grands courants de la pensée moderne; s'il doit être prêt à persévérer dans cette foi jusqu'à la mort, et conséquemment à rejeter tout ce qui se trouve contredire les données de la révélation telles que l'Église les propose, il abordera les sciences, la philosophie, l'histoire, etc., avec des idées préconçues, ce qui enlèvera toute valeur à ses recherches et à ses conclusions. Il faut donc, ou bien condamner l'attachement définitif à un *credo*, les dogmes absolus et immuables, et s'en affranchir comme l'ont fait les protestants libéraux, et à leur exemple les modernistes, ou bien faire perdre toute valeur à la science des catholiques. Cette objection est très fréquente aujourd'hui dans les milieux libéraux, surtout en Allemagne. Voir Bainvel, *loc. cit.*, col. 86. C'est sous l'impression déjà très vive de cette objection que Hermès imaginait sa méthode, et qu'en vue de faire de bonne besogne philosophique et théologique, il faisait table rase de toute idée précédemment acquise. Voir col. 282. C'est sous l'impression de la même objection que certains esprits, bien peu sensibles au besoin d'unité dans une seule et même intelligence, ont recouru au bizarre système de la « cloison étanche » entre leur science et leur foi, du « maître Jacques », qui, tantôt savant sans tenir compte de sa foi, tantôt croyant sans tenir compte de sa science, contredit comme savant ce qu'il affirme comme croyant. Voir la note 22 des théologiens du concile du Vatican, dans la *Collectio lacensis*, t. VII, col. 536. L'objection des idées préconçues embarrasse encore aujourd'hui (bien à tort!) plus d'un catholique : elle mérite donc qu'on y réponde avec soin.

Réponse. — Nous montrerons : 1° que ceux mêmes qui nous font cette objection, et qui s'honorent, eux, de suivre le drapeau de la « critique indépendante » en histoire, en exégèse, en philosophie, etc., ont aussi des idées préconçues, dont dépend leur critique, et qu'ils ont donc mauvaise grâce de faire aux catholiques un reproche qui retombe sur eux-mêmes; 2° que les idées préconçues, si d'ailleurs on suit en général les méthodes scientifiques, ne détruisent pas la valeur d'un travail; 3° que le travail scientifique exige même à sa base certaines idées préconçues; 4° que les vérités révélées sont des idées préconçues de la plus haute valeur, qui, au lieu de nuire au travail scientifique, doivent lui rendre de signalés services.

1° *Ceux qui nous font cette objection ont eux-mêmes des idées préconçues.* — Ou ce sont des protestants, ou des modernistes, ou des rationalistes non croyants. — 1. *Les protestants.* — Sont-ils « orthodoxes », tenant aux dogmes, du moins à quelques-uns, admettant que cette croyance doit être ferme et immuable, et anathématisant avec saint Paul quiconque viendrait l'ébranler? Ceux-là ont évidemment des idées préconçues du même genre que celles des catholiques. Sont-ils de l'espèce « libérale » et antidogmatique? Renan leur disait que, si les catholiques sont l'oiseau en cage, les protestants libéraux sont l'oiseau avec un fil à la patte, plus libre en apparence qu'en réalité. Car ils veulent encore pouvoir se dire chrétiens, ils veulent garder un lien de fidélité qui les rattache au Christ plutôt qu'à tout autre qui viendrait fonder à sa place une religion nouvelle; alors, avec Auguste Sabatier par exemple, « *ils affirment, sans le moindre doute*, que le christianisme est la religion idéale et parfaite, la religion définitive de l'humanité. » *Esquisse...*, p. 177. Nous catholiques, nous n'avons pas de peine à l'affirmer sans le moindre doute, et raisonnablement, nous qui savons par la révélation surnaturelle, bien prouvée d'ailleurs, qu'il n'y aura plus jusqu'à la fin des temps d'autre religion révélée, que le Verbe incarné et rédempteur est le point culminant de l'humanité. Mais eux, qui rejettent la révélation surnaturelle et ses preuves, eux qui ne voient en Jésus qu'un homme plus pieux qu'un autre et d'une conscience plus unie à Dieu, ayant eu d'ailleurs, selon eux, de nombreuses erreurs, comme de croire aux miracles, aux anges et aux démons, à son second avènement ou « parousie », à l'enfer et à la résurrection des morts, aux conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté, etc., sur quoi peuvent-ils baser leur affirmation péremptoire, que sa religion est la religion « idéale, parfaite et définitive de l'humanité. » Un homme ne peut-il être dépassé par un autre homme, qui, grâce à des qualités d'esprit et de cœur encore plus exceptionnelles, grâce au progrès des idées et de l'éducation (ces libéraux sont pour le progrès en tout) arrive à fonder une religion plus parfaite et plus adaptée aux temps nouveaux? Leur affirmation, ils la basent, disent-ils, sur leur expérience religieuse : « Ils sentent que leur besoin religieux est entièrement satisfait, que (par le contact avec l'expérience religieuse de Jésus) Dieu est entré avec eux et qu'ils sont entrés avec lui en une relation si intime et si heureuse, qu'au-dessus d'elle et au delà, en fait de religion pratique, non seulement ils n'imaginent rien, mais encore ils ne désirent rien. » *Loc. cit.*, p. 176. Fort bien; mais l'expérience ne porte que sur le *présent*. Qui donc leur dit, à eux qui ne reconnaissent pas de dogme absolu, que dans l'*avenir* un autre homme ne viendra pas, et une autre religion, qui satisfera mieux la conscience religieuse de l'humanité? C'est l'objection de Strauss : « L'idée ne verse pas toute sa richesse dans un seul individu. L'absolu ne tombe pas dans l'histoire. Il est contre toutes les analogies, que la plénitude de la perfection se rencontre au début d'une évolution quelconque; ceux qui la mettent à l'origine du christianisme sont victimes de la même illusion que les anciens, qui plaçaient l'âge d'or au début de l'histoire humaine. » L'objection est insoluble en dehors du surnaturel. Que répond Sabatier à Strauss? « Il importe, dit-il, de faire ici une distinction essentielle. Il faut distinguer entre la quantité et la qualité, ou mieux, l'intensité de l'être... C'est le propre de tout ce qui se compte ou se mesure (la quantité), de ne pouvoir être conçu, sans qu'aussitôt l'esprit conçoive quelque chose de plus grand. » *Loc. cit.*, p. 181. Mais pour « la qualité ou l'intensité, » n'est-ce pas la

même chose qui arrive? Une *qualité* humaine et finie ne peut-elle pas croître? Ne peut-on la concevoir plus grande? Vous ne gagnez donc rien, en vous retranchant dans la « qualité » de l'expérience religieuse de Jésus : vous ne prouvez pas que cette qualité ne puisse être dépassée. Le *distinguo* de Sabatier n'est donc pas une réponse sérieuse à l'objection de Strauss, qui reste insoluble pour les protestants libéraux. S'ils continuent à ne pas tenir compte de cette objection, s'ils « feignent de ne pas l'entendre, » comme dit Sabatier lui-même, p. 180, c'est qu'alors, démentant leur antidogmatisme, ils partent, eux aussi, d'une idée préconçue et même d'un dogme absolu, pour rejeter tout ce qui contredit ce dogme, et le rejeter même sans aucune solution directe et satisfaisante d'une difficulté pour eux insoluble.

Mais une autre classe d'idées préconçues chez les protestants, soit orthodoxes, soit libéraux, ce sont leurs préjugés contre le catholicisme. Un anglican, le révérend Headlam, cite lui-même comme exemple d'idées préconçues un article de l'*Encyclopédie britannique* sur l'histoire de l'Église, où il est écrit : « Personne n'attendra d'un catholique romain une histoire de l'Église vraiment scientifique. » Il ajoute avec une louable impartialité : « Si un catholique romain avait écrit : Personne n'attendra d'un protestant une histoire scientifique — il serait traité de fanatique, d'encroûté dans ses préjugés; et pourtant les deux assertions seraient exactement d'égale valeur. » M. Headlam montre ensuite qu'en histoire ecclésiastique bien des protestants se sont égarés grâce à des idées préconçues : « Combien de protestants ont attaqué l'authenticité des lettres de saint Ignace d'Antioche par préjugé contre l'épiscopat ! Les résultats définitifs de la critique leur ont donné tort. L'opposition aux revendications papales a fait mettre en doute le fait de la venue de saint Pierre à Rome : doute mal fondé, comme on le reconnaît aujourd'hui. Bunsen était un champion très militant du protestantisme; pourtant ses opinions sur Hippolyte étaient certainement moins scientifiques que celles de son adversaire catholique. Les conclusions de centaines de critiques qui aimaient à se réclamer de la science ont été prouvées fausses, et souvent absurdes, tandis que Dupin, Tillemont, Hefele et Duchesne sont au premier rang des historiens scientifiques. Il n'est pas nécessaire d'accepter les vues de ces écrivains en tout point... Ce que l'on soutient, c'est qu'ils ont autant de droit qu'aucun auteur d'histoire de l'Église à être appelés des historiens scientifiques... Le seul vrai sens de ce mot est celui d'une *méthode* scientifique. Ce n'est pas par les *conclusions* du livre, en les jugeant *a priori* comme scientifiques ou non, que l'on doit déterminer si l'historien mérite ce titre... Dans Harnack, un semblable préjugé (protestant) exerce souvent son influence, plus ou moins latente... » Conférence faite à l'université de Cambridge et reproduite dans l'*English historical review*, Londres, 1899, p. 27 sq.

2. *Les modernistes.* — M. Loisy distinguait deux exégèses. L'une, théologique, pastorale, ecclésiastique, devait recevoir les directions de la foi et de l'Église; l'autre, scientifique et historique, pour être digne de ce nom, devait éviter toute idée préconçue, et par suite ne devait pas être dirigée par les vérités de la foi ni par l'Église; c'était celle qu'il pratiquait. *Autour d'un petit livre*, 1903, p. 49 sq.; cf. l'avant-propos. Ses travaux sur l'Écriture, disait-il, n'étaient influencés par aucune théorie philosophique. « Le grief que vous faites aux *modernistes* d'asservir l'histoire et la critique à un système de philosophie préconçue, écrivait-il à Mgr Dadolle, a déjà été allégué contre Renan, et il n'était qu'à demi fondé, si même il l'était à demi. Contre les modernistes, il pourrait bien être radicalement faux... Les opinions philosophiques que j'ai émises dans mes petits livres n'ont pas influencé ma critique. » *Quelques lettres*, 1908, p. 198-200. Et toutefois, quinze jours auparavant, il avait écrit à un curé : « Ce n'est pas l'origine de tel dogme particulier qui est en cause maintenant (dans le mouvement moderniste), c'est la philosophie générale de la connaissance religieuse. » *Op. cit.*, p. 157. Voilà un aveu à retenir; et il est difficile de supposer que cette philosophie, en cause dans le modernisme, n'ait pas influencé la critique de M. Loisy, surtout dans ses derniers ouvrages d'exégèse, ni qu'il ait pu établir une cloison étanche entre ses opinions philosophiques et sa besogne d'historien et de critique des textes : ce serait un miracle aussi grand que ceux qu'il rejette.

3. *Les rationalistes incroyants.* — Le révérend Headlam, cité plus haut, observe que Renan part d'une idée préconçue, quand il part de ce principe, affirmé sans aucune preuve du reste, que l'essence même de la critique est la négation du surnaturel. Renan n'a donc pas le droit d'ajouter que le seul légitime usage du mot « rationaliste », c'est de désigner celui qui étudie la littérature juive ou chrétienne *sans aucun préjugé.* Il croit en être là, et ce n'est pas exact. *Loc. cit.* Le comble du préjugé, c'est bien de faire ce qu'il fait : non seulement de partir, dans sa critique, d'un prétendu principe tout à fait arbitraire, mais encore de vouloir l'imposer comme la condition même de toute critique et de toute science. « La condition même de la science, dit Renan, est de *croire* que tout est explicable naturellement... Tout calcul est une impertinence, s'il y a une force changeante qui peut modifier à son gré les lois de l'univers... Les sciences historiques ne diffèrent en rien, par la méthode, des sciences physiques et mathématiques : elles *supposent* qu'aucun agent surnaturel ne vient troubler la marche de l'humanité; que cette marche est la résultante immédiate de la liberté qui est dans l'homme et de la fatalité qui est dans la nature; qu'il n'y a pas d'être libre supérieur à l'homme, auquel on puisse attribuer une part appréciable dans la conduite morale non plus que dans la conduite matérielle de l'univers. De là cette *règle inflexible*, base de toute critique, qu'un événement donné pour miraculeux est nécessairement légendaire. » *Questions contemporaines*, 2e édit., Paris, 1868, *La chaire d'hébreu*, p. 223, 224. On trouvera chez les incroyants d'autres exemples d'idées préconçues. L'un partira d'un système philosophique très contestable; l'autre n'aura que de l'enthousiasme pour une époque de l'histoire (la Réforme, la Révolution, etc.), que de l'horreur pour une institution (l'Église, la société du moyen âge, etc.); ces sentiments outrés dicteront beaucoup des jugements de sa critique. Croit-on que le rationalisme suffise à enlever toute passion? Si l'amour du Christ et de l'Église a pu occasionner quelques exagérations sur le terrain de la critique et de l'histoire, ne voit-on pas combien plus en a causé la haine de l'Église et du Christ? Nous avons trop d'exemples quotidiens de cette haine fanatique et des esprits qu'elle a déformés, pour concéder que l'incroyance soit exempte de préjugés et qu'elle mette mieux que la foi sur le chemin du vrai. Nous voyons trop de campagnes entreprises ostensiblement au nom de la vérité pure et du progrès des sciences, mais en réalité dans un but sectaire, pour craindre la fameuse objection contre le catholique, toujours apologiste et ne cherchant pas la vérité pour elle-même. « Les savants catholiques, disait Mgr d'Hulst, en viennent à des timidités étranges que ne connaissent pas les incroyants. Est-ce qu'ils ont peur, ceux-là, de former des ligues dont la science fournit l'objet et dont l'impiété fournit l'inspiration? Est-ce

que... ils hésitent à former des sociétés spéciales, à réunir des congrès, à fonder des revues où l'on traite scientifiquement toute sorte de sujets avec une com-

d'un texte. Il ne faut pas d'ailleurs s'imaginer, avec plusieurs protestants, que les scolastiques se soient crus obligés de démontrer chacun des dogmes par la

eût imposé de
,auvaise besogne
léclaré, tous ou
euvent être dé-
ie; et le concile
ı point de notre
tendent pas dé-
ar l'Écriture, et
:r pour cela les
ien des dogmes
f si l'on ne tient
ı, et parfois uni-
points que nos
contre les pre-
Écriture toute
our ceux de nos
nt aux origines
ɔouvoir prouver
ɔire, c'est-à-dire
tant sur ce fait
· une certitude
:. Pour plusieurs
ıous suffit qu'ils
e titre que tout
hrétienne, c'est-
ɛs qui prouvent
· ceux qui prou-
it partie de son
cela de l'infailli-
s ne prétendons
fier directement
nous atteignons
de la conception
foi le professe,
ne le respecter,
ître impuissante
·its inspirés nous
·ur nous un nou-
ɔourra n'être pas
· par l'histoire. »
d'ouverture du
mes, professé à
ı *Revue pratique*
t. v, p. 311, 312.

ıe certaines idées
à l'histoire, ne
ıon du monde et
ıues, morales et
:, est-il capable
·prétera-t-il pas
différente, sui-
qu'il le regarde
drait-il pas de
incipe le mieux
ɔhilosophie, pour
s abstraites et
le sens commun,
sûre, s'impose à
ı sagesse qu'en-
à lui, s'il le fait,
philosophiques
tés banales, s'il
craient de tom-
nvent empêtrée
à force de rai-
ıe, comme Het-
tion antérieure.
s idées précon-
« Est-ce que ce

SOCIÉTÉ
D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE
DE LA FRANCE

La *Revue d'histoire de l'Église de France* a déjà quatre ans d'existence. L'intérêt croissant qui s'y attache, le désir souvent exprimé par nos abonnés d'établir entre eux des liens plus étroits, enfin le souci d'assurer son lendemain nous font un devoir de donner à cette entreprise une base plus étendue et plus solide par la constitution d'une *Société d'histoire ecclésiastique de la France.*

Cette Société se propose de rapprocher les personnes qui s'intéressent à l'histoire religieuse de la France, de leur procurer les moyens de se réunir, d'échanger leurs idées, de se renseigner sur l'objet propre de leurs études, et de promouvoir des travaux sérieux et impartiaux.

Ce projet est plus qu'une promesse. Un Comité composé d'historiens éminents s'est constitué pour aider à la formation de cette Société. Au nombre des premiers adhérents, appelés à former son Conseil d'administration, sont : Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut catholique de Paris ; — M. Boudinhon, directeur du « Canoniste contemporain » ; — M. le comte Boulay de La Meurthe ; — Mgr Bouquet, évêque de Chartres; — Mgr de Carsalade Du Pont, évêque de Perpignan ; — M. Chatelain, de l'Académie des Inscriptions; — M. Ulysse Chevalier, de l'Académie des Inscriptions ; — Mgr Duchesne, de l'Académie française et de l'Académie des Inscriptions ; — M. Fagniez, de l'Académie des Sciences morales ; — M. le comte de Franqueville, de l'Académie des Sciences morales ; — M. Goyau, agrégé de l'Université ; — M. Imbart de La Tour, de l'Académie des Sciences morales ; — M. Joly, de l'Académie des Sciences morales ; — M. Jordan, professeur d'histoire du Moyen âge à la Faculté des Lettres de Paris ; — M. Lacour-Gayet, de l'Académie des Sciences morales ; — M. de La Gorce, de

n'est pas là, après tout, la loi même de l'esprit humain? L'homme peut-il dépouiller sa conception générale des choses, chaque fois qu'il s'occupe d'un objet particulier? Ce serait dire que les pyrrhoniens sont seuls à pouvoir faire de la science. Étrange prévention ! Mais non, Messieurs, il n'est pas vrai que toute opinion faite, toute croyance établie infirme d'avance, chez celui qui la possède, l'autorité du savoir. Pour que cette autorité demeure intacte, il suffit que, dans sa façon de traiter chaque question, le savant demeure rigoureusement fidèle à la méthode scientifique... Autrement, pour avoir un bon renom scientifique, il faudrait ne rien penser, n'avoir rien pensé sur l'ensemble des choses, ou du moins, si l'on a fait quelque réflexion générale, avoir eu cette bonne fortune de n'arriver à aucune conclusion. Le brevet d'homme de science serait alors le privilège des cerveaux vides ou des cerveaux faibles ! » *Loc. cit.*

4° *Les vérités révélées sont des idées préconçues de la plus haute valeur, qui, au lieu de nuire au travail scientifique, doivent lui rendre de signalés services.* — Si les vérités de sens commun rendent grand service au philosophe, s'il doit les prendre comme règle, j'allais dire comme garde-fou, on peut en dire autant des vérités révélées, une fois que le fait de leur révélation a été solidement démontré. Recevant alors le jugement de Dieu même sur telle question mixte qui relève en même temps de la révélation et de la science humaine, le croyant ne peut rien avoir de plus sûr; il est donc juste et raisonnable qu'il tienne compte de cette infaillible direction qui à un moment donné l'empêche de tomber dans une fondrière. « N'est-ce pas un précieux service rendu à la science ou à la philosophie, dit M. Bainvel, de l'avertir que de ce côté il n'y a rien à gagner pour la vérité? En des circonstances analogues, on accepte avec reconnaissance les lumières d'une science supérieure, qui empêche de faire fausse route dans le domaine où l'on s'est cantonné. » *Loc. cit.*, col. 87. Un naturaliste s'est renfermé dans l'étude d'un animal ou d'une plante : ce spécialiste pourrait arriver à quelque fausse conclusion, s'il ne prenait contact avec les maîtres de la biologie, qui voient de plus haut les phénomènes de la vie, si sur un point il ne tenait pas compte de leur avis contraire. Voir ce que nous avons dit pour montrer combien raisonnable est la résolution de préférer, en cas de conflit, les données de la foi, bien constatées, à ce qui nous paraît la science, col. 329 sq. Ajoutons quelques observations.

1. La révélation ne vient pas ici remplacer les méthodes scientifiques, ni leur enlever leur raison d'être; elle ne joue pas le rôle *positif* d'enseigner les différentes sciences, de fixer leurs méthodes, etc., mais seulement le rôle *négatif* de faire rejeter comme erreurs, parce qu'opposées au témoignage divin, plusieurs propositions particulières que le savant, le philosophe, pourrait être tenté de prendre ou comme des vérités scientifiques, ou du moins comme des hypothèses d'avenir, en voie de se vérifier un jour. Le concile du Vatican n'attribue pas à la révélation, en face des sciences, un rôle directeur plus grand que ce rôle négatif. « La foi, dit-il, délivre et protège la raison de bien des erreurs... L'Église, assurément, n'interdit pas aux sciences de se servir de leurs propres principes et de leur propre méthode, chacune dans son domaine; mais, tout en reconnaissant cette juste liberté, elle n'entend pas que, par opposition à la révélation divine, elles se jettent dans l'erreur, ou qu'en sortant de leurs frontières elles envahissent et bouleversent le domaine de la foi. » Sess. III, c. IV, Denzinger, n. 1799. L'Église, gardienne de la révélation, ne s'occupe des systèmes philosophiques et autres qu'au point de vue du conflit qui peut en résulter avec la doctrine révélée. « Ce n'est qu'en partant des principes révélés, disent les théologiens du concile dans leurs notes au premier schéma, que l'Église juge de l'enseignement des sciences humaines, et en tant que les assertions lancées au nom de la science s'opposent ou ne s'opposent pas à la doctrine de la foi et des mœurs... Dans l'étude de presque toutes les sciences, on peut arriver, par la faiblesse ou l'abus de la raison, à des jugements contraires à la vérité révélée. Étant supposées l'infaillibilité de l'Église et l'absolue certitude de la foi catholique, tout jugement contraire est d'avance regardé comme faux, et donc comme n'étant pas dérivé des lois de la vraie science, mais de faux principes ou de raisonnements défectueux, bien que peut-être l'origine et le mode de cette erreur n'aient pas encore été constatés scientifiquement. » *Collectio lacensis*, t. VII, col. 535, 536. Ils ajoutent que c'est là tout ce qu'on demande, quand on dit avec Pie IX que « les savants catholiques doivent avoir devant les yeux la révélation divine comme une *étoile directrice*, dont la lumière servira à les avertir des écueils à éviter. » *Lettre à l'archevêque de Munich*, du 21 décembre 1863, Denzinger, n. 1681. Cf. Didiot, *loc. cit.*, p. 288-296.

2. Si le savant catholique acceptait sans preuve le fait de la révélation chrétienne, comme beaucoup de protestants modernes qui disent eux-mêmes renoncer à le prouver, ou s'il se le prouvait par une expérience religieuse vague et insuffisante, alors il serait déraisonnable de prendre une révélation si problématique comme « étoile directrice » dans les travaux scientifiques. Mais on suppose toujours que le savant catholique dont on parle s'est prouvé solidement le fait de la révélation et celui de l'Église, et qu'il ne cède en rien au fidéisme rejeté par l'Église elle-même. Voir col. 175 sq. Ainsi la raison du savant reconnaît et approuve le rôle supérieur que possède la révélation, de lui signaler parfois l'erreur à éviter. Ainsi il y a parfaite unité dans sa pensée, et il n'est pas obligé de se dédoubler contre nature en deux hommes étrangers l'un à l'autre, le penseur et le croyant. « Nous sommes les seuls, dit M. Bainvel,... pour qui la critique garde tous ses droits en matière religieuse. Je ne crois que là où je vois que je dois croire. » *Dictionnaire apologétique*, art. *Foi*, col. 86. Et plus loin : « Quand une donnée est de foi, nous n'avons plus à la mettre en question. Mais c'est que pour nous elle est acquise, » col. 90. La raison même approuve que l'on ne remette pas en question les vérités légitimement acquises : autrement le tissu de notre pensée ne serait qu'une toile de Pénélope.

3. Pour mieux répondre à l'objection des idées préconçues, quelques-uns ont avancé que le savant catholique n'a point, *pendant* ses recherches, à s'occuper de sa foi, mais qu'il lui suffit alors de bien appliquer les méthodes propres de la science; qu'*après* ses recherches, et lorsqu'il croit avoir abouti à une solution, il doit, avant de la proposer, examiner si elle n'est pas contredite par quelque vérité certaine démontrée dans les sciences limitrophes, y compris les sciences sacrées, ce qui est parfaitement raisonnable. Voir *Revue pratique d'apologétique*, t. V, 15 décembre 1907, p. 411. Que les choses puissent parfois se passer dans cet ordre, quand un savant ignore de bonne foi, pendant son travail, certaines vérités révélées, certaines décisions de l'Église, nous ne le nions pas; et pourvu qu'*avant de proposer* la solution au public, il la soumette, au point de vue de l'orthodoxie, à de plus compétents que lui, l'essentiel paraît sauvé. L'Église a prévu ce cas en instituant la revision des livres qui touchent aux matières religieuses et en exigeant l'*imprimatur*. Encore est-il que ce savant, qui n'a sur la révélation que les connaissances ordinaires des fidèles, doit profiter, pendant son travail, des données de la foi qu'il connaît; et qu'il n'y a pas à lui recommander

de les laisser au vestibule. Que le concile du Vatican ait tracé aux savants catholiques cette méthode qui réserverait pour la fin de leur travail le contrôle de la foi, on ne peut en apporter aucune preuve. Quant à Pie IX, en disant que « les savants catholiques doivent avoir devant les yeux la révélation divine comme une étoile directrice, » il montre par cette comparaison qu'il ne faut pas faire abstraction de la foi au cours des recherches et du voyage scientifique : l'étoile directrice sert aux navigateurs pendant la traversée, et non quand elle est finie. L'idéal serait donc, pour un savant catholique, d'avoir déjà les données de la foi, et même les données de la science sacrée (j'entends celles qui sont bien certaines) *avant* d'aborder son travail. Ne vaut-il pas mieux prévenir les erreurs que de les corriger après coup? Ne vaut-il pas mieux s'éviter à soi-même de longues et inutiles recherches de certains côtés, ou de malheureuses solutions péniblement échafaudées, que l'on devra abandonner ensuite? N'y aurait-il pas à craindre, comme dit M. Lebreton, « que le contrôle que (le savant) se réserverait de faire à la fin de ses travaux ne devînt alors parfois plus difficile et plus douloureux que s'il l'avait fait au fur et à mesure du développement de sa pensée? » *Revue pratique d'apologétique*, t. v, p. 500, 501 sq. Cf. t. vi, p. 629. Enfin cette réponse nouvelle à la vieille objection des idées préconçues présente, comme réponse, un double inconvénient signalé par M. Bainvel. « Elle déplace la difficulté » — ce qui n'est pas la résoudre; même, en faisant le plus tardivement possible intervenir la foi, elle lui suppose encore sur les résultats du travail scientifique un droit de contrôle qui est précisément ce que nient nos adversaires, et ce qu'il s'agit d'expliquer et de concilier avec la juste liberté de la science. De plus « elle laisse subsister cette idée fausse, qu'il faut faire abstraction de sa foi pour produire de bonne besogne scientifique. » *Loc. cit.*, col. 89. C'est donc une demi-mesure qui ne satisfera personne.

X. La foi, vertu surnaturelle et théologale; son objet matériel et son objet d'attribution; sa certitude particulière. — Nous connaissons les vertus par leurs actes; elles existent pour leurs actes; voilà pourquoi c'est l'acte de foi surtout qui a jusqu'à présent attiré notre attention, et qui même ici va beaucoup la retenir encore. Pour comprendre la foi comme *vertu* surnaturelle, il faut d'abord la comprendre comme *acte* surnaturel. Nous expliquerons donc les points suivants : 1° l'acte de foi en tant que surnaturel; 2° la vertu infuse de foi; son infaillibilité; 3° la foi comme vertu théologale; son objet matériel et son objet d'attribution; 4° la certitude particulière de la foi.

I. L'acte de foi en tant que surnaturel. — On sait que les théologiens entendent par « surnaturel » dans le sens le plus général du mot *ce qui dépasse les forces et les exigences de la nature.* — L'acte de foi sera surnaturel, si d'une part ce n'est pas un simple développement de mes *forces* innées et de mon activité naturelle, mais un don de Dieu, sans exclure toutefois ma coopération, et si d'autre part ce don de Dieu n'est à aucun titre *exigé* par ma nature. D'un don aussi transcendant, la raison ne peut prouver l'impossibilité. Voir Surnaturel. L'Église en affirme la possibilité : « Si quelqu'un dit que l'homme ne peut pas être élevé, par l'action de Dieu, à une connaissance et à une perfection qui dépasse celle qui lui est naturelle, mais qu'il peut et doit parvenir de lui-même, par un continuel progrès, à la possession de toute vérité et de tout bien, qu'il soit anathème. » Concile du Vatican, sess. III, can. 3, *De revelatione*, Denzinger, n. 1808. Voilà pour la *possibilité* d'un don surnaturel nous donnant la vérité. Quant à l'*existence* d'un tel don dans l'ordre de choses actuel, et spécialement dans l'acte de foi qui est l'objet de cet article, nous en connaissons déjà quelque élément.

1° *Surnaturalité objective de la foi.* — Le motif de la foi est « l'autorité de Dieu qui révèle. » Voir col. 107-119. Or cette « révélation » est un moyen surnaturel de connaître, une « voie surnaturelle » par laquelle nous arrive la vérité, d'après le même concile :

Ecclesia tenet et docet, Deum... naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis, certo cognosci posse... : attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati alia, eaque supernaturali, via se ipsum... revelare, dicente apostolo : Olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio. Sess. III, c. II, Denzinger, n. 1785.	L'Église tient et enseigne que la lumière naturelle de la raison humaine peut connaître Dieu avec certitude au moyen des choses créées; que cependant il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même par une voie différente *et surnaturelle*, celle qu'indique l'apôtre en disant : Dieu, qui a parlé à nos pères par les prophètes, nous a parlé en ces derniers temps par son Fils.

Et, en effet, cette voie de la révélation implique dans les envoyés divins, Christ ou prophètes, une communication divine de vérité qui dépasse le jeu naturel de la raison et ses exigences; et déjà de ce chef elle est surnaturelle. Elle implique aussi, pour que le témoignage de Dieu même nous soit reconnaissable sur les lèvres de son envoyé, des signes miraculeux qui n'ont ce pouvoir de nous certifier la révélation que parce qu'ils dépassent les forces de la nature, comme ils en dépassent les exigences. Voir col. 140-142. Cette « voie surnaturelle » de la révélation, avec ses signes miraculeux, n'est pourtant qu'une espèce inférieure de surnaturel. Voir col. 269-271, 278. Par cette voie surnaturelle de la révélation nous sont arrivées des vérités religieuses *accessibles à la raison*, comme dit ensuite le concile. Denzinger, n. 1786. Mais par la même voie nous sont arrivées aussi des vérités qui dépassent la raison, par exemple, que « Dieu a destiné l'homme à une fin surnaturelle. » *Loc. cit.*

Præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut, etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino. *Ibid.*, c. IV, Denzinger, n. 1795, 1796.	Outre les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre, on nous propose à croire des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par révélation divine... Les mystères divins, par leur nature même, dépassent tellement l'intellect créé que, même après qu'ils ont été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils demeurent pourtant enveloppés d'une sorte de ténèbres, tant que nous voyageons loin du Seigneur dans cette vie mortelle.

Ainsi, à la surnaturalité générale que possède la révélation comme voie et moyen de connaître, vient ici s'en ajouter une autre. Les mystères, cette partie importante du contenu de la révélation, dépassent la perspicacité naturelle de la raison même après qu'ils ont été révélés, et dépassent d'autant plus ses exigences que Dieu est moins tenu de révéler de pareils secrets. Par là ils ont une surnaturalité particulière, qui ne vient pas de la *voie* par laquelle ils arrivent à nous, mais de la nature même de ces vérités, *suapte natura*. La révélation des *mystères* est donc surnaturelle à la deuxième puissance, si l'on peut dire.

2° *Surnaturalité subjective de la foi.* — De ce qui précède résulte pour l'acte de foi une certaine surnatu-

ralité *objective*, qui affecte son objet. Mais ce n'est pas celle qu'entendent les théologiens, au moins directement, quand ils disent que « l'acte de foi est surnaturel. » Ils entendent ce qu'entendait saint Augustin et avec lui les catholiques de son temps, quand ils disaient à l'encontre des pélagiens que l'acte de foi est un produit de la grâce, est fait à l'aide de la grâce. La « grâce » qu'ils défendaient contre les pélagiens, ce n'était pas la *révélation*, qu'admettaient ces « ennemis de la grâce : » c'était une opération de Dieu dans le sujet, une grâce intérieure qui prévient et aide nos facultés, même quand nous ne la remarquons pas comme telle; non point, par conséquent, quelque chose d'*objectif*, mais un principe d'action qui se tient du côté du sujet. C'est cette surnaturalité du côté *subjectif* de l'acte, que nous avons à établir maintenant. Mais ce qui vient ici compliquer la question, c'est que, sous le nom d' « acte de foi », souvent on n'entend pas *strictement* l'assentiment donné à une vérité révélée. Dans un sens plus large, on associe à l'assentiment intellectuel l'acte de volonté qui le précède et le commande. Ces deux actes ne tendent-ils pas au même but, qui est de mettre cet assentiment dans l'intelligence? L'unité du but leur donne entre eux une véritable unité morale, qui permet de les ranger ensemble sous le même nom d' « acte de foi ». Bien plus, les jugements de crédibilité qui précèdent et préparent cet ensemble, tendant, eux aussi, au même but, peuvent être compris dans l' « acte de foi », en prenant ce mot dans un sens encore plus *large* et avec moins de propriété. Non pas que tous ces actes se confondent *réellement* et *physiquement* avec l'assentiment de foi, et n'aient pas de précédence réelle. Voir col. 263-266. Mais plusieurs actes réellement distincts et successifs peuvent avoir entre eux une certaine unité *morale* qui permette d'étendre à tout cet ensemble le nom qui, au sens propre, n'appartient qu'à l'acte principal, vers lequel tous les autres convergent comme vers leur but; or, dans la foi, les divers jugements de crédibilité, puis la volonté de croire, tout en un mot converge vers l'assentiment final de l'intelligence aux vérités révélées, qui est au sens le plus strict l'acte de foi. De là plusieurs questions à démêler : 1. L' « acte de foi » pris vaguement, c'est-à-dire sans déterminer si l'on parle au sens strict ou plus large, ni quel élément spécial on vise, est-il surnaturel? 2. L'acte de volonté qui commande la foi est-il surnaturel? 3. L'assentiment de foi est-il surnaturel? 4. Que penser des jugements préalables de crédibilité?

1. *L' « acte de foi », pris vaguement, est-il surnaturel?* — Oui, et cela résulte de tous les textes qui demandent « la grâce » comme facteur essentiel de l'acte de foi, sans préciser davantage. On a coutume de les donner à propos de la grâce, soit en parlant des actes salutaires dont la foi est le premier, soit en disputant avec les semipélagiens sur l'*initium fidei*. Voir Grâce. Plusieurs des textes d'Écriture, de Pères ou de conciles, que l'on y cite ordinairement, font mention spéciale de l'acte de foi; et de plus, on prouve qu'il est un acte salutaire, c'est-à-dire conduisant positivement au salut, lorsqu'on traite des dispositions positives à la justification, dont la première est la foi. Voir Justification. Nous nous bornerons ici aux deux documents suivants.

Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut pænitere posse sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit. Concile de Trente, sess. VI, can. 3, Denzinger, n. 813.	Si quelqu'un dit que, sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et sans son aide, l'homme peut faire les actes de *foi*, d'espérance, d'amour ou de contrition de la manière qu'il faut pour que la grâce de la justification lui soit conférée, qu'il soit anathème.

C'est au Saint-Esprit que sont attribués tous les charismes et toutes les œuvres surnaturelles. Voir, par exemple, I Cor., xii, 1-13. En conséquence, les mots *inspiratio Spiritus Sancti, adjutorium Spiritus Sancti* sont les termes consacrés par les Pères pour signifier l'opération divine, intérieure à notre âme, et *surnaturelle*, que supposent les actes salutaires, la *grâce* qui nous prévient et nous aide à les faire. Voir le IIe concile d'Orange, can. 5, 6, 7, Denzinger, n. 178-180, et sa conclusion, n. 200. Cf. l'explication détaillée que donne le concile de Trente, *ibid.*, c. v, Denzinger, n. 797. Cette « inspiration » ou « illumination » du Saint-Esprit, nécessaire à tout acte de foi salutaire, ne doit pas être confondue avec une « révélation » personnelle qui nous serait faite, confusion que nous avons réfutée dans Tyrrel. Voir col. 129.

Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est; et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam, gratiæ ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando. Concile du Vatican, sess. III, c. iii, Denzinger, n. 1791.	La foi, en elle-même, est un *don de Dieu*, alors même qu'elle n'opère point par la charité (ou, qu'elle n'est pas actionnée, perfectionnée par la charité, Gal., v, 6); et son acte est *une œuvre tendant au salut*, par laquelle l'homme se soumet librement à Dieu, en consentant et en coopérant à sa *grâce*, à laquelle il pourrait résister.

Le concile vise une erreur d'Hermès, lequel n'attribuait aucunement à l'action de la grâce la « foi de connaissance », comme il appelait la foi prise en elle-même en dehors de la charité, mais seulement la « foi du cœur », comme il appelait la foi perfectionnée par la charité : ce qui revenait à ne demander l'intervention de la grâce qu'à raison de la charité jointe à la foi. A l'encontre de cette erreur, le concile reconnaît déjà comme *donum Dei* (c'est-à-dire comme œuvre de la *grâce*, dans le style de saint Augustin d'après Eph., ii, 8) la foi en elle-même, fût-elle d'ailleurs séparée de la charité, ce que les théologiens appellent la foi « morte », Jac., ii, 17; à la condition toutefois que ce qu'on appelle « foi morte » ait du reste *tous* les éléments essentiels pour être *acte* de foi disposant à la justification, ou *vertu* de foi; c'est pour qu'il n'y ait pas d'erreur sur cette condition nécessaire que le concile préfère à l'expression de « foi morte », un peu vague et susceptible d'un sens plus large, l'expression plus déterminée et plus complète : *fides ipsa in se.* La foi, en effet, est déjà foi dans toute la force du terme, avant que la charité la perfectionne en s'y ajoutant; quelle que soit d'ailleurs l'immense supériorité du groupe foi-charité sur la foi toute seule. En dehors de toute addition de la charité, la foi a donc son essence propre, *fides ipsa in se*; et son acte est un acte salutaire, *ad salutem pertinens*, ainsi que l'avait affirmé le concile de Trente en disant : « La foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification. » Sess. VI, c. viii, Denzinger, n. 801. Comme acte salutaire, la foi, bien que n'étant encore qu'un « commencement » de l'œuvre entière de la justification ou du salut, doit avoir pour facteur un secours intérieur de la *grâce*. Hermès avait tort de refuser à cet acte la qualité de « salutaire »; c'est de là qu'il concluait que la grâce n'était pas nécessaire à sa production. Et il lui refusait la qualité de « salutaire » parce qu'il se représentait cet acte comme n'étant pas libre, ce qui est une fausse conception de l'acte de foi, comme nous le verrons plus bas; c'est pourquoi les Pères du concile du Vatican, poursuivant l'erreur d'Hermès jusque dans son origine première, affirment ici la *liberté* de l'acte en même temps que sa *production par la grâce*; et, pour bien expliquer cette

liberté, ils disent que l'homme « pourrait résister » à cette grâce, avec laquelle de fait il « coopère ».

Que ce passage du concile vise Hermès, nous le savons : *a*) par le discours du rapporteur du nouveau schéma, Simor, primat de Hongrie, *Collectio lacensis*, t. VII, col. 87; *b*) par le discours du rapporteur des amendements proposés, l'évêque de Paderborn, *loc. cit.*, col. 166; *c*) par la note 17e que les théologiens romains avaient ajoutée au schéma primitif et où ils expliquent en détail, avec textes à l'appui, cette erreur d'Hermès et de ses disciples, *loc. cit.*, col. 529, 530. Cf. Vacant, *Études théologiques sur le concile du Vatican*, t. II, p. 67-73. L'Église a donc défini que la grâce est nécessaire à l'acte de foi, en tant que distinct de la charité; mais la définition garde une certaine généralité; le concile ne précise pas, avec la clarté absolue d'une définition, par *lequel* de ses éléments cet acte est surnaturel, quoiqu'il indique plutôt la volonté libre et son consentement à la grâce.

2. *L'acte de volonté, qui commande la foi, est-il surnaturel?* — Il nous faut maintenant prendre en détail les éléments surnaturels qui figurent dans l'acte de foi largement compris. Nous commençons par la volonté de croire, le *pius credulitatis affectus*, comme disent les Pères, parce que sa surnaturalité est plus manifeste, et fait l'objet d'une célèbre définition du concile d'Orange, dont les canons, comme on sait, ont une valeur œcuménique :

Si quis... initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus qui justificat impium... non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram..., sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur... Can. 5, Denzinger, n. 178.	Si quelqu'un dit que le commencement de la foi et le *désir* même *de croire*, en vertu duquel nous croyons en celui qui justifie l'impie, ne vient pas d'un *don de la grâce*, d'une inspiration du Saint-Esprit corrigeant notre *volonté*, mais que c'est en nous l'œuvre de la nature, en disant cela il se montre en opposition avec les dogmes apostoliques.

Quant au concile du Vatican, nous venons de le voir, pour prouver contre Hermès que l'acte de foi en général est un produit de la grâce, il affirme tout d'abord que c'est un *acte salutaire*. Ceci renferme implicitement la surnaturalité de l'acte de *volonté* dans la foi. Qu'est-ce, en effet, qu'un acte salutaire? C'est essentiellement un acte *libre*, qui conduit soit à la justification (salut commencé ici-bas) sous forme de disposition morale qui la prépare, soit à la vie éternelle (salut consommé au ciel) sous forme d'acte méritoire de la céleste récompense. Or un acte libre ne peut proprement résider que dans la *volonté*; c'est en nous la seule faculté libre, la seule capable de mériter. On peut, il est vrai, appeler libre et méritoire le mouvement de la main qui donne l'aumône, mais par une sorte d'analogie et de participation, et à la condition de ne pas le séparer, même par la pensée, de l'acte de volonté libre qui commande ce mouvement, et qui seul est foncièrement libre et méritoire; de même on peut donner la dénomination de libre et de méritoire à l'acte intellectuel de foi, mais seulement en tant qu'il est influencé par la volonté libre de croire, qu'il fait moralement un seul tout avec elle, et participe ainsi comme il peut à cette liberté dont il n'a pas la source en lui-même. Concluons que, dans ce groupe de deux actes auquel on étend le nom de « foi », c'est l'acte volontaire qui est proprement « l'acte salutaire »; s'il reçoit de l'acte intellectuel la dénomination de « foi », il lui prête à son tour celle de libre et de méritoire; c'est donc lui qui a besoin de la grâce nécessaire aux actes salutaires, et qui à ce titre doit être surnaturel. Voir GRÂCE.

3. *L'assentiment de foi est-il surnaturel?* — Considérons maintenant l'acte intellectuel en lui-même, et en faisant abstraction de la volonté qui le commande. Ainsi considéré, il ne peut être libre ni salutaire, comme nous l'avons dit; mais il peut être surnaturel. Car la qualité d'acte libre et salutaire n'est pas, comme se l'imaginent quelques-uns (ainsi déjà Hermès), le *seul* titre à la surnaturalité. Il y a des actes qui ne sont ni libres, ni salutaires, et qui toutefois sont surnaturels : par exemple, une illumination prophétique; ou mieux encore, dans le ciel, la vision intuitive et l'amour béatifique, qui ne sont pas des actes libres, qui ne sont pas des actes salutaires, c'est-à-dire conduisant au salut, mais le salut même auquel nous tendons. Il n'y a donc pas d'impossibilité en ce que l'acte intellectuel de foi soit surnaturel *en lui-même*, et non pas seulement commandé par un acte surnaturel de volonté. L'est-il? L'Église ne l'a pas défini. Saint Augustin et les autres défenseurs de la grâce ne se sont pas occupés de ce côté de la question. La controverse, en effet, portait directement sur le « libre arbitre », dont les pélagiens se constituaient les défenseurs exagérés; craignant pour le libre arbitre, ils attaquaient surtout une grâce intérieure de la *volonté* : et par suite, c'est surtout une grâce intérieure de la *volonté*, un acte surnaturel de volonté, que défendaient contre eux saint Augustin et les Pères et les conciles d'alors. Aussi ces Pères, quand ils viennent à préciser, considèrent distinctement dans la foi la *volonté de croire* et la grâce qu'il faut à cette volonté. Voir notre citation du concile d'Orange. Pareillement le concile du Vatican est amené par l'erreur d'Hermès à indiquer plutôt la grâce de la volonté.

Cependant on peut donner des preuves très solides pour la thèse que saint Thomas exprime ainsi : *Fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. VI, a. 1. Il appelle l'assentiment le « principal acte de foi » pour indiquer que l'acte préalable de volonté peut aussi être considéré comme une partie dans l'ensemble, mais *secondaire*, étant donné le sens propre du mot « foi ». D'autres endroits de saint Thomas qui renferment cette même doctrine, c'est quand il met la vertu surnaturelle de foi dans l'intelligence, ou du moins principalement dans l'intelligence, *loc. cit.*, q. IV, a. 2; quand il appelle cette vertu une lumière, *lumen fidei*. Voir col. 240. Les théologiens admettent communément cette thèse, bien que plusieurs la supposent plutôt qu'ils ne la prouvent. Nous la prouverons par le concile du Vatican, l'Écriture et des considérations théologiques.

a) Le concile du Vatican, sans définir ce point, nous permet de le conclure de ses paroles. Il dit que la foi est une « vertu surnaturelle », dont il assigne l'acte propre. Voir col. 115. Or cet acte qu'il assigne est l'acte *intellectuel* de foi, puisqu'il a pour objet le *vrai* : *virtutem supernaturalem qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus.* L'acte *intellectuel* de foi, l'assentiment aux vérités révélées, a donc pour facteur une grâce, une vertu surnaturelle : il est donc surnaturel.

b) La sainte Écriture nous représente l'homme comme *entièrement* régénéré par la rédemption du Christ, recevant une nouvelle vie spirituelle qui s'étend à *toutes* ses facultés spirituelles, à l'*intelligence* comme à la volonté. Si le péché, détruisant l'œuvre première du créateur, a mis l'ignorance et l'erreur dans l'intelligence, comme la faiblesse et l'impuissance dans la volonté, la grâce a partout surabondé. Voir, par exemple, Rom., v, 17, 20; vi, 4. Nous avons reçu en nous l'Esprit-Saint « pour connaître les choses que Dieu nous a données par la grâce, » I Cor., II, 12; « l'homme animal », qui n'a que la vie naturelle, « ne

peut connaître » ces choses; il n'en est pas ainsi de « l'homme spirituel » : il a « le sens du Christ. » *Ibid.*, 14-16. Ainsi l'apôtre arrive à montrer explicitement dans l'intelligence du chrétien comme une faculté nouvelle, νοῦν Χριστοῦ. Il demande pour les Éphésiens « un esprit de sagesse » pour connaître Dieu et les « richesses de l'héritage réservé aux saints. » Eph., I, 17, 18. Il veut que les fidèles « soient enrichis d'une pleine conviction de l'intelligence, et connaissent le mystère de Dieu, du Christ. » Col., II, 2. Saint Jean parle de même : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et qu'il nous a donné une intelligence, διάνοιαν, pour connaître le vrai Dieu. » I Joa., V, 20. Ces mots n'indiquent pas seulement le don d'une révélation extérieure et objective, mais comme une faculté nouvelle dans le sujet, une faculté de connaissance. C'est ce même don que saint Jean a décrit plus haut comme « une onction permanente » qu'ont en eux les chrétiens, qu'ils ont reçue de Dieu, qui leur fait « connaître tout », tout ce qui est nécessaire à leur connaissance religieuse; « qui enseigne les fidèles sur toute chose, d'un enseignement véridique et qui ne peut tromper, » *ibid.*, II, 20, 27, sans les dispenser pourtant de l'enseignement extérieur des apôtres, dans lequel on doit demeurer, 24, et cela malgré les séducteurs, 26. Or il s'agit de la *foi* dans ces textes, dans ceux mêmes où elle n'est pas nommée dans le contexte. Ce don de connaissance, nous élevant au-dessus de l'homme naturel, ce don qui est l'apanage de tous les chrétiens grâce à la rédemption du Christ, ce don qui se rapporte à l'habitation de l'Esprit-Saint en nous, c'est-à-dire à la justification, qui nous fait connaître les mystères, les grâces que Dieu nous a faites, cette grâce intérieure qui nous aide à atteindre toute la vérité religieuse dont nous avons besoin et à en avoir la pleine conviction, ne peut être qu'une grâce nous aidant directement à l'assentiment intellectuel de *foi*. Car on ne voit aucun autre acte intellectuel qui soit ainsi dans tous les chrétiens, qui atteigne les mystères et toutes les vérités religieuses dont ils ont besoin, enfin qui soit lié à la justification : seul l'acte intellectuel de foi réalise toutes ces conditions ensemble, ce que ne font pas d'autres actes de connaissance appartenant à la mystique. D'ailleurs aucune autre connaissance religieuse ne caractérise davantage la vie présente que l'assentiment de foi; l'apôtre le décrit comme la lumière propre qui sur la terre guide nos pas : *Per fidem ambulamus, et non per speciem*, II Cor., V, 7; cf. I Cor., XIII, 12, 13, où il oppose encore la foi d'ici-bas à la claire vision du ciel. L'acte intellectuel de foi est donc le produit direct d'une grâce spéciale, il est surnaturel en lui-même.

c) Non seulement l'assentiment de foi éclaire et caractérise la vie présente du chrétien, comme un autre acte intellectuel, la vision de Dieu face à face, éclaire et caractérise sa vie future, d'après saint Paul que nous venons de citer, mais, si différentes que soient ces deux attitudes de l'intelligence, l'une par son peu de durée et son mélange de ténèbres, l'autre par son éternité et sa splendide clarté, il y a entre elles une relation intime, une ressemblance, une continuité essentielle, d'après de nombreux Pères et docteurs des divers âges de l'Église. Ainsi Clément d'Alexandrie définit la foi une anticipation, πρόληψις, et comme il cite immédiatement la définition célèbre, Heb., XI, 1, on peut conclure qu'il entend une anticipation de l'éternelle contemplation de Dieu que nous espérons. *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 939. Saint Augustin, citant II Cor., V, 7, explique ainsi le mot *species* : « Cette pleine vision qui est le souverain bonheur, » et il ajoute : « Vous me demandiez quel est le premier et le dernier terme; les voici : *inchoari fide, perfici specie.* » Il établit ainsi la corrélation, et dans la foi ce caractère de commencement, d'ébauche qui sera un jour achevée. *Enchiridion de fide*, etc., c. V, *P. L.*, t. XL, col. 233. Saint Pierre Chrysologue compare la foi à la fleur et la future vision au fruit; le fruit est le développement de la fleur, mais il met fin à la fleur. *Grati flores, sed usque dum veniatur ad poma... Flores consumuntur a pomis. Serm.*, LXII, *P. L.*, t. LII, col. 372. Saint Bernard définit la foi « un avant-goût certain de la vérité non encore mise au grand jour. » *De consideratione*, l. V, c. III, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 791. Saint Thomas, employant le même mot de *prælibatio*, avant-goût, essai d'une liqueur, dit : *Fides prælibatio quædam est illius cognitionis quæ in futuro beatos faciet. Opusc.*, I, *Compendium theologiæ ad Reginaldum*, c. I, dans *Opera*, Paris, 1895, t. XXVII, p. 2. Il dit encore : (*Fide*) *inchoatur vita æterna in nobis. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. IV, a. 1. Cf. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 2. Et Jésus lui-même n'a-t-il pas dit : « C'est (déjà) la vie éternelle de vous connaître, ô vous seul vrai Dieu, et le Christ que vous avez envoyé, » Joa., XVII, 3, connaissance qui se fait par la foi. Cela explique mieux encore pourquoi l'Épître aux Hébreux fait entrer la béatitude future, *res sperandæ*, dans la définition même de la foi, XI, 1.

Mais comment la foi obscure peut-elle être considérée comme un avant-goût, une anticipation, un commencement de la claire vue, puisque le clair est *opposé* à l'obscur, puisque la vision *mettra fin* à la foi? De la même manière que l'aube matinale est le commencement du grand jour, et qu'une première idée confuse est souvent un acheminement à l'idée distincte. Tandis que notre raison laissée à elle-même n'atteint tout au plus de Dieu que ce qui nous est naturellement connaissable, *quod notum est Dei*, Rom., I, 19, la foi, dépassant la nature, commence à découvrir avec certitude les profondeurs de Dieu, *profunda Dei*, I Cor., II, 10, bien que dans l'obscurité du mystère; par là elle se rattache à la vision éternelle où ces profondeurs apparaîtront à découvert. Malgré toutes les différences, il y a donc ressemblance et continuité entre ce faible commencement et cette consommation admirable. Donc, puisque le dernier terme appartient intrinsèquement au monde surnaturel, il devait en être de même du premier, afin de ne pas dissocier comme dans des sphères différentes l'ébauche et sa perfection, la fleur et le fruit, l'aurore et le jour.

La volonté de croire, dont nous parlions tout à l'heure, tend à la vision intuitive comme l'intention à la fin dernière, ou (dans le juste) le mérite à la récompense; à ce titre elle devait être surnaturelle, car le mérite doit être proportionné à la rémunération, et dans le même ordre. L'acte intellectuel de croire tend à la vision intuitive d'une autre façon, à titre d'anticipation, d'ébauche, d'aurore, et c'est ce qui motive sa surnaturalité. Mgr Berteaud, évêque de Tulle, a bien rendu ce dernier point, moins généralement connu que le premier. Parlant du passage de la foi à la vision céleste : « Les ombres s'en iront, dit-il; sans changer d'objet, sans recherche nouvelle, nous trouverons sous notre œil l'essence divine. Il sera démontré que nous avions Dieu pour terme de notre connaissance par la foi. Ce petit germe contenait l'infini. Quelques-uns se plaignaient du peu de beauté et d'éclat des formules de la foi : on les disait minces et ternes. Cependant les splendeurs sans bornes y étaient contenues, non gênées, non amoindries. Une graine d'arbre est fort médiocre. Qui oserait dire, si l'expérience ne l'attestait, que là-dedans sont rangés à l'aise, selon une parfaite règle, le tronc, les rameaux, les feuilles, les fleurs, les fruits? Tout y est néanmoins; c'est de cet écrin obscur que l'arbre s'élance. L'objet infini s'est mis en son intégrité dans de faibles syllabes. Il en jaillira un jour à nos yeux, étincelant. » *Lettre pastorale sur*

la foi, dans *Œuvres pastorales*, Paris, 1872, part. I, p. 161, 162.

4. *Les jugements de crédibilité, qui précèdent la volonté de croire, sont-ils surnaturels?* — Cette question est moins importante et moins claire que les précédentes; elle est controversée entre théologiens. Un grand nombre pensent (à bon droit, ce semble) qu'il faut distinguer ici entre les jugements *spéculatifs* de crédibilité, et les jugements *pratiques* qui viennent après (voir l'énumération de ces jugements, col. 172, 173); que le *dernier* jugement *pratique*, celui qui précède immédiatement la volonté de croire, doit être *surnaturel*, quoi qu'il en soit des autres jugements de crédibilité; Lugo dit de cette opinion : *Verior est et communis jam inter nostros recentiores. Disput.*, 1891, t. I, disp. XI, n. 3, p. 463. C'est, en effet, un corollaire assez manifeste de la thèse générale de la grâce excitante ou prévenante. Avant tout acte salutaire, il faut une grâce excitante, qui pour l'intelligence consiste dans une bonne pensée surnaturelle, *pia cogitatio*, comme disent les Pères, c'est-à-dire un jugement éclairant la volonté libre, l'excitant à faire cet acte. Voir GRÂCE. Or la *volonté de croire*, en tant que libre et surnaturelle, est un acte salutaire; et le jugement éclairant et excitant cette volonté, c'est précisément et surtout le dernier jugement pratique de crédibilité dont nous parlons. C'est donc ce jugement qui jouera le rôle de grâce excitante, et comme tel sera surnaturel. Sans doute, il ne sera pas *toute* la grâce excitante, puisque, sans parler des autres jugements de crédibilité qui l'ont préparé et qui *peut-être* font partie de la grâce excitante, celle-ci comporte aussi un mouvement indélibéré de la volonté, du cœur, une « délectation céleste », comme dit saint Augustin; mais nous ne considérons en ce moment que la part de l'intelligence dans la grâce excitante. Ajoutons enfin ce mot du docteur de la grâce : *Quis non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. De prædestin. sanctorum*, c. II, n. 5, *P. L.*, t. XLIV, col. 962. *Cogitaverit esse credendum*, c'est exactement le dernier jugement pratique de crédibilité; et cette *cogitatio* qui précède la foi divine, cet *initium fidei* doit être en nous l'œuvre de la grâce, saint Augustin le prouve immédiatement après, dans ce passage. Si l'on demande quel principe surnaturel produit en nous ce jugement, les uns pensent que ce peut être l'*habitus fidei* (en celui qui le possède), d'autres recourent à une autre vertu infuse comme la prudence, ou à une grâce actuelle. Voir col. 241.

Quant aux jugements qui précèdent celui-là, et surtout à ceux qu'on nomme « les jugements *spéculatifs* de crédibilité » en commençant par le jugement sur l'existence de Dieu, sur le fait de la révélation, etc., rien ne prouve qu'ils doivent être surnaturels, *a fortiori*, *tous* surnaturels. Ce sont de simples conditions présupposées, ou du moins ils n'ont qu'une influence éloignée sur la volonté de croire et l'acte de foi; ils n'en sont pas le moteur immédiat, à la façon du dernier jugement pratique. C'est une forte exagération, que de dire avec quelques auteurs : « La nature, un acte naturel, ne peut jamais *d'une façon quelconque* influer sur un acte surnaturel, l'occasionner, l'exciter. » Un tel principe part d'une idée arbitraire du surnaturel, et créerait des difficultés énormes quand il s'agit d'expliquer la coopération de notre faculté naturelle à l'acte surnaturel, ou de montrer le point d'insertion du surnaturel dans la nature, de l'acte surnaturel dans la série de nos actes psychologiques. Et puis, il est démenti par des faits certains. Exemple : un prêtre en état de péché mortel a l'intention sacrilège de consacrer; cette intention est un acte purement naturel puisque mauvais; et pourtant elle a une part d'influence sur la consécration de l'hostie, opération surnaturelle s'il en fût. Concluons que, s'il n'y a pas d'arguments efficaces pour prouver la surnaturalité de ces jugements spéculatifs, il vaut mieux la nier, car on ne doit pas multiplier le surnaturel sans nécessité: et en remontant la chaîne des actes qui précèdent un acte surnaturel, il faut bien finir par s'arrêter à quelque chose de naturel. Du reste l'opinion qui nie la surnaturalité de ces actes a beaucoup de partisans, elle est même appelée *communis apud auctores* par Mendive, S. J., *Institutiones theol. dogmatico-scholasticæ*, Valladolid, 1895, t. IV, *De fide*, n. 165, p. 417. Notons cependant que, lorsqu'on nie la surnaturalité de ces actes, on nie seulement leur surnaturalité intrinsèque, *quoad substantiam*, laquelle rendrait *physiquement et absolument* nécessaire, pour les produire en un cas quelconque, une grâce qui élèverait nos facultés. On ne nie pas qu'une grâce facilitante, surnaturelle au moins *quoad modum*, les aide souvent, et qu'en certains cas elle devienne *moralement* nécessaire, à cause des difficultés toutes spéciales que l'on rencontre à établir ces jugements de crédibilité. Nous n'insisterons pas ici sur ce rôle de la grâce dans la crédibilité, l'ayant déjà longuement développé. Voir col. 237 sq.

II. LA VERTU INFUSE DE FOI; SON INFAILLIBILITÉ. — Nous parlerons uniquement de ce qui lui est spécial, supposant expliquée ailleurs la théorie générale des vertus infuses. Voir VERTU. Nous traiterons les points suivants : 1° son existence, d'après les preuves spéciales à cette vertu; 2° sa nature et son activité; comment l'acte de foi lui doit sa surnaturalité intrinsèque; 3° son infaillibilité, communiquée à son acte.

1° *Preuves spéciales de son existence.* — 1. *Dans l'Écriture.* — Ce principe surnaturel, intérieur et permanent des actes surnaturels de foi, cette espèce de faculté nouvelle que Dieu donne au chrétien est déjà indiquée dans quelques-uns des textes qui prouvent que l'assentiment de foi est surnaturel. Voir col. 362 sq. Saint Paul l'appelle *spiritum sapientiæ et revelationis*, Eph., I, 17; *spiritum qui ex Deo est, ut sciamus*, I Cor., II, 12; *sensum Christi*, 16; *divitias plenitudinis intellectus, in agnitionem mysterii*. Col., II, 2. Saint Jean l'appelle une intelligence, διάνοιαν, *dedit nobis sensum ut cognoscamus*, I Joa., V, 20; *unctionem quam habetis a Sancto; ...maneat;... docet vos de omnibus*, II, 20, 27.

2. *Dans l'ancienne tradition.* — Le nom de « fidèle », qui vient de *fides*, désigne dans la langue sacrée ceux qui ont la foi, comme le nom d' « infidèle » désigne ceux qui ne l'ont pas. Or c'est le baptême qui *rend fidèle*, d'après les Pères et les liturgies. L'adulte instruit par l'Église, mais qui n'a pas encore reçu le baptême, le « catéchumène », est constamment opposé au « fidèle ». Aux catéchumènes qui, suivant un grave abus de l'époque, retardaient indéfiniment leur baptême, saint Grégoire de Nazianze dit : « Ne dédaignez pas l'avantage d'être *faits* et d'être *nommés* fidèles. » *Homil.*, XL, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 379. Les catéchumènes ne pouvaient, en règle générale, être supposés déjà *justifiés* (et à ce titre possesseurs des *vertus* infuses), mais seulement par exception : d'autre part, ils avaient fait profession de la foi chrétienne, ils récitaient le symbole, ils avaient accompli en règle générale l'*acte* de foi. Quelle foi pouvaient donc avoir en vue les Pères, quand ils disaient d'eux que le baptême leur donnerait « la foi », les rendrait fidèles? Ils ne pouvaient avoir en vue que la *vertu* de foi, un principe permanent qui n'a pas besoin d'être en acte pour exister. Ceci devient encore plus clair, quand nous voyons que même les tout petits, les *infantes*, baptisés avant l'âge de raison, sont appelés « fidèles » : ce ne peut être ici l'*acte* de foi, dont ils sont incapables, qui leur vaut ce titre. Dans les catacombes, on voit des inscriptions comme celle-ci : *Hic requiescit in pace Filippus infans*

fidelis. Urcia Florentina meurt « fidèle » à l'âge d'un an. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 3ᵉ édit., Paris, 1889, art. *Fidèle*, p. 321. Cette tradition de la foi donnée au baptême s'est conservée dans le rituel romain. Quand le prêtre interroge l'enfant nouveau-né : « Que viens-tu demander à l'Église de Dieu?» le parrain répond pour l'enfant : « La foi. » Il ne peut être ici question que d'un principe permanent de foi, donné par le baptême et qui peut exister dans un nouveau-né sans aucun acte. Le concile de Trente, parlant de la foi « infuse », fait allusion à cette cérémonie du baptême, qu'il fait remonter aux apôtres : *Hanc fidem ante baptismi sacramentum, ex apostolorum traditione, catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem*, etc. Sess. VI, c. VII, Denzinger, n. 800. Et il maintient aux enfants qu'on vient de baptiser le titre de « fidèles », malgré leur impuissance à faire des actes de foi : *Si quis dixerit parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse..., anathema sit.* Sess. VII, can. 13, *De baptismo*, Denzinger, n. 869.

3. *Dans les conciles.* — Le même concile dit explicitement que la *foi*, l'espérance et la charité sont «infuses dans la justification » baptismale. Sess. VI, c. VII, n. 800. Nous avons déjà fait l'interprétation de ce texte. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 608. Le concile du Vatican définit la foi comme une « vertu surnaturelle ». Voir col. 115. Opposant plus loin «la foi » et «son acte », il montre assez clairement qu'il n'admet pas seulement l'existence d'un *acte* de foi, mais encore d'un principe permanent auquel appartient cet acte passager. Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1791. Voir le passage, col. 360. L'histoire du concile vient encore en éclairer le sens. Le schéma portait : *Fides ipsa in se, etiamsi nondum per caritatem operetur, donum Dei est, et actus ejus opus est ad salutem pertinens*, etc. *Collectio lacensis*, t. VII, col. 73. La commission de la foi, revisant ce schéma, préféra au mot *nondum* le mot *non*, comme le rapporteur de la commission l'exposa devant le concile; et pourquoi? *Ut scilicet nobis non possit attribui opinio, ac si habitus fidei possit esse in animo ante justificationem. Ibid.*, col. 175. Si l'on eût dit, en effet, que la foi (distinguée de son acte) était un don de Dieu lors même qu'elle n'était *pas encore* (*nondum*) complétée par la charité, on aurait pu attribuer au concile l'opinion de plusieurs théologiens qui, chez les adultes, ont admis l'infusion de la vertu de foi avant (et même longtemps avant) la justification, en sorte que l'infidèle converti au christianisme aurait déjà la vertu de foi, quoique n'ayant *pas encore* celle de charité, inséparable de la justification. Or cette opinion n'est pas la meilleure, et se concilie difficilement avec les paroles du concile de Trente : *In ipsa justificatione... hæc omnia simul infusa accipit homo..., fidem, spem et caritatem.* Sess. VI, c. VII, Denzinger, n. 800. Il s'agit ici de la justification *baptismale*, dont « la cause instrumentale est le sacrement de baptême. » *Loc. cit.*, Denzinger, n. 799. Au contraire, en remplaçant *nondum* par *non*, dans le schéma, on évitait d'approuver la susdite opinion. On admettait sans doute que l'*habitus fidei* peut se rencontrer séparé de l'*habitus caritatis* : mais tout le monde doit admettre cela dans le fidèle en état de péché mortel qui n'a pas perdu l'*habitus fidei* (voir le concile de Trente, sess. VI, can. 28, Denzinger, n. 838), et qui pourra retrouver l'*habitus caritatis* dans une *autre justification*, mais alors il n'est plus question de la *première*, de la justification baptismale. En somme, il était bien entendu, d'après l'exposition même du rapporteur citée plus haut, que, dans le texte soumis à la délibération du concile, l'expression : *fides ipsa in se* équivalait à *habitus fidei*, la vertu infuse de foi. Et le concile, qui accepta ce texte sur-le-champ, l'accepta dans le sens exposé par le rapporteur. Il a donc reconnu l'existence d'un *habitus fidei*.

2° *Nature et activité de cette vertu.* — Elle est traitée dans la théorie générale des vertus infuses. Voir VERTU. Nous nous bornerons à montrer comment, en partant de l'existence et de l'activité de ce principe surnaturel, on arrive à mieux comprendre et à mieux préciser la *surnaturalité* de son *acte*; c'est un point souvent mal compris. Voici un acte de foi qui n'est pas le résultat de la seule faculté naturelle, mais qui est produit par la faculté *élevée*, c'est-à-dire par un double principe, la faculté et la vertu infuse, et même *surtout* par la vertu infuse, considérée à bon droit comme la cause *principale* dans un tel ordre d'opération. Le produit peut-il être le même que si la nature seule avait travaillé? L'acte unique qui émane des deux principes, et qui n'est pas autre chose que leur mise en œuvre, ne diffère-t-il pas essentiellement d'un acte de la nature seule sur le même objet, que cet acte soit réellement possible ou non? Et ne reçoit-il pas son caractère propre de la cause principale qui, en élevant la faculté naturelle, l'a subordonnée à son activité comme une cause secondaire et instrumentale? C'est bien le cas de se rappeler le principe de saint Thomas, basé sur l'expérience : *Effectus non assimilatur instrumento sed principali agenti. Sum. theol.*, IIIᵃ, q. LXII, a. 1. L'acte de foi, procédant de la vertu infuse comme de sa cause principale (nous ne séparons pas de cette vertu la grâce actuelle nécessaire à la mettre en action, ni Dieu qui agit par sa grâce et dirige tout), reçoit donc par le fait même une perfection spécifique assimilée à celle de la vertu infuse. Or qui pourrait dire l'ineffable perfection de cette vertu? Elle appartient à l'ordre de la déification du chrétien. Elle est, en effet, du même ordre que la vision béatifique, qu'elle ébauche et commence comme nous l'avons vu, col. 363. Il fallait ce principe, cette vertu théologale, pour nous ordonner et nous proportionner à cette béatitude surnaturelle, d'après saint Thomas. *Sum. theol.*, IIᵃ IIᵆ, q. LXII, a. 1. Elle est du même ordre que la grâce sanctifiante ou « justice reçue en nous par la justification, » comme parle le concile de Trente, sess. VI, c. VII, Denzinger, n. 799; elle fait même partie de cette «justice», puisque, d'après le même concile, « la sainte Église demande l'augmentation de cette *justice*, quand elle prie ainsi : Augmentez en nous, Seigneur, la *foi*, l'espérance et la charité. » Sess. VI, c. X, Denzinger, n. 803. Il est vrai que la vertu infuse nous demeure expérimentalement inconnaissable, et que son influence sur l'acte reste invisible comme elle; que nous ne voyons pas l'*essence* intime de nos actes, ce qu'ils sont du côté du *sujet*, mais que nous découvrons seulement l'*objet* auquel ils tendent, et de plus leurs qualités *accidentelles* de facilité et d'intensité dans l'effort, enfin certains résultats ultérieurs ou effets de ces actes, comme l'explique saint Thomas. *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, q. I, a. 4. Mais pour invisible que nous soit, dans notre acte de foi, la perfection déiforme qu'il reçoit de sa cause principale, la vertu infuse, cette perfection caractéristique n'en existe pas moins en lui, et aux yeux de Dieu le rend essentiellement différent d'un acte naturel de croire, et le rattache à la vision béatifique comme l'aurore au grand jour. Voilà comment, après avoir prouvé ci-dessus que l'acte de foi salutaire doit être surnaturel, sans expliquer de quelle espèce de surnaturalité, nous montrons en lui, maintenant, une surnaturalité foncière, intrinsèque, *quoad substantiam*, suivant le langage des théologiens; et non pas la surnaturalité *quoad modum* d'une chose miraculeuse, par exemple, de l'œil guéri par miracle, œil qui ne diffère pas essentiellement de l'organe naturel commun à tous; sans compter que le miracle tombe sous l'expé-

rience, et qu'il serait contre l'expérience de supposer du miraculeux dans chacun des actes salutaires de foi qui doivent se faire couramment parmi les fidèles. Ainsi arrivons-nous à préciser ce que nous entendons, quand nous disons que l'acte de foi est surnaturel. On objectera peut-être : Vous suivez ici une marche inverse à l'ordre légitime de la connaissance humaine, qui est de connaître les facultés et les vertus par leurs actes, et non pas réciproquement. — *Réponse.* — Cet ordre est légitime en effet et s'impose, mais dans la connaissance expérimentale. Dans la connaissance théologique qui s'appuie sur la révélation et les documents positifs, on peut avoir de plus riches données sur les vertus surnaturelles que sur les actes surnaturels, et aller ainsi de la vertu à l'acte comme du plus connu au moins connu, à certains égards; et c'est ce que nous venons de faire.

D'autres détails sur le fonctionnement et l'activité de la vertu de foi ont été donnés plus haut. *a*) Si son rôle actif est avant tout de *produire l'acte de foi*, elle peut avoir aussi un rôle secondaire par rapport à la *crédibilité* dont la constatation est exigée avant l'acte de foi; et saint Thomas admet ce rôle additionnel. Nous avons expliqué son opinion, col. 240-245, et critiqué une certaine manière de la concevoir, col. 261 sq. A cette opinion se rapporte encore ce texte du saint docteur : *Fides* (la vertu), *quantum in se est, ad omnia quæ fidem* (l'acte) *concomitantur, vel sequuntur, vel præcedunt, sufficienter inclinat. In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. I, a. 2, sol. 2ª. *Quantum in se est*, parce qu'il y a pour ces actes précédents et suivants d'autres conditions, qui peuvent manquer et faire obstacle. — *b*) La destruction de cette vertu se fait par le péché direct et formel contre la foi, le péché d'hérésie, et non par d'autres péchés qui n'attaquent la foi qu'indirectement, bien qu'ils puissent être mortels (imprudence, négligence, etc.). Voir col. 313-316.

3° *Infaillibilité propre de la vertu infuse de foi et de son acte.* — Cette propriété est de la plus haute importance, pour ce qui doit suivre, et c'est un point trop laissé de côté par les manuels. Nous verrons : 1. l'infaillibilité de la vertu; 2. son invisibilité; 3. l'infaillibilité de son acte.

1. *Infaillibilité de la vertu de foi.* — Cette vertu infuse, en tant qu'elle produit l'assentiment de foi, est une « vertu intellectuelle », un perfectionnement de l'intelligence. A ce titre elle doit être infaillible, c'est-à-dire exclure l'erreur, comme le remarque saint Thomas d'après Aristote. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 3, *sed contra*, et ad 1um. Mais si Aristote a dit cela, avec une vérité approximative, à propos des vertus intellectuelles (ou bonnes habitudes de l'esprit) qui appartiennent à l'ordre naturel, qu'aurait-il dit d'une vertu intellectuelle produite immédiatement par Dieu et appartenant à l'ordre surnaturel, s'il l'avait connue? Les vertus infuses, appartenant à la nouvelle nature reçue dans la justification, ont une incomparable excellence. Celles qui, comme la charité, perfectionnent la volonté, sont impeccables, comme on peut le déduire de ce texte de saint Jean : « Quiconque est né de Dieu ne commet point le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui; et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu. » I Joa., III, 9. Saint Jean veut-il dire que le juste, fils de Dieu, est *absolument* impeccable? Non : il lui reconnaît lui-même des péchés, triste fruit de la nature humaine. *Ibid.*, I, 8 sq.; II, 1 sq. Il veut donc dire que le juste est impeccable *par sa nouvelle nature* qui le rend fils de Dieu, par cette « semence divine » qui demeure en lui, et qui comprend les vertus infuses, principes surnaturels de ses nouvelles opérations. C'est l'interprétation de saint Augustin : *Per quod filii sumus, per hoc peccare omnino non possumus... Inquantum similes Deo* (par les dons surnaturels qui nous assimilent à Dieu), *illinc peccare non possumus. De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. VII, VIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 157. *Cum ergo peccat homo, non secundum caritatem, sed secundum cupiditatem peccat, secundum quam non est natus ex Deo. De gratia Christi*, c. XXI, *ibid.*, col. 371. Cf. *Epist. ad Innocent.*, n. 17, *P. L.*, t. XXXIII, col. 771. Or de même que les vertus infuses de la *volonté* sont ainsi *impeccables*, de même la foi, vertu infuse de l'*intelligence*, doit être *infaillible* : car si le péché est le mal de la volonté, l'erreur est le mal de l'intelligence; et si la vertu infuse exclut le mal qui lui est opposé, celle de l'intelligence doit exclure le mal qui lui est opposé, c'est-à-dire l'erreur, ainsi que le remarque saint Thomas. *Loc. cit.* Aussi saint Jean lui-même dit-il explicitement de la vertu de foi, qu'il compare à une onction permanente, reçue de Dieu : *Unctio ejus docet vos de omnibus, et verum est, et non est mendacium.* Pas de mensonge, pas d'erreur possible, sur un point quelconque, *de omnibus.* I Joa., II, 27. Citons encore cette définition de la vertu infuse, que les scolastiques ont tirée de divers endroits de saint Augustin : *Est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Saint Thomas l'explique, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LV, a. 4. *Qua nullus male utitur* : pour une vertu de la volonté, s'en mal servir, ce serait pécher par elle : pour une vertu de l'intelligence comme est la foi, s'en mal servir, ce serait se tromper par elle. Elle ne peut donc jamais concourir à l'erreur, pas plus que la charité ne peut concourir au péché. C'est du reste le *minimum* d'infaillibilité à lui donner, pour qu'elle dépasse la raison naturelle. Celle-ci doit avoir une certaine infaillibilité, à moins d'aller au scepticisme; elle se sent infaillible dans ses actes parfaitement certains et bien contrôlés : *infallibilis per se, fallibilis per accidens.* Qu'aura de plus la vertu intellectuelle de foi, sinon d'éviter pour elle-même ces *accidents*, en sorte que, la raison se trompant, l'*habitus fidei* la laissera se tromper toute seule, et par son excellence même ne pourra coopérer à l'acte erroné? C'est là le *minimum* qu'il faut bien lui accorder, disons-nous : car on pourrait concevoir une infaillibilité plus parfaite, un don surnaturel, qui non seulement ne coopérerait jamais lui-même à l'erreur, mais encore, par sa présence et son action, bannirait absolument de l'intelligence toute erreur de quelque source qu'elle pût venir; mais un tel don est réservé à la vie future. Les preuves que nous venons de donner étaient supposées par anticipation, quand nous avons dit que, si l'on propose à un enfant un faux article de foi, son adhésion sera purement naturelle, la vertu infuse de foi n'y pouvant concourir. Voir col. 234.

Les théologiens sont d'accord sur l'infaillibilité de la vertu infuse de foi. Contentons-nous de quelques grands noms, en commençant par le plus grand de tous, saint Thomas, déjà cité dans sa Somme. Dans un opuscule, il parle de ce *lumen quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti humanæ infusum*; et il fait cette déclaration très nette sur l'infaillibilité que possède cet *habitus*, par assimilation à l'infaillibilité de Dieu même : *Lumen autem fidei, quod est quasi sigillatio quædam Primæ Veritatis in mente, non potest fallere, sicut Deus non potest decipere vel mentiri. In Boetium, de Trinitate*, q. III, a. 1, ad 4um, édit. Vivès, t. XXVIII, p. 508. Et pour faire ressortir par comparaison cette prérogative surnaturelle de l'*habitus*, il tranche admirablement cette délicate question de l'infaillibilité ou de la faillibilité de la science humaine, en admettant, d'une part, que la démonstration vraiment scientifique est infaillible, mais en observant, d'autre part, que nous prenons souvent pour démonstration ce qui ne l'est pas : (*Demonstratione*) *etsi nunquam falsum concludatur, tamen frequenter in*

hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrativum quod non est. Loc. cit. Méprise qui est due soit à la subtilité ou à la complexité extrême de certains raisonnements d'ordre scientifique, où l'erreur peut facilement se glisser, soit à l'influence d'autorités en vogue, humaines et faillibles, qui nous disent à tort : « La science a démontré, » etc., soit à ce que nous avons introduit jadis dans le trésor de nos certitudes et accepté comme démontrées certaines propositions qui, en réalité, ne le sont pas, et que l'inventaire et le triage de nos nombreuses acquisitions d'origine diverse n'est plus possible, soit enfin au manque de secours surnaturel dans l'ordre des sciences naturelles et profanes. Voir col. 339, 365. Scot en ce point ne s'écarte pas de saint Thomas : *Fides infusa*, dit-il, *non potest inclinare ad aliquod falsum, inclinat autem virtute luminis divini, cujus est participatio, et ita nonnisi ad illud quod est conforme illi lumini divino; actus igitur credendi, inquantum innititur isti fidei, non potest tendere in aliquod falsum. Quæst. quodlibetales*, q. xiv, n. 7, dans *Opera*, Paris, 1895, t. xxvi, p. 11. Suarez étend avec raison cette prérogative d'infaillibilité non seulement à la vertu infuse, mais à la grâce actuelle qui la remplace dans celui qui n'a pas encore ou qui n'a plus cette vertu et se dispose à la recevoir — et même à toute motion positive de l'Esprit-Saint dans les charismes où l'on affirme quelque chose, comme le don de prophétie, de discernement des esprits, etc. Comme la grâce ne peut jamais pousser au péché, ainsi ne peut-elle jamais pousser à l'erreur. « Ce jugement (de discernement des esprits), dit-il, quand il procède du mouvement de la grâce, est infaillible *matériellement*, pour ainsi parler. Car l'Esprit-Saint ne pousse jamais par un instinct spécial, sinon à ce qui est réellement vrai ou bon, ou meilleur, ou plus convenable à l'homme selon l'ordre de sa providence. En conséquence, toutes les fois qu'en réalité le discernement des esprits se fait par une grâce, le jugement, en vertu de son principe moteur, est infaillible, donc matériellement certain; quoiqu'il ne rende pas l'homme absolument certain, parce qu'en général, l'homme ne constate jamais avec une entière certitude que ce jugement vient de la direction et de la motion du Saint-Esprit. » *De gratia*, t. i, proleg. iii, c. v, n. 45, Paris, 1857, t. vii, p. 165.

2. *Invisibilité de la vertu infuse, et de son acte en tant que surnaturel.* — Cette remarque de Suarez montre comment la thèse commune, en admettant, dans la vertu infuse et dans son acte, cette infaillibilité réelle, mais *matérielle* comme il dit, ne rend pas pour cela cette infaillibilité reconnaissable avec certitude, ne fait pas que l'homme puisse constater *formellement* l'infaillibilité de son acte. Ainsi cette infaillibilité, bien qu'existant certainement dans l'acte, aux yeux de Dieu, ne peut servir à l'homme de *discernicutum experimentale*; et l'on ne peut reprocher aux théologiens de retomber ici dans le faux système qu'ils rejettent ailleurs. Voir col. 246 sq. Scot avait déjà fait la même remarque. « Si je percevais, dit-il, que j'agis en ce moment à l'aide de la foi infuse, sachant qu'elle ne peut coopérer qu'à un acte vrai, je constaterais par cela seul que mon acte ne peut être faux..., que son objet est infailliblement vrai. Mais personne, je crois, n'éprouve en lui-même cela (cette perception de l'intervention de la foi infuse). Nous nous bornons donc à croire en général (à cause des documents de la révélation) que celui qui affirme quelque chose par l'action de la foi infuse ne peut errer en cela; mais que telle personne déterminée, et à tel moment, agisse par la foi infuse, ni la personne elle-même ne le sait, ni une autre; personne n'en a une expérience certaine.» *Loc. cit.*, n. 8, p. 12.

Il est vrai qu'une parole de saint Augustin : *Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse*, citée par le Lombard dans ses *Sentences*, l. III, dist. XXIII, c. vii, a été pour plusieurs scolastiques l'occasion de croire, sur son autorité, que nous voyons en nous la vertu *infuse* de foi, ou l'acte de foi *en tant que surnaturel*. Mais saint Augustin ne songe guère ici à la vertu infuse, ou à la surnaturalité de l'acte. Il se contente d'opposer simplement la foi des mystères aux mystères eux-mêmes. Ceux-ci, dit-il, nous ne pouvons les voir en aucune façon; ils restent *non vus*. Heb., xi, 1. Mais la croyance que nous en avons, ce n'est pas un mystère : nous la voyons en nous par une conscience certaine; nous voyons bien si nous croyons ou si nous ne croyons pas. *De Trinitate*, l. XIII, c. i, n. 3, *P. L.*, t. xlii, col. 1014. C'est une antithèse entre l'*objet* mystérieux de la foi, objet qui se dérobe *totalement* à notre expérience, à notre intuition, et notre acte *subjectif* de foi, dont notre conscience saisit avec certitude l'*existence*, sans pénétrer pour autant sa nature intime, s'il est surnaturel ou non. L'antithèse, en effet, ne demande pas que notre expérience pénètre à fond l'acte de foi. On a fait appel à une autre parole de saint Augustin, disant dans un sermon, à propos de la « justice », ou de la grâce sanctifiante comme nous dirions aujourd'hui : *Nolo vos interrogare de justitia vestra; fortassis enim nemo vestrum mihi audeat respondere : Justus sum; sed interrogo vos de fide vestra. Sicut nemo vestrum audet dicere : Justus sum, sic nemo audet dicere : Fidelis non sum. Enarr. in ps. xxxii*, serm. i, n. 4, *P. L.*, t. xxxvi, col. 279. Ici encore, le mot *fides* doit faire absolument abstraction de la *vertu infuse*, de l'acte en tant que *surnaturel*, sujet d'ailleurs beaucoup trop subtil pour les auditeurs ordinaires de saint Augustin. « Si je vous interroge sur votre foi, dit-il, personne n'osera répondre : Je ne suis pas un fidèle. » Et pourquoi? Parce que le titre de « fidèle » si cher au chrétien ne dépend que de deux conditions facilement reconnaissables et reconnues de tous, de deux faits extérieurs et publics, la solennelle profession de foi et le baptême; à moins de rétracter librement sa profession de foi et de devenir apostat, un fidèle ne peut pas dire qu'il n'a pas la foi, qu'il n'est pas un fidèle. Au contraire, le titre de « juste » repose uniquement sur une condition que le juste lui-même ne peut connaître avec certitude, la présence en lui de la grâce sanctifiante, qualité invisible et surnaturelle; sur une condition qui n'est pas un fait extérieur et public, qui n'est d'ailleurs pas requise pour être chrétien et membre de l'Église, comme saint Augustin l'a si souvent soutenu contre les donatistes. Voilà pourquoi l'Église, qui parfois interroge publiquement les fidèles sur leur foi et leur en fait renouveler la profession, ne leur demande jamais : « Êtes-vous un juste? Êtes-vous en état de grâce? » Eux-mêmes n'oseraient répondre. Voilà évidemment ce que veut dire saint Augustin : or la vertu infuse, l'*habitus fidei*, n'a rien à faire ici; car, lorsqu'on demande aux fidèles une profession de foi, on leur demande s'ils adhèrent fermement aux articles de foi, on ne leur demande pas s'ils voient en eux-mêmes une vertu surnaturelle, ou si leur acte en est le produit.

On a voulu aussi s'appuyer sur saint Thomas. Mais le saint docteur sait fort bien distinguer dans un acte surnaturel ce qui est perceptible à l'expérience, et ce qui ne l'est pas. Prenons l'acte de charité. Nous percevons en nous, sans doute, un acte de dilection : mais est-ce la vraie charité, la charité surnaturelle? Nous ne pouvons le savoir avec certitude, et pourquoi? *Quia actus ille dilectionis, quem in nobis percipimus secundum id de quo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitum. Quæst. disp., De veritate*, q. x, a. 10, ad 1um. L'acte naturel d'aimer Dieu ressemble pour nous à l'acte surnaturel, produit de la grâce (*gratuitum*); si

notre expérience interne atteignait la surnaturalité, nous verrions une immense différence entre les deux; mais elle ne l'atteint pas, et c'est pourquoi nous les confondons entre eux, et nous n'avons pas de signe suffisant qui nous dise quand notre acte procède de la vertu infuse de charité. — Ne pourrait-on pas trouver ce signe dans le plaisir que nous éprouvons à aimer Dieu, puisqu'un *habitus*, d'après Aristote, se trahit par la délectation avec laquelle il nous fait agir? Non, répond encore saint Thomas. *Delectatio illa quæ in actu relinquitur ex caritate* (la vertu infuse), *potest etiam ex habitu aliquo acquisito causari; et ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam. Loc. cit.*, ad 2um. Une habitude naturelle acquise par des actes naturels d'amour de Dieu peut donner la même facilité et le même plaisir à l'aimer que la vertu infuse de charité. Mais quand nous avons une grande charité pour nos frères, nous le voyons bien! Saint Thomas répond toujours par la même distinction : *Quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem inquantum est dilectio, non tamen certissime novit eam esse caritatem*, c'est-à-dire la vertu infuse de charité. *Loc. cit.*, ad 3um. Mais, poursuit l'adversaire, Aristote a dit qu'il nous est impossible d'avoir de très nobles *habitus*, et de les ignorer. Aristote ne connaissait que les *habitus* naturels. Et encore, dit saint Thomas, parle-t-il des habitudes intellectuelles parfaites, comme la science, qu'il est impossible d'ignorer quand on l'a, *quilibet sciens scit se scire*; cela ne tire pas à conséquence pour *tous* les *habitus*. *Loc. cit.*, ad 5um. Si ailleurs saint Thomas met une différence entre la charité et la *foi*, ce n'est pas qu'il veuille qu'on voie la foi, *en tant que surnaturelle*, ce qui serait contraire à tous les principes qu'il vient d'établir. On lui fait cette objection : « La grâce (sanctifiante) est un don de Dieu comme la science (infuse). Or, quand on reçoit de Dieu la science, on sait qu'on l'a. Sap., VII, 17. On doit donc savoir aussi quand on a la grâce. » On aurait pu répondre que la science infuse, dont parle ici le Sage, peut se reconnaître même comme surnaturelle, parce que le miracle, le surnaturel *quoad modum*, tombe sous l'expérience, et qu'un ignorant soudain inondé de lumière et de science voit se passer en lui un fait qui dépasse les lois psychologiques et le cours naturel des choses; tandis que le surnaturel bien plus sublime, mais plus mystérieux, qui est dans la grâce sanctifiante, ne tombe pas sous l'expérience. Le saint docteur, suivant le goût du temps, préfère une autre réponse plus philosophique et empruntée à Aristote, comme nous venons de le voir : « Il est essentiel à la science, dit-il, qu'on la constate en soi-même avec certitude. » Il n'en est pas ainsi des dons qui ne sont pas intellectuels, comme la grâce sanctifiante, la charité : on peut donc les avoir sans savoir qu'on les a. Et en passant, il rapproche de la science la *foi*, comme étant aussi d'ordre intellectuel : mais rien ne dit qu'il veuille qu'on la connaisse expérimentalement *en tant que surnaturelle*. Au contraire, le point de vue *philosophique* où il se maintient fait abstraction du surnaturel; et il dit simplement : *De ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXII, a. 5, ad 2um. De quoi l'homme est-il certain, d'après lui? *De his quorum habet fidem.* Sa certitude porte donc, non pas sur la surnaturalité de l'acte, mais sur les *objets* dont on a la foi. Seulement, on ne peut être certain d'un objet sans avoir conscience qu'on en est certain : *Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Loc. cit.* L'existence en nous de la certitude, de la ferme adhésion à un objet, voilà ce que nous constatons expérimentalement dans la foi comme dans la science. Le saint docteur ne dit rien de plus. Notre interprétation de saint Augustin et de saint Thomas a été donnée par plusieurs graves théologiens, par exemple, les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. X, *De gratia*, disp. IX, n. 16, 17, p. 294-296.

Tout en reconnaissant que l'acte de foi ne tombe pas sous l'*expérience* en tant que surnaturel, le chanoine Didiot pense que nous pouvons du moins conclure par *des raisonnements théologiques certains* que tel acte de foi déterminé que nous faisons est surnaturel et par conséquent infaillible. *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892, p. 625-628. Voyons ces raisonnements. « Me refuser la grâce pour l'acte de foi serait me refuser l'accès au rédempteur, au moment même où je le réclamerais humblement et sincèrement. » Dieu ne peut faire cela. *Loc. cit.*, p. 627 en note. Mais *différer* cette grâce à un autre moment, à un autre acte que je ferai plus tard, ce n'est pas me *refuser* l'accès au rédempteur. Quant à la prière « humble et sincère » que l'on suppose faite alors à l'effet d'obtenir la grâce, elle n'a pas lieu dans tout acte de foi : et quand elle a lieu, suis-je certain d'avoir ces dispositions d'humilité et de sincérité, et toutes les conditions nécessaires de la prière, en particulier qu'elle soit surnaturelle? L'auteur lui-même nous dit ensuite, pour les actes de la *volonté* : « Quand je fais ces actes, suis-je dans les conditions voulues pour recevoir la grâce et agir surnaturellement? *Je ne le sais pas certainement.* » *Loc. cit.*, p. 628 en note. Eh bien! la prière est un acte de volonté. De plus, l'acte de foi suppose toujours, comme condition nécessaire, un acte de *volonté*, et surnaturel. Voir col. 361. Si l'on nous accorde que nous ne pouvons connaître avec certitude la surnaturalité de nos actes de volonté, voilà donc l'acte de foi lui-même dont la surnaturalité retombe dans l'incertitude; la théorie ne se tient pas. Mais, dit l'auteur, « ce serait aussi me refuser la possibilité de *croire* (à la révélation) *comme Dieu ordonne* pourtant que j'y croie, *surnaturellement.* Qui ne voit l'absurdité de telles suppositions? » *Loc. cit.* — *Réponse.* — *a*) En admettant que la surnaturalité de l'acte tombe sous le précepte divin, si Dieu ne me donnait pas la grâce à tel moment, c'est que son précepte de faire un acte de foi n'urgerait pas pour ce moment-là : un précepte positif n'oblige pas de fait à chaque instant, *pro semper*. — *b*) On peut d'ailleurs nier que la surnaturalité de l'acte tombe en général sous le précepte. Même pour les actes des vertus théologales, Cajétan admet que le *précepte* divin peut être *accompli* par les actes de croire, d'espérer, d'aimer, lors même qu'ils se feraient d'une manière *naturelle*, et non par l'activité des vertus infuses : *Omnia præcepta virtutum theologalium... credere, sperare, diligere Deum... potest homo per sua naturalia quantum ad substantiam operum adimplere, et non inquantum implentur ex spe et fide et caritate. Comment. in Iam IIæ*, q. CIX, a. 4, n. 6, dans l'édition léonine de saint Thomas, Rome, 1892, t. VII, p. 298. La « substance de l'œuvre » commandée, c'est de croire, d'espérer, d'aimer Dieu, selon les éléments qui tombent sous la conscience et qui dépendent de notre libre choix; quant à croire, etc., par l'influence de la vertu infuse, cela ne dépend pas de notre pouvoir et de notre choix, et n'est pas précisément l'objet du précepte. Un acte même naturel suffit donc à nous mettre en règle avec notre devoir. Sans doute la *fin du précepte*, qui est de nous faire produire des actes salutaires et surnaturels, ne serait pas alors obtenue *pour le moment*; mais de notre côté nous aurions suffisamment observé le précepte : *finis præcepti non cadit sub præcepto.* Pour une doctrine semblable à celle de Cajétan, nous avons déjà cité les Salmanticenses, col. 234, les Pères dans leur manière de proposer aux fidèles le précepte de la foi, col. 258, le cardinal de Lugo, col. 260.

3. *Infaillibilité de l'acte de foi.* — Pour qu'un assentiment soit vraiment « infaillible », il faut que ce soit positivement lui, et non pas un pur hasard, qui exclue l'erreur; il faut une impossibilité d'erreur qui dérive de la *propre perfection* de cet acte, ou, ce qui revient au même, de ses *propres principes*, d'où il tire sa perfection. Voir col. 207. — *a*) Parmi ces principes, il y a d'abord ceux qui influent sur lui *objectivement*, les *motifs* ou preuve de l'assentiment : si cette preuve est d'une valeur absolue, elle communique à l'acte une véritable infaillibilité *naturelle;* et voilà, pour un jugement, la seule source d'infaillibilité que l'on considère dans l'ordre naturel et humain. C'est aussi la seule qu'en face du fidéisme nous ayons considérée dans les préambules de la foi, et en traitant de la certitude en général et de ses espèces, col. 206-211, et de la certitude relative des simples, col. 219-233. — *b*) Mais dans un assentiment surnaturel comme l'assentiment de foi, on peut distinguer un autre principe qui influe non pas *objectivement* et comme preuve connue, mais plutôt *subjectivement* et comme faculté connaissante : c'est la vertu infuse, qui en coopérant à la production de l'acte le rend infaillible, puisque l'infaillibilité *surnaturelle*, dont nous venons de parler, n'est dans la *vertu* de foi qu'en vue de ses *actes*. Que cette sorte d'infaillibilité ne puisse être discernée par nous expérimentalement dans les actes où elle est, qu'elle ne puisse accroître notre fermeté d'adhésion, ni servir à l'apologétique, cela ne l'empêche pas d'exister réellement dans notre acte et de le rendre plus parfaitement lié au vrai en lui-même et aux yeux de Dieu.

Si nous comparons entre elles ces deux infaillibilités venues de sources différentes, et qui peuvent se rencontrer dans un même acte de foi, nous reconnaîtrons, somme toute, la supériorité de la seconde. La première vient de l'excellence des preuves, et suppose d'assez grandes connaissances apologétiques, qui ne sont pas à la portée de tous les fidèles; la seconde vient de la vertu infuse, ou de la grâce actuelle remplaçant la vertu infuse, et se trouve aussi bien chez les enfants et les simples que chez les fidèles les plus savants : c'est donc *la seule* qui soit *essentielle* à l'acte de foi salutaire et surnaturel, à cet acte qui est le même essentiellement dans tous. La première rapproche l'acte de foi des actes naturels certains, et fait reconnaître sa valeur par la raison humaine; la seconde n'a pas d'analogue dans les certitudes purement naturelles, et donne à la certitude de la foi un caractère spécial et transcendant. La première est liée à l'apologétique; il faut donc qu'au moins quelques-uns dans l'Église aient de par leurs motifs de crédibilité cette infaillibilité-là, et la fassent valoir pour la défense et la justification de la foi commune à tous; la seconde, n'étant connue qu'en partant de la révélation, ne peut servir à la prouver; et n'étant connue qu'en général et dans l'abstrait, elle échappe dans le concret et pour tel acte déterminé à nos constatations humaines : elle ne peut donc servir comme *discerniculum* ou critère de la révélation pour soi-même, encore moins comme moyen d'apologétique pour les autres. Quand on s'occupe de l'acte de foi à un point de vue purement théologique et nullement apologétique (ce qui n'est pas d'ailleurs la tendance de notre temps), on peut considérer seulement la seconde infaillibilité et faire abstraction de la première. On est amené ainsi à prendre comme type l'acte de foi tel qu'il se présente chez les simples. Et telle est, pensons-nous, la position de saint Thomas dans tout le passage *In Boetium* dont nous avons cité quelque chose, col. 370; passage très riche, mais très bref parce qu'il traite beaucoup de choses incidemment, et par suite ne donne pas tous les éclaircissements désirables. Il y parle de motifs qui poussent à la foi, mais qui n'ont réellement de valeur que pour donner une opinion plus ou moins forte : et tels sont bien les motifs de crédibilité tels qu'ils sont perçus par une multitude de fidèles, bien que ces motifs leur donnent, à eux, une certitude relative et une croyance ferme. Mais une croyance ainsi motivée n'est pas un « jugement parfait » : elle ne peut avoir sa fermeté que grâce à l'imperfection du développement de l'intelligence. *Nec per hoc potest haberi perfectum judicium de his quibus assentitur. Opera*, édit. Vivès, t. XXVIII, n. 508. Elle peut suffire telle quelle dans un jugement spéculatif de crédibilité antérieur à l'acte de foi. Voir col. 231 sq. Mais l'acte de foi lui-même doit être un jugement parfait, un jugement infaillible : il faudra donc qu'il puise son infaillibilité à une autre source que ces motifs qui ne la donnent pas. *Unde et in fide qua in Deum credimus*, poursuit saint Thomas... *est habitus fidei, divinitus menti humanæ infusum... Non potest fallere... Unde hoc lumen sufficit ad judicandum.* C'est ce principe surnaturel seul qui donne l'infaillibilité et la perfection à ce jugement de la foi tel qu'il est dans tous. Mais de ce que saint Thomas ne considère ici que l'infaillibilité *essentielle* de l'acte de foi, il ne s'ensuit pas qu'il *nie* une autre infaillibilité secondaire, qui procède de la perfection des motifs de crédibilité et ne se trouve que dans une partie des fidèles : il en fait seulement *abstraction*. Ainsi peut très bien s'expliquer ce texte; et nous ne voyons pas qu'une interprétation toute différente s'impose à nous, celle qu'en donne M. Rousselot, conformément à son système exposé plus haut, col. 260 sq.

Ce que nous avons dit fera aisément comprendre une preuve donnée par beaucoup de théologiens en faveur de l'infaillibilité surnaturelle de l'acte de foi. Cet acte est représenté comme *certain*, véritablement et absolument certain, dans l'Écriture et la tradition, par des expressions comme ἔλεγχος, Heb., XI, 1, πληροφορία, Heb., X, 22; Rom., IV, 21. Voir ci-dessus, col. 86, 88, 89. Donc il doit avoir les deux éléments essentiels de la certitude véritable et absolue, voir col. 206 : non seulement la fermeté d'adhésion, mais encore l'infaillibilité. Et le concile de Trente le déclare infaillible : « La certitude de foi, dit-il, où l'erreur ne peut se glisser, » *certitudine fidei, cui non potest subesse falsum.* Sess. VI, c. IX, Denzinger, n. 802. Or l'infaillibilité de cet acte manquerait dans une multitude de fidèles, s'ils devaient l'emprunter à la valeur des motifs de crédibilité qui les amènent à la foi, s'ils n'avaient pas une autre source d'infaillibilité pour leur acte, dans le principe surnaturel qui le produit. Il faut donc admettre (ce que nous savions déjà par ailleurs) que ce principe surnaturel est infaillible, qu'il ne peut jamais exercer son acte sur une proposition fausse ou une fausse révélation. Voir, par exemple, Lugo, *De fide*, disp. IV, n. 78, t. I, p. 29; Franzelin, *De traditione*, 2[e] édit., *Appendix*, c. I, sect. II, n. 5, p. 577-579.

III. LA FOI COMME VERTU THÉOLOGALE; SON OBJET MATÉRIEL ET SON OBJET D'ATTRIBUTION. — 1° *Notions préliminaires.* — Il existe une vertu infuse de foi, nous l'avons prouvé. Mais toute vertu infuse n'est pas nécessairement théologale. Outre les vertus théologales, la grande majorité des théologiens admet avec saint Thomas contre Scot l'*existence* de vertus *morales infuses* : prudence infuse, tempérance infuse, etc. Voir VERTU. Quoi qu'il en soit de cette controverse, des vertus morales infuses étaient au moins *possibles*, et les concepts de vertu *infuse* et de vertu *théologale* ne se confondent pas. Le premier fait abstraction de l'*objet* de la vertu, et signifie seulement que Dieu est la seule cause efficiente de cette vertu, lui seul pouvant mettre en un instant une vertu dans notre âme; c'est pour la vertu une question d'*origine*. Le second concept roule sur l'*objet* de la vertu : pour qu'elle soit

« théologale », il faut que Dieu en soit l'objet formel et immédiat. C'est du moins la caractéristique principale, donnée communément. La vertu morale, elle, n'a pas immédiatement Dieu pour objet, lors même qu'elle se rapporte à lui médiatement; nous avons dit ailleurs qu'elle a pour motif (objet formel) un certain idéal particulier de bonté morale, une *specialis honestas*, objet qui n'est pas Dieu, quoique dérivé de Dieu. Voir col. 84. Prouver que la foi est une vertu théologale revient donc à prouver qu'elle a immédiatement Dieu pour « objet formel ». L'objet formel est l'objet qui « spécifie » une vertu, c'est-à-dire qui lui donne son caractère propre, sa physionomie, sa « forme », son unité et son être en quelque sorte. Opposé à l'objet « formel », il y a l'objet purement « matériel » que la vertu atteint, *quod creditur, quod amatur*, etc., mais qui ne spécifie en aucune façon. La foi divine atteint des objets de toute sorte, passés, présents et futurs, des biens à espérer, des maux à craindre, etc. Voir S. Augustin cité à l'art. Espérance, t. v, col. 606, 607. Si ces diverses catégories d'objets de la foi avaient le pouvoir de spécifier, il faudrait admettre plusieurs vertus de foi, la foi des choses passées, celle des choses futures, celle des biens, celle des maux, etc. Or, nous savons par les documents positifs qu'il n'y a qu'un seul acte de foi, qu'une seule vertu de foi. Ces multiples objets seront donc regardés comme pur objet « matériel » de la foi, pure matière à croire, *quod creditur*.

Mais l'objet *formel* doit ici se dédoubler. Pour employer la terminologie de plusieurs théologiens, il y a l'*objectum formale quo*, et l'*objectum formale quod*. Le premier n'est pas autre chose que le *motif* de la vertu, auquel le nom d' « objet formel » est souvent réservé par excellence. Quand, pour mieux le distinguer, les théologiens ajoutent *quo*, voici la raison de cet ablatif causal : c'est *par* le motif que l'on agit; le motif propre de la vertu est *cause* de tous les actes de la vertu; c'est un élément essentiellement actif. Voilà pour l'*objectum formale quo*. L'*objectum formale quod* est tout autre chose : comparé au *motif* dont nous venons de parler, il n'est qu'un objet *matériel*, que la vertu atteint à l'aide de son motif, et de là ce mot de *quod*; et il n'agit pas sur nous dans *tous* les actes de la vertu, comme le motif. Mais entre tous les objets matériels de la vertu, il se distingue par une prééminence telle que *tous les autres se subordonnent à lui* : donc lui aussi, à sa manière, donne à la vertu son unité, sa physionomie et son être, donc on peut aussi le regarder comme un objet « formel ». On lui donne le nom spécial d' « objet d'attribution ». Dans les sciences, dans les arts, dans les vertus, l'objet d'attribution, ou *objectum formale quod*, spécifie : nous en avons donné des exemples à l'art. Espérance, col. 631, 632.

2° *Preuve*. — Une vertu sera « théologale », dans le sens le plus complet du mot, si elle trouve immédiatement en Dieu ses deux objets formels, *quo* et *quod*; en d'autres termes, si quelque attribut divin lui sert immédiatement de *motif* (tout attribut divin s'identifiant avec Dieu même), et si Dieu est son *objet d'attribution*. Or la vertu de foi réunit ces deux conditions. — 1. Elle a pour motif « l'autorité de Dieu qui révèle », d'après le concile du Vatican; et cette « autorité » se décompose en deux attributs divins : la science infinie « qui ne peut se tromper » et la véracité infinie « qui ne peut vouloir tromper. » Voir le motif spécifique de la foi, col. 98 sq., et surtout col. 107-119. C'est donc sur l'autorité de la révélation divine, sur quelque chose de divin, que nous appuyons tout assentiment de foi salutaire. Et cet objet formel détermine conséquemment le vaste domaine de la matière à croire, de l'objet *matériel*, qui sera *toute vérité révélée*; à la condition, bien entendu, qu'elle nous apparaisse suffisamment comme révélée. — 2. Bien des théologiens s'en tiennent là, pour prouver que la foi est une vertu théologale; et le *motif* de la foi est bien ce qu'il y a de principal à considérer dans cette preuve. Néanmoins, pour donner un concept plus complet et une preuve adéquate, il faut avec saint Thomas considérer encore l'*objet d'attribution* de la foi, et montrer que cet objet est Dieu lui-même.

3° *L'objet d'attribution de la foi, et son objet purement matériel.* — La vertu de foi nous sert donc à croire, surnaturellement et salutairement, toutes les vérités que Dieu a révélées, qui sont pour elle l'*objet matériel*. Mais ces vérités révélées ne sont pas toutes sur la même ligne, pour ainsi dire. Il y a entre elles une subordination et comme une hiérarchie, ainsi qu'il convenait au Dieu révélateur qui met de l'ordre dans tous ses ouvrages. Au sommet, l'objet principal de la révélation, Dieu; le reste, objet purement matériel, n'a été révélé qu'à cause de lui, afin de le mieux connaître; telle a été l'intention divine en révélant. Comment la connaissons-nous? Ce n'est pas *a priori*. Puisque la révélation, don surnaturel, dépendait de la liberté et de la libéralité divines, Dieu aurait pu, à la rigueur, ne rien révéler sur lui-même, et cependant enseigner par révélation à sa créature quelque connaissance utile : à peu près comme les païens attribuaient à leurs dieux la révélation de différents arts, Cérès avait enseigné aux hommes l'agriculture, etc. Dans cette hypothèse qui n'a rien d'impossible, la *révélation* n'eût pas été une *religion*; à moins de tomber dans l'erreur des manichéens, qui donnaient à toute espèce de vérité prétendue révélée un caractère religieux, et dissertaient dans leurs églises sur le cours des astres, ce qui les avait amenés à faire parade de science et à mépriser la foi des catholiques qui s'avouait étrangère à cette science. « Le prophète Manès, disait son disciple Félix, a enseigné aux hommes le cours du soleil et de la lune. » Dans S. Augustin, *De actis cum Felice manichæo*, l. I, c. ix, *P. L.*, t. xlii, col. 525. Une révélation pourrait donc n'être pas une religion, et ne devrait pas s'enseigner à la place de la religion. Cf. Lugo, *Disp.*, 1891, t. i, *De fide*, disp. 111, n. 11. p. 235. Mais dans l'ordre présent, Dieu ne s'est pas proposé d'enseigner les arts ni les sciences. Voir la réponse de saint Augustin à Félix, *loc. cit.*, c. x. Et si l'on examine le contenu de la révélation qu'il a faite, on voit que Dieu, sa nature, ses divers attributs, ses desseins, ses préceptes, ses miracles, les vertus qui nous unissent à lui, le péché qui l'offense, les moyens qu'il nous a donnés de le connaître, de le servir, d'obtenir notre pardon, d'arriver un jour à le posséder dans le ciel, remplissent les pages de la Bible et de l'Évangile; on voit que notre *révélation* est une *religion*, qu'elle nous fait connaître un ensemble de rapports avec Dieu; aussi le sens commun des chrétiens prend-il ces deux mots comme synonymes : « révélation chrétienne, religion chrétienne. » Où sont représentés les articles principaux de la foi? Surtout dans le symbole. Or le symbole est plein de Dieu, des trois personnes de la sainte Trinité, de leurs œuvres divines; sur les êtres différents de Dieu, on y trouve relativement peu de chose, et cela encore à cause d'une opération toute spéciale par laquelle Dieu manifeste en ces êtres sa puissance et sa bonté et les attire à lui : *Credo... sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam.* Aussi, de l'avis des Pères et des docteurs, l'objet que nous croyons avant tout, c'est Dieu. « Le premier et le principal devoir de la foi, dit saint Augustin, c'est de croire en celui qui est le vrai Dieu. » *De civitate Dei*, l. IV, c. xx, *P. L.*, t. xli, col. 127. Et « croire en Dieu », ici, ce n'est pas seulement *croire sur la parole de Dieu*; ce qui a lieu dans tout acte de foi, quelle que soit sa

matière : mais c'est encore *croire Dieu*, c'est-à-dire ce que Dieu a révélé sur *lui-même*, principale partie de la révélation, à laquelle répond le principal devoir de la foi.

Saint Thomas dit la même chose de la révélation. Voir col. 123. Il en tire cette conséquence : *Fides... ipsum Deum habet sicut principale objectum, alia vero quæcumque sicut consequenter adjuncta. De veritate*, q. xiv, a. 8. Il donne à cet objet principal la qualification d' « objet formel ». *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. vii, a. 1, ad 3um. Il joint synthétiquement les deux objets formels, *quo* et *quod*, dès le premier article où il commence à traiter de la foi. *Ibid.*, q. i a. 1. Dès le début, il ne pouvait donner de la foi une idée plus caractéristique, plus spécifique, ni mieux montrer pourquoi c'est une vertu théologale. Avec saint Thomas, tous les théologiens de toutes les écoles sont ici d'accord. Calvin leur a cherché noise : « Quand on dispute de la foi aux écoles de théologie, écrit-il, en disant crûment que *Dieu en est l'objet*, ils égarent çà et là les pauvres âmes en spéculations volages... Saint Paul proteste qu'il n'a rien estimé digne d'être connu, que Jésus-Christ... (Les théologiens sorbonniques) ont couvert tant qu'ils ont pu Jésus-Christ d'un voile. » *Institution*, l. III, c. ii, n. 1, 2, dans le *Corpus reformatorum, Calvini opera*, t. iv, p. 10, 11. Ce n'est pas « couvrir Jésus-Christ d'un voile » que de reconnaître Dieu comme objet suprême auquel tout se rapporte dans la révélation et dans la foi. Car enfin, ou Calvin prend ici Jésus-Christ comme Dieu, ou il le prend comme homme. Dans le premier cas, il revient à dire ce que nous disons, et la querelle est futile. Dans le second cas, il devra bien accorder que la révélation de l'humanité du Christ est subordonnée à celle de la divinité, qui reste l'objet suprême de notre connaissance et de notre amour. Jésus, parlant de la mission qu'il a reçue comme homme pour transmettre aux hommes de ses lèvres humaines la divine révélation, dit : « Mon Père..., j'ai consommé l'œuvre que vous m'avez donnée à faire... J'ai manifesté aux hommes *votre nom* » (votre nature divine, votre autorité suprême, etc.). Joa., xvii, 4, 6. Voilà l'objet, sinon unique, du moins *principal* de la révélation faite par le Christ. Jamais d'ailleurs les théologiens catholiques n'ont contesté que la sainte humanité du Christ, *après* la divinité, soit au premier rang par rapport à tout le reste, qu'elle ait dans la révélation chrétienne, en ce sens, une primauté relative.

L'objet d'attribution de la foi, si on le considère dans le concret, c'est donc Dieu. Si on le considère dans l'abstrait, dans les *énoncés* qui nous disent quelque chose de Dieu, et qui sont aussi *objet de foi*, voir col. 129-131, alors la question se pose de nouveau. Ces nombreuses vérités sur Dieu que nous donne la révélation sont-elles toutes sur la même ligne? Ou bien y a-t-il entre elles une subordination, une sorte de hiérarchie dans la pensée et l'intention divine, ce qui continuerait et pousserait jusqu'au bout l'ordre déjà constaté dans la révélation? Cette seconde position est bien à présumer d'après ce qui précède. Elle se prouve d'ailleurs en désignant dans la révélation une catégorité de vérités qui domine, qui se subordonne les autres vérités sur Dieu : ce sont les mystères. Nous avons déjà distingué, parmi les vérités sur Dieu, deux catégories, l'une que saint Paul appelle *quod notum est Dei*, l'autre qu'il appelle *profunda Dei*, les mystères. Voir col. 364. Or ce sont les *mystères* seuls qu'il indique comme objet de sa prédication, I Cor., ii, 7-10 : sans doute parce que c'en est l'objet principal. C'est parce qu'elle entrevoit déjà ces profondeurs mystérieuses que la foi, malgré son imperfection, a pu être appelée par plusieurs Pères et docteurs de l'Église une anticipation, un avant-goût de la vision béatifique. Voir col. 363. C'est bien là l'objet principal, puisque seul il donne à la foi chrétienne son rapport essentiel à la vision céleste. D'autres docteurs, dans cette célèbre définition de la foi : *Fides est... argumentum non apparentium*, Heb., xi, 1, entendent par *non apparentium* les mystères; et non sans raison, car seuls les mystères ont cette propriété de rester « non apparents », voilés, même après que la foi, leur servant de preuve, a donné la conviction de leur existence, suivant la remarque du concile du Vatican. Voir col. 358. Ainsi ce passage est-il entendu par saint Grégoire le Grand : *Fides*, dit-il, *illarum rerum argumentum est, quæ apparere non possunt. Homil. in evang.*, homil. xxvi, n. 8, *P. L.*, t. lxxvi, col. 1202. *Apparere non possunt* est plus clair que *non apparentium* pour indiquer le mystère. Mais si la foi, quoiqu'elle atteigne d'autres objets que les mystères, voir col. 377, est définie comme si elle n'avait pas d'autre objet, c'est que le mystère est son objet principal, son objet d'attribution : on sait qu'une science, par exemple, se définit fort bien par son objet d'attribution. Saint Thomas entend de même l'expression scripturaire *non apparentium* : « La foi, dit-il, a pour objet les choses *invisibles* qui *dépassent la raison humaine* (les mystères) : c'est pourquoi l'apôtre dit (Heb., xi, 1) que la foi a pour objet les choses non apparentes. » *Sum. theol.*, Iª, q. xxxii, a. 1. Le saint docteur affirme très nettement la thèse que nous exposons ici, quand il dit : « Certaines vérités tombent sous la foi directement et par elles-mêmes, *per se directe* : ce sont celles qui dépassent la raison naturelle, comme la trinité, l'incarnation. D'autres tombent sous la foi en tant qu'elles sont subordonnées à celles-là, *ordinata ad ista*, et qu'elles s'y rapportent d'une manière ou d'une autre : ainsi toutes les vérités révélées que contient l'Écriture. » *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. viii, a. 2. Cf. q. i, a. 6. De là aussi très souvent, chez saint Thomas, les mots *res fidei, ea quæ sunt fidei*, pour indiquer les mystères, comme si c'était l'unique objet de la foi, parce que c'en est l'objet d'attribution. *Sum. theol.*, Iª, q. xxxii, a. 1; IIª IIæ, q. i, a. 5, ad 2um; *In Boetium*, etc. En cela il imite les Pères, qui, réservant le nom de « foi » (pris ici objectivement) aux principaux mystères de la religion, ont écrit des « traités de la foi », des « expositions de la foi » qui ne sont pas autre chose qu'un exposé de la trinité, ou de la trinité et de la rédemption. Ainsi saint Athanase a composé une *Exposition de la foi*, *P. G.*, t. xxv, col. 199 sq., saint Grégoire de Nysse un *Traité de la foi*, *P. G.*, t. xlv, col. 135 sq., saint Ambroise le *De fide ad Gratianum*, *P. L.*, t. xvi, col. 527. Outre les raisons déjà indiquées pour que le mystère soit l'objet principal de la foi, signalons-en quelques autres. La foi est plus liée au mystère, parce qu'elle lui est plus nécessaire : sans elle il ne peut être connu en aucune façon, tandis que d'autres vérités révélées ne sont pas inaccessibles à la raison. Voir S. Thomas, *Quæst. disp., De veritate*, q. xiv, a. 9. La révélation des mystères est doublement surnaturelle. Voir col. 358. Elle montre la familiarité d'un Dieu qui communique ses secrets. Marc., iv, 11; Joa., xv, 15. En croyant le mystère, la foi a un mérite spécial, elle triomphe de plus d'obstacles, elle rend plus d'honneur à Dieu : plus une chose est difficile à admettre, plus on honore le témoin sur la parole duquel on l'admet. En croyant le mystère, la foi fait briller davantage son efficacité, sa puissance. « Sa vertu, dit Scheeben, consiste précisément à rendre ce qui est invisible aussi certain que ce qui est visible. Heb., xi, 27. Plus un objet dépasse la sphère naturelle de l'homme, plus il est caché à son regard naturel, plus il offre d'occasions à la foi de manifester sa vertu intime... La foi est donc une connaissance transcendantale... Le mystère est son élément propre, et c'est

en lui qu'elle règne et qu'elle triomphe. » *Dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, t. I, § 41, p. 467. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XI, *De fide*, disp. I, n. 33, p. 17; C. Pesch, *Prælectiones dogm.*, 3e édit., Fribourg, 1910, t. VIII, n. 398, p. 183. Les mystères *spécifient* donc la foi, et lui communiquent les caractères particuliers que nous venons de signaler, et en outre celui d'obscurité. Voir ce qui sera dit de l'obscurité de la foi.

Ainsi, l'objet d'attribution de la foi, en un sens plus précis, c'est *Dieu dans ses mystères*. On peut serrer encore la question, et se demander si, parmi ces mystères eux-mêmes, il n'y a pas une hiérarchie et une subordination, en sorte qu'un seul domine. Dieu mettant l'ordre dans tout ce qu'il veut et ce qu'il fait, il est raisonnable de penser qu'il l'a poussé jusque-là dans sa révélation. Ce mystère suprême, au point de vue spéculatif, pourrait être la Trinité; au point de vue pratique, la vision intuitive de Dieu, ou fin surnaturelle qui commande toute notre vie. Il y a d'ailleurs une étroite liaison entre ces deux mystères, puisque la contemplation de Dieu dans sa vie intime, dans sa Trinité, fera l'objet de notre béatitude surnaturelle. Saint Thomas désigne l'objet d'attribution, quand il dit des nombreux objets matériels de la foi : *Tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum.* Il le précise, en ajoutant aussitôt : *prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 1. *In divinam fruitionem*, vers la béatitude surnaturelle : pourquoi la nommer ici à propos de l'objet d'attribution, sinon parce qu'il la regarde comme la suprême détermination de cet objet, comme le mystère suprême auquel se rapportent toutes les vérités révélées? Et comme cette béatitude surnaturelle est en même temps l'objet d'attribution de notre espérance, voir Espérance, col. 631, on aurait là une explication plus profonde de la célèbre définition *Fides est sperandarum substantia rerum*, Heb., XI, 1 : la foi y serait définie par son objet d'attribution, la béatitude céleste qu'elle croit, *res sperandæ*. Et l'on conçoit qu'en parlant aux convertis du judaïsme, *ad Hebræos*, il ait été plus opportun d'insister sur cet objet que sur le motif de la foi. Les juifs, en effet, habitués à s'enfermer avec la loi mosaïque dans le cercle étroit des promesses de biens temporels, avaient quelque peine à s'élever à la foi et à l'espérance des biens de la vie future. Au contraire, le *motif* de la foi, l'autorité de la parole de Dieu, ne leur offrait guère de difficulté, accoutumés qu'ils étaient dès l'enfance, et par l'esprit public de leur race, à vénérer l'Écriture, la révélation divine. On n'avait donc pas, avec eux, à mettre en relief le motif de la foi; il est d'ailleurs, dans cette définition, indiqué imp icitement, puisque les mystères et les promesses divines ne peuvent être admis que sur le témoignage de Dieu.

Si Dieu n'avait pas élevé l'homme à la fin surnaturelle ni révélé de mystères, il n'aurait pas mis dans les âmes la vertu infuse de foi, qui correspond à ce haut objet; il aurait pu cependant révéler des vérités moins éloignées de notre raison, et l'homme aurait dû croire cette révélation : mais sa foi, quoique semblable à la nôtre par son motif ou *objectum formale quo*, aurait différé par l'*objectum formale quod*, qui n'aurait pas été Dieu dans ses mystères. Elle aurait donc été d'une autre espèce que la nôtre; et même, à proprement parler, n'aurait pas été un acte de vertu théologale, du moins dans le même sens. C'est l'opinion de saint Thomas : il rattache au mystère divin, comme à leur objet propre, nos trois vertus théologales : « L'objet des vertus théologales est Dieu lui-même ...*en tant qu'il dépasse la connaissance de notre raison.* » *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXII, a. 2. Il les rattache même plus spécialement au mystère de la béatitude surnaturelle. Voir Espérance, t. v, col. 645, 646. « C'est par là, dit-il, que la vertu infuse de foi se distingue de la « foi » dans un sens plus général, qui ne serait pas ordonnée à la béatitude que nous espérons maintenant. » IIa IIæ, q. IV, a. 1.

Les auteurs n'ont point manqué qui, à la suite de saint Thomas, ont considéré la béatitude surnaturelle comme le suprême objet d'attribution de la foi. *Fides primarie respicit beatitudinem*, dit Louis de Torrez, S. J., *et alia in ordine ad illam; et ideo per objecta, quorum est spes, definita est fides.* Heb., XI, 1. *Disput. in IIam IIæ*, Lyon, 1617, col. 454. A cela revient la thèse de quelques anciens scolastiques : *Objectum attributionis fidei est Deus sub ratione glorificatoris*, ou celle de Lugo : *Objectum ... est Deus secundum se, et ut assequibilis a nobis. Disput.*, t. I, *De fide*, disp. III, n. 14, p. 236. Et de nos jours le cardinal Billot : *Dicendum, objectum attributionis (fidei) esse ipsum Deum ut finem supernaturalem. De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, thes. X, p. 233, 234.

Quant aux *objets matériels* de la foi, en dehors de l'objet d'attribution, le même cardinal les classe en deux catégories. Il y a d'abord les vérités qui de leur nature se rapportent, d'une manière ou d'une autre, à l'acquisition de cette fin surnaturelle : soit qu'elles en indiquent les moyens, soit qu'elles signalent les obstacles à éviter, soit qu'elles proposent des modèles, des symboles, des figures de cette acquisition, soit qu'elles entrevoient les profondeurs que contemplera la vision céleste, etc. Ce sont les vérités qui appartiennent par elles-mêmes à la foi. Il y a ensuite des vérités qui n'ont pas par elles-mêmes cette valeur religieuse, qui n'ont été révélées que par « pure concomitance », comme sont bien des faits historiques révélés dans l'Écriture et à ce titre objets matériels de la foi. *Loc. cit.*, p. 235-238. Plusieurs donnent à cette dernière classe le nom de *revelata per accidens*. Ces choses-là n'ont pas été révélées pour elles-mêmes, mais seulement pour aider à connaître les autres, *ad manifestationem aliorum*, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 6, ad 1um; c'est un cadre qui fait ressortir les autres vérités, celles dont la révélation a été directement voulue. *In Scripturis*, dit Bellarmin, *plurima sunt, quæ ex se non pertinent ad fidem, id est, quæ non ideo scripta sunt quia necessario credenda erant, sed necessario creduntur quia scripta sunt. Controv.*, I, *De verbo Dei*, l. IV, c. XII, dans *Opera*, Paris, 1870, t. I, p. 229. Nous n'avons pas d'ailleurs à considérer ici les phrases de l'Écriture qui contiennent un ornement de parabole, ou une citation, ou une invocation, etc., et par conséquent point d'*affirmation directe*, point de témoignage de Dieu, point de vérité révélée, point d'*objet matériel* de la foi. Cet objet, d'après le cardinal Billot, peut se partager finalement en trois classes : *objectum primarium* ou *attributionis — secundarium — pure accidentarium. Loc. cit.*

Nous ne traiterons pas davantage de l'*objet matériel de la foi*. Sous cette rubrique, les anciens théologiens faisaient entrer l'étude des symboles de foi, l'étude de toutes les « règles de foi », voir col. 160 sq., Écriture, tradition, conciles, pape; l'étude de l'Église, alors moins fouillée qu'aujourd'hui, l'infaillibilité et son objet, etc. Aujourd'hui, ces vastes sujets ont quitté le traité de la foi et constituent des traités à part. Voir Conciles, Église, Pape, Symboles. A propos de l'objet matériel de la foi, on abordait aussi l'*histoire de la révélation* dans l'Ancien et le Nouveau Testament; comment la révélation s'est accrue peu à peu avant Jésus-Christ, et surtout par son enseignement et celui de ses apôtres; comment au contraire, après la mort des apôtres, il n'y a plus de nouvelle révélation

publique, voir col. 146, plus d'accroissement d'articles, et les articles de foi ne font plus que s'expliciter davantage. Voir Révélation. Une autre question préoccupait les scolastiques à propos de l'extension plus ou moins grande de l'objet matériel de la foi : c'était de savoir si, dans un syllogisme où seulement l'*une* des deux prémisses est une vérité de foi divine, la *conclusion* est elle-même une vérité de foi, un objet matériel de la foi; si l'on peut dire que Dieu a eu l'intention de la revéler en révélant les prémisses de foi. Cette question particulière, difficile et controversée, et qui demanderait des précisions et des distinctions, n'est pas nécessaire pour l'ensemble de la théorie de la foi, et c'est pourquoi nous pouvons l'omettre, d'autant qu'elle se rattache à la question du *développement du dogme*, que l'on a coutume de traiter à part aujourd'hui. Voir cette question dans Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, prop. xx, p. 243-268; Billot, *De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, thes. xii, xiii, p. 258-272; Pesch, *Prælectiones dogm.*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. viii, prop. xv, p. 118-126. Voir ici Explicite et implicite, t. v, col. 1869, 1870; Dogme, t. iv, col. 1576, 1577, 1641-1647. Voir, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, l'art. *Dogme*, col. 1144, 1145.

4° *En quoi consiste, pour la foi, la souveraine appréciation de son objet.* — C'est une propriété commune aux vertus théologales d'apprécier leur objet par-dessus tout, comme il le mérite, cet objet étant Dieu. On dit de l'acte de ces vertus, qu'il est *appretiative summus*, qu'il adhère à Dieu *super omnia*, qu'il *préfère* Dieu à tout. Il y a une certaine ambiguïté dans le mot « préférer » : la préférence de l'esprit, et celle du cœur. Voir Espérance, t. v, col. 646; cf. col. 616. Il ne faudrait pas, sous prétexte que la foi est un acte intellectuel, s'arrêter à une préférence de l'*esprit*, à un jugement qu'on pourrait appeler « d'excellence » ou de « préférence », par exemple : « L'autorité de Dieu comme témoin est plus infailliblement liée au vrai que tout autre moyen de connaître; les vérités révélées sont plus sûres que toutes nos vues personnelles et toutes les autorités humaines. » Nous n'avons garde de contester la *vérité* d'un pareil jugement, que nous avons nous-même prouvée plus haut, col. 331 sq., ni sa nécessité pour préparer les voies à la volonté : il doit être considéré comme faisant partie des « jugements de crédibilité » requis pour diriger la marche de la volonté dans la foi. Mais si l'on se bornait à ce jugement, l'acte de foi n'aurait pas tout ce qu'il lui faut pour être *appretiative summus*, pour *préférer* à toute chose le Dieu véridique, comme c'est de l'essence de la foi d'après saint Thomas : *De ratione fidei est, ut Veritas Prima omnibus præferatur. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. v, a. 4, ad 2um. Il faut y ajouter une préférence de la *volonté*, comme dans les autres vertus théologales. De même que la charité préfère l'amitié divine à tout ce qui peut la détruire en nous rendant ennemis de Dieu, c'est-à-dire est prête à sacrifier tout ce qui la détruirait; de même que l'espérance préfère le bonheur ineffable, qu'au ciel on trouvera en Dieu, à tout autre bonheur qu'elle est prête à lui sacrifier, ne désespère pas d'y atteindre un jour et compte pour cela sur le secours divin plus que sur les forces de l'homme dont elle se défie, voir Espérance, col. 647, 648, de même, dans la foi, la volonté est prête à écarter l'intelligence de tout ce qui viendrait contredire la révélation divine, à le faire rejeter comme faux par le seul fait de l'opposition à cette révélation bien constatée. C'est non seulement, par un jugement, *reconnaître en principe* l'excellence de la parole de Dieu, mais encore la *choisir en pratique* comme le critère qui tranchera tous les conflits avec la prétendue science, comme la norme qui dominera tout dans notre intelligence, la grâce aidant. Ainsi le *super omnia* se précise, et se ramène, dans l'ordre de la volonté et de la pratique, à *super omnia contraria*. Qu'on doive l'entendre ainsi, c'est ce qu'il est facile de montrer par les raisons et les autorités suivantes.

1. Quand un théologien fait la théorie de l'acte de foi, il ne doit pas la tirer *a priori* de son cerveau, mais il doit avant tout utiliser les éléments qui lui sont fournis par les documents positifs de la révélation et de l'Église. Or nous savons déjà, par ces documents, que tout fidèle doit avoir cette *résolution générale*, ce ferme propos, de préférer en cas de conflit les vérités révélées à tout ce qui pourra les contredire. Voir col. 329 sq. Une résolution générale est une disposition de la *volonté*, qui se prépare d'avance à faire toujours son devoir : et le devoir de la volonté, dans la foi, consiste à appliquer l'intelligence à ceci, à la détourner de cela, à supprimer les doutes imprudents en supprimant les sophismes déraisonnables, etc. Voilà donc un élément volontaire de la foi qui nous est fourni par les documents positifs; il se rapporte évidemment, de sa nature, au *super omnia*, à la souveraine préférence que nous devons donner à l'objet de la foi : il faut donc s'en servir pour expliquer le *super omnia*. Si dans cette explication on le laissait de côté, on ferait œuvre, non pas de théologien, mais de constructeur de systèmes *a priori*.

2. Si l'on réduisait le *super omnia*, dans la foi, à un « jugement d'excellence », le *super omnia* se rencontrerait même chez les hérétiques les plus coupables. Car, en général, ils reconnaissent théoriquement ce principe abstrait de l'excellence du témoignage divin, et des devoirs qui s'ensuivent. N'est-ce pas un principe évident de la raison, et que nul ne peut ignorer? Voir Pie IX, encyclique *Qui pluribus*, Denzinger, n. 1637. Leur faute n'est pas de nier ce principe, mais de priver pratiquement du culte qui lui est dû l'autorité du Dieu qui révèle, en cherchant à se persuader que tel article qui leur déplaît (et qui, au fond, leur est suffisamment proposé comme révélé) n'est pas contenu de fait dans la révélation. Leur volonté mal disposée, influant à tort sur l'intelligence, ils préfèrent sur un point, à la parole de Dieu suffisamment constatée, leurs vues personnelles ou des autorités humaines ou des doutes imprudents et sophistiques. Et quand on en est là sur un point, comment dire sérieusement qu'on est prêt à sacrifier à la parole de Dieu *tout* ce qui lui est contraire? Dans la disposition d'âme où ils sont, il est donc impossible qu'ils aient sérieusement cette résolution générale, que nous avons prouvée nécessaire à tout fidèle; et par suite il est impossible de dire qu'ils *préfèrent*, dans toute la force du terme, la parole de Dieu, comme ils sont tenus de le faire, qu'ils en ont une appréciation souveraine, etc. Cette appréciation souveraine renferme donc plus qu'un jugement d'excellence.

3. Parmi les théologiens dont l'attention s'est portée sur ce *super omnia* et qui en ont donné l'explication (beaucoup ne l'ont pas fait), nous n'en trouvons point qui aient été assez intellectualistes pour le réduire à un simple jugement de l'intelligence; et nous pouvons en citer plusieurs qui esquissent une explication conforme à celle que nous avons donnée. « Les vertus théologales, dit Sylvestre Maurus, sont celles par lesquelles l'intelligence et la volonté adhèrent à Dieu comme à la fin dernière et à la première règle... Mais adhérer ainsi à un motif, c'est le préférer *à tous les motifs contraires.* » Si, en effet, dans la foi, nous prenons la révélation comme *règle* de notre intelligence, par là même nous rejetons tout ce qui serait contraire à cette règle. « Par l'acte de foi théologale, conclut-il, telle est donc notre adhésion à la Première Vérité qui révèle, que nous la préférons à tous les motifs con-

traires, et c'est pourquoi saint Thomas dit : *De ratione fidei est, ut Veritas Prima omnibus præferatur.* » *Opus theologicum*, Rome, 1687, t. II, q. CXXXIX, p. 443. « La foi divine, si elle est vraiment ce qu'elle doit être, dit Kilber, est *appretiative super omnia divinæ auctoritati ac revelationi graviter opposita...* Son assentiment présuppose *une volonté efficace* de captiver et de soumettre *en tout* l'intelligence à la divine autorité qui parle : soit parce que c'est nécessaire pour croire *de tout cœur*, Act., VIII, 37, soit parce qu'une véritable et entière *captivité de l'intelligence* l'exige. II Cor., X, 5. » Dans la *Theologia Wirceburgensis*, *De fide*, n. 221; ou dans le *Theologiæ cursus* de Migne, t. VI, col. 594. « Tout acte de foi chrétienne, dit Platel, implique du côté de la *volonté* un ferme propos de se soumettre *en tout* à la divine autorité suffisamment proposée... De là vient que l'acte de foi chrétienne, *commandé par cette pieuse affection dont la portée est universelle...*, ne peut se trouver chez un *hérétique formel* (hérétique de mauvaise foi) qui nie un article quelconque de la foi. Bien qu'il ne nie pas l'infaillibilité de la révélation divine en général, mais seulement que *tel article soit révélé...*, il fait pourtant injure à la divine autorité : parce que sa négation ne se produit pas dans des circonstances quelconques, mais dans le cas précis où cet article lui a été suffisamment proposé. Par là il fait une *grave injure à la divine autorité* (non pas en la niant théoriquement elle-même, mais en éludant pratiquement le culte qu'il lui doit), comme il ferait injure au roi, s'il ne voulait pas se rendre au témoignage du roi absent (ou à son ordre), quand il lui serait suffisamment proposé (par un intermédiaire digne de foi, une pièce authentique, etc.). Aussi un tel acte (l'acte de foi d'un hérétique formel sur les articles qu'il lui a plu de conserver) ne peut procéder de cette pieuse volonté de rendre un culte suprême à la divine véracité, *volonté requise* pour l'assentiment surnaturel de foi chrétienne, et *qui donne à l'acte de foi* d'être *ex toto corde* et *super omnia.* » *Synopsis cursus theol.*, Douai, 1706, part. III, n. 267 sq., p. 277. « On ne peut faire un acte de foi divine (salutaire et surnaturelle), avait déjà dit Lugo, qu'en vertu de la volonté universelle de soumettre son intelligence à la foi. C'est faute de cette volonté qu'il ne peut y avoir un acte de foi divine dans l'hérétique (formel) même sur les autres articles de foi qu'il croit. » *Disput.*, t. II, *De fide*, disp. XX, n. 186, p. 50. Et c'est la raison pour laquelle cet hérétique perd la vertu infuse de foi, désormais inutilisée par sa faute.

4. *Conséquences.* — Ainsi notre manière d'entendre le *super omnia* rend bien compte de cette thèse communément admise en théologie, que l'hérétique formel ne peut faire de véritables actes de foi sur les dogmes mêmes qu'il a conservés et qu'il reconnaît comme révélés. Tant qu'il cherche à se persuader, contre la réclamation intime de sa conscience, que tel dogme n'est pas révélé, il ne peut avoir sérieusement le ferme propos universel de soumettre son intelligence à la révélation comme à sa règle suprême; de même qu'un pécheur, attaché à un péché mortel, ne peut avoir sérieusement le repentir des autres ni le ferme propos universel d'éviter tout péché mortel. Cet élément de volonté défectueuse n'a pas échappé à saint Thomas, quand, traitant cette thèse, il dit de l'hérétique formel : *Inhæret propriæ voluntati... Non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ*, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. v, a. 3; et quand il distingue de cette mauvaise disposition la bonne volonté du fidèle, qui *paratus est omnia credere. Loc. cit.*, a. 4, ad 1um. Voilà la ligne de démarcation nettement tracée entre l'hérétique formel et le vrai fidèle. « Seul, dit l'abbé Mérit, le vrai fidèle accepte avec un filial empressement toute parole de Dieu, disposé toujours ...à faire de la parole de Dieu l'unique règle de ses pensées, de ses sentiments et de toutes ses actions. » Cette vraie foi peut se trouver même chez les hérétiques *matériels*, « mutilée, mais vivante dans les âmes invinciblement trompées; enfants ravis à l'Église, jetés et retenus de force hors de la maison de famille, mais que la *bonne volonté* tient unis, sans qu'ils le sachent, à la pensée, à l'amour de leur mère. » Si nous pouvions lire dans les cœurs, « partout ailleurs n'apparaîtraient que de vains simulacres de foi... La foi de tant d'hérétiques et schismatiques fameux, de tant d'arrangeurs de religions !... Le monde entier atteste, eux-mêmes confessent, que leur *credo* d'aujourd'hui n'engage pas celui de demain... Prétendre que ces penseurs sans frein ni règle ont la foi, une foi comparable à celle des vrais chrétiens, c'est se moquer ouvertement de Dieu, des hommes et de soi-même. Pour croire en chrétien, il faut soumettre entièrement et irrévocablement son intelligence à la parole de Dieu. » *La foi*, Paris, 1880, p. 44-46.

C'est cet élément essentiel de la foi, si l'on n'y prend pas garde, qui peut manquer à la conversion de certains intellectuels de l'anglicanisme, habitués à décider de tout suivant leurs vues personnelles ou leur caprice, et qui n'ont jamais compris, dans leur milieu particulier d'indépendance spéculative, ce que c'est qu'une règle de l'intelligence et une autorité doctrinale, même en Dieu. On en a vu qui, dégoûtés de leur secte, pris un jour d'une sorte d'engouement pour l'Église catholique parce qu'ils la trouvaient seule logique, se sont convertis en vertu d'une théorie personnelle, qui leur plaisait en tant que personnelle. Plus tard, la même mobilité de pensée et le même attachement à leurs idées du moment les a ramenés au protestantisme. Quelqu'un qui les connaissait bien, un illustre converti de l'anglicanisme, Mgr Croke Robinson, ancien *fellow* d'Oxford, écrit à leur sujet : « Ce ne sont pas des apostasies réelles... Ils n'avaient qu'une conviction intellectuelle. » C'est-à-dire qu'il leur manquait cette humble, entière et irrévocable disposition de la volonté, élément nécessaire de la foi. « Ces gens ne sont pas des apostats, car ils n'ont jamais eu la foi. » *Roads to Rome*, collection de souvenirs personnels de plusieurs convertis, Londres, 1901, p. 221. C'est *dans le même sens* que nous partageons cette théorie du même auteur : « La conviction intellectuelle n'est pas la foi... Il y a des milliers de gens aujourd'hui qui sont intellectuellement convaincus que, de toutes les sociétés se prétendant chrétiennes, seule l'Église catholique est logique et inattaquable dans ses articles de foi. Mais ils ne deviennent pas et ne deviendront jamais catholiques, parce qu'ils n'ont pas la foi... Dieu seul peut donner la faculté de voir dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la nature; et jusqu'à ce qu'il la donne, personne ne peut l'atteindre par aucun procédé de raisonnement scientifique. » *Loc. cit.* Ce n'est pas que la grâce de la foi ne soit offerte à tous, mais l'orgueilleuse indépendance dont nous avons parlé lui oppose un obstacle absolu.

5. *Remarques.* — *a*) Quand nous disons que cette « résolution de préférence » est un élément de la foi, nous ne prétendons pas qu'elle doive être *renouvelée à chacun des actes de foi.* Ce serait mettre à l'acte de foi une condition onéreuse et restrictive, qui diminuerait forcément le nombre de ces actes, appelés pourtant à être fréquents dans la vie du chrétien, comme nous le savons par la révélation. Un théologien n'a pas le droit de poser de telles conditions, à moins d'y être forcé par la révélation même ou ses conséquences logiques. Or ici, rien ne nous force à exiger, pour qu'il y ait vraiment acte de foi, un renouvellement actuel de cette disposition d'âme, *toties quoties.* Une disposition générale de la volonté ne peut-elle

pas demeurer et exercer une influence virtuelle sur tous les actes de foi, sans être aussi souvent renouvelée par un acte réfléchi, distinct et pleinement conscient? Si ce renouvellement en règle était nécessaire, l'Église devrait en avertir les fidèles, qui n'y pensent pas, et, infaillible gardienne de la foi et de la morale, elle ne manquerait pas de le faire : or elle ne le fait pas. Du reste il y a, comme préludes nécessaires de l'acte de foi, d'autres actes qui n'ont pas besoin, eux non plus, d'être ainsi renouvelés. Telle la preuve apologétique du fait de la révélation; nous savons confusément qu'elle existe, que nous l'avons vue, mais nous ne la repassons pas dans notre esprit à chaque nouvel acte de foi. Il en sera de même de cette résolution, qui prélude à l'acte de foi du côté de la volonté. Et en général, tout acte de vertu que l'on ne fait pas pour la première fois, qui est passé plus ou moins en habitude, peut être beaucoup plus rapide, confus et implicite, parce qu'il s'appuie sur des actes précédents de la même vertu, faits plus distinctement, et trouve en eux son point de départ, son explication et sa justification. Enfin il faut se rappeler que les fidèles renouvellent *assez souvent*, sous une forme ou sous une autre, la résolution dont nous parlons, par exemple, dans les actes de « foi implicite », lesquels expriment directement et avant tout cette résolution même. Voir col. 384. — *b*) La manière qu'avec de grands théologiens nous avons donnée d'entendre dans la foi le *super omnia* nous débarrasse de questions oiseuses introduites par quelques auteurs qui ou bien ne l'avaient pas comprise ou bien l'avaient oubliée : par exemple, disent-ils, devons-nous *préférer* les vérités de foi, données par le témoignage divin, aux préambules mêmes de la foi, donnés par la raison humaine? — Si l'on a compris que le *super omnia* équivaut à *super omnia contraria*, la question tombe d'elle-même : car jamais les préambules de la foi, vérités certaines et présupposées à la foi, ne seront *contraires* à la foi ni à la révélation.

IV. CERTITUDE PARTICULIÈRE DE LA FOI. — 1° *Éléments caractéristiques de la certitude de foi.* — Partant de ce principe que la certitude en général a deux éléments, l'infaillibilité et la fermeté, voir col. 206, 207, nous avons déjà montré séparément ce que la foi possède par rapport à chacun de ces éléments. Il est temps d'en faire le résumé et la synthèse.

1. *Infaillibilité particulière de la foi.* — Nous avons vu que l'assentiment de foi divine doit être surnaturel, voir col. 362 sq., et procède de la vertu infuse de foi, quand elle existe déjà dans le sujet, voir col. 368 sq.; que cette vertu a une *infaillibilité propre*, qui ne lui manque jamais quand elle entre en acte. Voir col. 369 sq. Voilà donc la « certitude de foi » caractérisée par une infaillibilité spéciale, à laquelle le concile de Trente fait allusion dans ces mots : *certitudine fidei, cui non potest subesse falsum*, sess. VI, c. IX, Denzinger, n. 802. — *Objection.* — Dans notre acte, une telle infaillibilité nous est invisible, comme est invisible la surnaturalité d'où elle découle. Voir col. 371 sq. Restant inaperçue, elle ne peut servir à la certitude de notre acte. — *Réponse.* — Elle ne peut servir à augmenter la fermeté d'adhésion, soit; mais elle n'en est pas moins, par elle-même, un élément de la certitude. Invisible pour nous, cette infaillibilité venant du surnaturel n'en est pas moins, aux yeux de Dieu qui voit toute la réalité, une perfection de notre acte même, et une perfection qui l'éloigne du faux et le rattache au vrai, par suite, une perfection appartenant à la *certitude* de cet acte. Dans un acte qui vaut surtout aux yeux de Dieu, comme la foi divine, il faut tenir compte d'une perfection que Dieu voit, quand même la faiblesse de notre vue nous empêche de la voir. De plus, vouloir que les éléments de la certitude tombent tous et nécessairement sous la réflexion psychologique, c'est faire de cette réflexion parfaite un élément essentiel de la certitude, ce qui est faux. Sans doute, une certitude parfaitement réfléchie et contrôlée a de ce chef une perfection *accidentelle* plus grande. Mais la réflexion parfaite n'est pas un élément *essentiel* de la certitude. Autrement, ce qu'on appelle la « certitude directe » ne serait pas vraiment certain. Il faudrait refuser cette qualité, par exemple, à la foi des enfants et des simples, qui ont tant de peine à réfléchir sur leurs actes, ou les obliger à des réflexions qu'ils ne peuvent faire. Il faudrait refuser le nom de certitude proprement dite à des actes dont tout le monde reconnaît la perfection en ce genre. Par exemple, dit Lugo, « un saint du ciel, qui voit Dieu, a l'acte de tous le plus certain, et cela sans réflexion sur l'infaillibilité de son acte. » Tout à son objet, il ne s'amuse pas à de pareilles réflexions. « Quand nous voyons la lumière, ajoute-t-il, nous sommes certains de son existence sans aucune réflexion sur notre assentiment. » *Disput.*, Paris, 1891, t. I, disp. VI, n. 5, 20. Lugo réfute ici Coninck, qui exige comme élément essentiel de la certitude la *réflexion* sur l'infaillibilité de son acte. *De moralitate... actuum supernaturalium... et de fide, spe ac caritate*, Anvers, 1623, disp. XIV, n. 45, p. 247. Ce n'est pas Lugo seul qui rejette cette exigence arbitraire; un peu plus tard, Borrull dit que « cette opinion du P. Coninck déplaît généralement, et à bon droit. » *Tract. de essentia et attributis Dei*, Lyon, 1664, disp. I, n. 65, p. 33. Répondant à une objection semblable à celle que nous avons citée plus haut, les Salmanticenses disent : « Il n'est pas besoin d'un acte distinct, par lequel on réfléchisse sur son assentiment, quoique cela aussi puisse avoir lieu... Tout ce que prouve cette objection, c'est que la certitude de l'assentiment de foi ne nous apparaît pas complètement; mais elle ne prouve pas que cette certitude (en ce qu'elle a de caché) ne soit pas une propriété de cet assentiment, en tant que dans la réalité il procède de la vertu de foi. » *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XI, *De fide*, disp. II, n. 109, p. 155.

2. *Fermeté particulière de la foi.* — Nous savons déjà que l'assentiment de foi est ferme. Voir col. 88 sq. Mais en cela, la foi n'a rien de particulier : la science a aussi des adhésions fermes. Ce que la foi, en ce genre, peut ajouter de spécial, d'original, c'est cette résolution de persévérance et de préférence, requise d'après les documents de la révélation et de l'Église. Voir col. 383 sq. Cette résolution, nous venons de le voir, est pour la foi un élément volontaire qui contribue essentiellement à son caractère de vertu théologale, en donnant à son acte ce que les théologiens appellent le *super omnia*, la souveraine appréciation de son objet. Cette résolution fortifie évidemment la volonté, et lui donne plus de fermeté contre les défaillances possibles. Mais la « fermeté » de la foi n'est pas seulement dans la volonté, elle doit être aussi dans l'assentiment intellectuel, nous l'avons vu. Peut-on montrer que la résolution dont il s'agit donne de la fermeté à cet assentiment lui-même? Oui : mais pour le montrer, il faut distinguer d'abord, dans la fermeté d'un assentiment intellectuel quelconque, deux éléments que nous n'avons pas eu l'occasion de distinguer encore. — *a*) Élément *négatif* : absence de doute. C'est l'élément que nous nous sommes contentés de considérer, quand il s'agissait vaguement et en général de la fermeté d'adhésion : l'exclusion du doute suffisait à la faire reconnaître. Voir col. 88, 206. Nous n'avions pas alors à distinguer des degrés positifs dans la fermeté d'adhésion. Maintenant nous devons compléter la théorie de cette fermeté. — *b*) Élément *positif*. — La simple *absence de doute*, élément purement négatif, ne suffit pas : autrement une pierre, qui ne doute pas,

aurait la fermeté de la certitude; celui qui ignore complètement une vérité n'est pas en doute à son sujet, il aurait donc la certitude; et autres conséquences absurdes. Il faut donc un acte positif qui exclue le doute, ou bien une « détermination totale » de l'intelligence par son objet, ou bien une « adhésion totale » donnée à l'objet, autre formule dont se sert saint Thomas pour exprimer ce qu'il y a de *positif* dans la fermeté de l'assentiment. Voir col. 92. Le doute est ou n'est pas : il n'y a pas là de degrés. Mais un acte positif, même une connaissance, peut avoir des degrés, au moins d'intensité. En face d'une même vérité admise sans aucun doute, le sujet pensant peut se comporter d'une manière tantôt plus énergique et plus vive, tantôt plus languissante et plus effacée, comme il arrive dans des moments de distraction ou de fatigue. Distrait, il y a des choses que nous voyons sans les voir, que nous entendons sans les entendre : de même, il y a des jugements certains, mais languissants et comme paralysés, qui ont l'inconvénient de rester sans influence sur les passions, sur la volonté. Il y a au contraire des assentiments de l'esprit vifs et dégourdis, qui ont une efficacité prenante pour émouvoir le cœur. Nieremberg, *De arte voluntatis*, Paris, 1639, l. III, c. XXXVIII, p. 235, 236. De plus, si une vérité est plus vraie qu'une autre (comme l'admettent saint Thomas, *Quæst. disp.*, *De virtutibus*, q. II, *De caritate*, a. 9, ad 1um; Suarez, *Metaphys.*, disp. IX, sect. I, n. 24), cela peut servir à expliquer pourquoi il est raisonnable d'adhérer davantage à des vérités plus vraies, en tout cas plus fondamentales et plus importantes, comme sont les vérités de foi. *Secundum quod contingit esse aliquid magis verum, sic etiam contingit aliquid magis credere*, dit saint Thomas. *Loc. cit.* Mais quand même on ne voudrait pas admettre de degrés dans la *vérité* objective, on serait obligé d'en admettre au moins dans la *certitude* subjective, et en particulier dans la fermeté d'adhésion. Voir Lugo, *Disput.*, t. I, *De fide*, disp. VI, n. 28, p. 349; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. XI, *De fide*, disp. II, n. 106, p. 153; et ce que nous avons dit de l'accroissement de la fermeté des croyances par l'habitude, voir CROYANCE, t. III, col. 2370, par l'imagination et l'action, col. 2373, 2374, et la réfutation de Locke, col. 2390, 2391.

Cela étant, quand un homme prend la résolution de persévérer dans la foi jusqu'à la mort, de rejeter tout ce qui viendra contredire son objet, de faire ainsi des vérités révélées la règle suprême de son intelligence, il est impossible que par le fait même il n'attache pas davantage son intelligence aux vérités révélées dont elle était déjà convaincue, et que ce ferme propos de la volonté n'ait pas un contre-coup dans la fermeté de l'esprit lui-même. N'y a-t-il pas harmonie, sympathie entre nos facultés? L'expérience ne montre-t-elle pas que, si quelqu'un, ayant grande idée d'une théorie philosophique ou scientifique, et la considérant comme la clef de la science, s'y affectionne particulièrement et veut en faire la base de ses travaux, alors son intelligence même arrive à y adhérer bien plus fortement? Le signe manifeste de cette adhésion spéciale, c'est qu'il est extrêmement difficile de lui enlever cette théorie de la tête. Dans la foi divine un phénomène semblable se produira, et non pas comme un simple accident, comme le caprice d'un individu, mais comme une condition nécessaire et imposée à tous les vrais croyants. Il n'y a pas seulement, alors, un accroissement purement accidentel et quantitatif de fermeté dans la certitude de la foi, comme celui que décrit si bien saint Thomas. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 4. En vertu de cette « résolution de préférence » prise par le fidèle, un caractère spécifique nouveau est donné à sa certitude de foi : elle devient souveraine, *super omnia*, et cela non pas seulement pour un acte passager, mais d'une manière générale et définitive. Il en est un peu comme de cette valeur spécifique que les vœux perpétuels de religion ajoutent à l'observation des conseils évangéliques : la certitude des vérités révélées acquiert une valeur toute spéciale, si elle résulte non pas de bonnes dispositions morales quelconques, mais de cette résolution générale par laquelle un chrétien se consacre au culte de la parole divine, en lui donnant volontairement la première place dans son esprit et en lui sacrifiant tout ce qui viendrait la contredire. C'est d'ailleurs la seule explication possible de cette souveraine adhésion, de cette fermeté *super omnia*, que les théologiens exigent dans l'assentiment de foi : on ne peut songer à une *intensité* vraiment suprême. Qu'entendrait-on par là? Une intensité finie au-dessus de laquelle on ne pourrait rien concevoir? Absurdité. L'intensité la plus grande que dans les circonstances données puisse réaliser l'effort du sujet? Mais pratiquement nous ne pouvons mesurer cet effort relativement suprême, et Dieu n'aurait pu nous en faire un précepte sans nous jeter dans des anxiétés de conscience; et puis une telle manière d'agir par un suprême effort, au milieu des difficultés et des obstacles qui nous entourent, et dans un acte destiné à être souvent répété comme est la foi, une telle manière d'agir, même avec la grâce qui nous est offerte, ne serait pas humaine, ne serait pas proportionnée à notre condition ici-bas. Voir Esparza, *Cursus theologicus*, Lyon, 1685, t. I, *De virtutibus theologicis*, q. IV, a. 6, p. 582. Aussi tient-on communément, en théologie morale, que les actes de charité, de contrition, etc., doivent être *super omnia appretiative*, mais non pas *super omnia intensive*.

2° *La foi est plus certaine que la science.* — Cette thèse, commune parmi les théologiens, fait l'effet d'un paradoxe. Quoi! La foi obscure, plus certaine que la science avec son évidence lumineuse! La foi, que l'on peut abandonner par apostasie, plus certaine que la science dont il est impossible de douter et de se séparer! — Précisons le débat. On ne prétend pas que la foi soit plus *évidente* que la science, on prétend qu'elle est plus *certaine*. La certitude n'est pas l'évidence, et l'évidence (parfaite) n'est pas une condition essentielle de la vraie certitude; il y a une certitude inévidente, qui est pourtant une certitude digne de ce nom. Voir col. 207-209. Quand un jugement de la science brille d'une évidence parfaite, on est forcé de le reconnaître, on éprouve l'impossibilité de douter; et cette évidence parfaite, dans bien des cas, ne s'assombrit jamais; de là, pour ces convictions scientifiques, une persévérance qui va de soi, un avenir assuré. Dans la foi la persévérance ne va pas toute seule, par une sorte de mécanisme fatal; il y faut de bonnes dispositions morales qui se continuent, et de libres efforts. Voir col. 279 sq. Ainsi la science aurait plus de fermeté que la foi, si par « fermeté » on entendait la fermeté *habituelle*, que l'on nomme plutôt « constance, persévérance » : constance inébranlable dans la conviction, persévérance pour tout l'avenir. Mais il ne s'agit ici que de la fermeté *actuelle*, qui exclut le doute pour le présent, quoi qu'il en soit de l'avenir. Notre thèse, en effet, ne regarde que la certitude *actuelle* : comparant acte à acte, assentiment de foi à assentiment de science, elle prétend que le premier est plus certain. C'est ainsi qu'elle est comprise en général par les théologiens. Pour la bien juger, il faut donc comparer entre eux ces deux assentiments, du double point de vue de l'*infaillibilité* et de la *fermeté*, éléments essentiels d'un acte vraiment certain.

1. *Comparaison quant à l'infaillibilité.* — Si l'on prenait dans son *ensemble* une science humaine, une science qui se fait, on y trouverait des hypothèses,

des explications seulement probables, qui n'ont aucune infaillibilité; si l'on prenait dans un individu l'*ensemble* des convictions naturelles qu'il est habitué à regarder comme certaines, on devrait en reconnaître *a priori* un bon nombre comme suspectes dans leurs origines diverses et invérifiables : à ce titre on pourrait prouver une supériorité du côté de l'ensemble des vérités de foi. Voir col. 370. Mais nous sommes maintenant dans une autre question. Nous ne devons pas comparer ensemble à ensemble, mais acte à acte; et, laissant de côté les hypothèses et autres éléments de moindre valeur qui sont dans les sciences humaines, nous entendons par « assentiment de science » un jugement scientifique parfaitement évident : car c'est là ce que les scolastiques, auteurs de la thèse, entendaient par *actus scientiæ*, c'est là ce qu'ils comparaient à l'acte de foi. Nous reconnaissons donc l'infaillibilité de ce véritable assentiment de science. Voyons maintenant celle de l'acte de foi. Si c'est le véritable acte de foi divine, comme le suppose cette thèse, *a*) il a pour objet une vérité vraiment révélée, et s'appuie à bon droit sur le témoignage de Dieu; or rien au monde n'est si lié à la vérité, si éloigné de l'erreur, si infaillible en un mot que le témoignage de Dieu; la foi tient donc de son motif propre une infaillibilité plus parfaite que celle de la science; *b*) l'assentiment est surnaturel, donc infaillible; rien ne dépasse autant, en cette vie, la faillibilité naturelle de la créature, rien n'assimile mieux à l'infaillibilité divine que la vertu infuse de foi, préparation de la vision béatifique. Voir col. 369 sq. L'acte de foi tient donc de son principe surnaturel, de son entité surnaturelle, une infaillibilité transcendante, plus haute que celle de la science, et identifiée avec lui d'une manière plus intime.

Voilà comment, du côté de l'infaillibilité, la foi est plus certaine que tout assentiment naturel; ce qui se vérifie également bien dans la foi des simples. Si l'on recommence à objecter que cette infaillibilité nous reste invisible, nous répondrons de nouveau que ce n'en est pas moins une perfection de l'acte aux yeux de Dieu, et une perfection appartenant à la certitude. S'il s'agissait ici d'*apologétique*, un élément de certitude ne compterait qu'autant qu'il pourrait être constaté par un autre moyen que par la révélation elle-même. Mais la thèse des théologiens que nous avons ici à expliquer n'a pas la prétention d'être pratiquement utilisée en apologétique : elle est purement *spéculative, déduite de la révélation*, et ne sert qu'à donner à *ceux qui croient déjà* une plus haute et plus complète idée de leur acte de foi, en le prenant adéquatement avec tous ses éléments, visibles et invisibles. L'apologétique, elle, ne tiendra compte que d'une seule infaillibilité, de celle qui peut se constater par la critique des meilleurs motifs de crédibilité, reconnus d'une valeur infaillible comme preuves des préambules de la foi. Cette infaillibilité, quoique n'étant pas essentielle à l'acte de foi, puisqu'elle manque chez beaucoup de fidèles, est nécessaire à l'apologétique et en ce sens est une propriété importante de la foi. Et nous avons même le droit de la considérer dans la thèse présente, qui est une comparaison de valeur entre la foi et la science. Une telle comparaison doit se faire d'une manière équitable. Nous prenons la « science » à son plus haut point de perfection intellectuelle, dans son résultat le plus parfait, qui est l'assentiment certain sous la lumière de l'évidence. Il est donc juste de prendre aussi la foi dans son acte le plus parfait intellectuellement, c'est-à-dire dans le cas où ses motifs de crédibilité sont d'une valeur absolue, et bien saisis dans toute leur valeur par la raison du croyant. Si l'on prend cet acte-là comme terme de comparaison avec la science, il aura, comme l'assentiment de science, une vraie infaillibilité naturelle et rationnellement constatée, et, en plus, l'infaillibilité surnaturelle que nous avons développée plus haut. Ainsi la supériorité de la foi deviendra encore plus incontestable : deux infaillibilités valent mieux qu'une. « Plus il y a de raisons qui déterminent l'acte à la vérité, dit Pierre Hurtado, plus grande est la certitude. » *Universa philosophia*, Lyon, 1624, p. 573.

2. *Comparaison quant à la fermeté.* — Dans l'acte de foi, comme dans l'assentiment de science, il y a une adhésion ferme de l'esprit. Voir col. 88 sq. Que dans l'acte de foi cette fermeté soit due en partie à l'influence de la volonté, c'est une pure question d'*origine*, qui n'atteint et n'atténue en rien la fermeté en elle-même. Cf. Wilmers, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 179. Que, par la suite, des doutes puissent s'élever plus facilement sur le terrain de la foi que sur celui de la science, cela ne diminue en rien, la fermeté *actuelle* de la foi, la seule que nous ayons à considérer ici : de même qu'une rechute d'un pénitent dans l'avenir n'empêche pas son ferme propos *actuel*. « L'assentiment de foi, dit un célèbre docteur de Sorbonne, Martin Grandin, peut être triplement envisagé : *avant* sa production, *pendant* et *après*. Il peut se faire qu'il y ait doute avant ou après la production de l'acte, mais non pas au moment même où il se produit... Or le doute qui précède, ou qui suit, ne diminue pas la certitude, à proprement parler. » *Opera*, Paris, 1710, t. III, p. 100, 101. Quand on considère précisément la fermeté d'*un acte*, on n'a pas à considérer l'état différent d'esprit qui a pu précéder, ou celui qui pourra survenir. L'absence de doute est donc égale dans l'assentiment de foi et dans celui de science : elle n'a pas de degrés. Mais on peut considérer dans la fermeté un élément positif qui a des degrés, nous l'avons vu tout à l'heure. Et de ce côté-là, on peut soutenir que la foi l'emporte sur la science. C'est l'avis de saint Thomas dans ce passage : « La foi, *quant à la fermeté d'adhésion*, a une plus grande certitude que la science ou l'intelligence (intuition immédiate), quoique, dans la science et l'intelligence, il y ait une évidence plus grande des choses auxquelles on adhère.» *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, a. 2, sol. 3ª. Cf. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 1, ad 7um. On peut justifier cette assertion, si l'on tient compte de la résolution de préférence, acte de la volonté, mais qui a un contrecoup sur la fermeté même intellectuelle de la foi. C'est ainsi que saint Bonaventure procède : « Si nous regardons la certitude d'*adhésion*, dit-il, la certitude de la foi est plus grande que celle de la science : la vraie foi fait adhérer le croyant à la vérité qu'il croit, plus qu'une science ne fait adhérer à son objet. Un signe de cela, c'est que les vrais fidèles ne peuvent être amenés ni par raisonnements, ni par tourments, ni par promesses à nier, même extérieurement et en apparence, la vérité qu'ils croient. Au contraire, un géomètre serait insensé, qui souffrirait la mort pour un théorème de géométrie. Un vrai fidèle, qui posséderait à fond la philosophie, aimerait mieux perdre toute sa science, qu'ignorer ou nier un seul article de foi, tant il adhère à la vérité qu'il croit. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, a. 1, q. IV, dans *Opera*, Quaracchi, 1887 t. III, p. 481, 482. Ajoutez que cette fermeté souveraine est aidée par la grâce, secours qui manque à la science naturelle. Ainsi il y a *au moins compensation*, du côté de la foi, pour la fermeté plus facile et toute spontanée que donne l'évidence parfaite, dans la science.

3. *Conclusion.* — La supériorité de la foi est très claire du côté de l'infaillibilité; moins claire du côté de la fermeté, mais au moins la foi de ce côté-là n'est pas inférieure. La thèse commune des théologiens est donc solide; car, pour la justifier, il n'est pas nécessaire de prouver que la foi l'emporte sur la science pour *chacun* des éléments de la certitude : il suffirait que

pour l'infaillibilité elle l'emportât très notablement comme nous l'avons prouvé, et que pour la fermeté elle fût à peu près égale.

C'est peut-être l'idée de saint Thomas dans la *Somme théologique*, IIa IIæ, q. IV, a. 8. La distinction qu'il y donne en disant que la foi a une certitude supérieure, *secundum causam suam*, et non *ex parte subjecti*, n'est pas très claire : elle a été diversement interprétée. Bañez en fait la remarque : *Ego tamen crediderim quod est maxima æquivocatio in eo quod dicitur, ex parte subjecti, et quoad nos. Commentaria in IIam IIæ*, Douai, 1615, q. IV, a. 8, concl. 2a, p. 220. Suarez dit aussi : *Distinctio est obscura, et sano modo interpretanda, ne aliquid falsum contineat. De fide*, disp. VI, sect. V, n. 12, dans *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 182. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. XI, *De fide*, disp. II, n. 116, 117, p. 159, 160.

XI. Liberté et obscurité de la foi. — Dans cette double question fort difficile, nous suivrons cet ordre : 1° documents positifs sur la liberté de la foi; 2° conclusion théologique certaine : il faut admettre dans la foi une liberté spéciale qui n'existe pas dans la science; 3° l'évidence irrésistible des préambules, *evidentia attestantis*, est-elle contraire à cette liberté spéciale de la foi? 4° systèmes sur la liberté de la foi; 5° documents positifs sur l'obscurité de la foi; 6° conclusion théologique certaine : il faut admettre dans la foi une obscurité spéciale qui n'existe pas dans la science; 7° systèmes sur l'obscurité de la foi; 8° controverse célèbre : peut-on avoir simultanément sur un même objet la science et la foi?

1° *Documents positifs sur la liberté de la foi.* — Si nous prenons la liberté de la foi d'une manière générale et un peu vague, sans entrer encore dans aucune explication théologique, nous la trouvons affirmée : 1. par l'Écriture; 2. les Pères; 3. les conciles, en sorte que nous pouvons la regarder comme une doctrine de foi, et de foi définie.

1. *L'Écriture.* — « Prêchez l'évangile à toute créature. Celui qui aura reçu la foi et le baptême sera sauvé; celui qui n'aura pas cru sera condamné. » Marc., XVI, 15, 16. « Celui qui croit en lui n'est pas jugé; mais celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Or voici le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde, et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière. » Joa., III, 18, 19. « Repentez-vous, et croyez à l'évangile. » Marc., I, 15. « Son commandement est que nous croyions en son Fils Jésus-Christ. » I Joa., III, 23.

La liberté dont il peut être ici question n'est pas un *droit* de ne pas faire l'acte de foi salutaire; ce n'est pas ce qu'on appelle parfois liberté *morale*, plus clairement, *libertas ab obligatione*. Au contraire, l'Écriture atteste notre devoir de croire, et nous en fait le commandement : Croyez. Ce ne peut être qu'une liberté *physique*, une possibilité physique de ne pas faire cet acte, même quand nous nous déterminons à le faire. Une telle liberté peut en effet se déduire des textes cités, et de plusieurs manières. *a*) Après la prédication évangélique, les auditeurs sont *capables de deux partis opposés*, « croire » ou « ne pas croire ». Ils auraient pu préférer la lumière aux ténèbres, « ils ont mieux aimé les ténèbres que la lumière. » *b*) Aussi sont-ils *rendus responsables*, « jugés et condamnés » pour leur mauvais choix. Or la responsabilité, la condamnation supposent dans le condamné un délit volontaire et libre, surtout lorsque, comme ici, le juge est infaillible. *c*) Le commandement, le *précepte divin* de croire suppose cette liberté de la foi. Les préceptes ne s'adressent qu'aux êtres libres, et pour une chose où ils sont libres, c'est-à-dire pouvant faire ou ne pas faire ce qu'on leur ordonne. On ne donne pas à l'homme qui tombe d'une maison dans la rue, l'ordre de ne pas tomber; à un boiteux, l'ordre de ne pas boiter, pas plus que celui de boiter; parce qu'il ne peut pas faire autrement.

2. *Les Pères.* — *a*) *Leur défense de la liberté de la foi contre les gnostiques.* — Ces hérétiques ont été les premiers à attaquer, au IIe siècle, la liberté de la foi, par exemple, en disant avec Valentin, un de leurs chefs, qu'il y a parmi les chrétiens des natures supérieures et des natures inférieures, les pneumatiques et les psychiques; les premiers aboutissant par la nécessité même de leur nature à la science ou gnose, les seconds à la foi. Ainsi la foi n'était d'après eux que le résultat fatal d'une organisation, d'une nature particulière. Les Pères de ce temps réclamèrent. « Ce n'est pas seulement dans les œuvres, dit saint Irénée, c'est aussi dans la *foi* que Dieu a conservé à l'homme son libre arbitre... A cause de (cette liberté de la foi), celui qui croit en lui a la vie éternelle. » *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXVII, *P. G.*, t. VII, col. 1102. Clément d'Alexandrie réfute aussi les gnostiques, et définit la foi « une anticipation *volontaire*, un assentiment pieux. » *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 940; cf. col. 941, 961, 964. « Croire et obéir, dit-il encore, sont en notre pouvoir. » *Strom.*, VII, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 419. Ce qui ne l'empêche pas de reconnaître en même temps la nature intellectuelle de la foi. Voir plus haut, col. 79, 80.

b) *Leurs définitions de la foi, énonçant parfois sa liberté.* — Non seulement Clément que nous venons de citer, mais d'autres Pères encore font entrer le concept de *volontaire*, c'est-à-dire de *libre*, dans la définition même de la foi. Ainsi Théodoret : « Suivant notre définition, la foi est un assentiment volontaire. » *Græcarum affectionum curatio*, serm. I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 815. D'après saint Bernard, la foi est « un avant-goût volontaire et certain de la vérité qui n'est pas encore manifestée (au ciel). » *De consideratione*, l. V, c. III, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 791. Or on ne fait entrer dans une définition que des éléments essentiels : ces Pères regardent donc la liberté comme essentielle à la foi.

c) *La liberté de croire, donnée par eux comme condition ou élément de l'acte de foi.* — On cite ordinairement ce mot de saint Augustin : *Credere non potest, nisi volens. In Joa.*, tr. XXVI, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1607. Ce mot dit bien que l'acte de croire suppose comme condition un acte de la volonté, de la partie affective : mais cet acte a-t-il la liberté que nous voulons ici, *libertas a necessitate*? Le contexte montre qu'il est seulement question ici de la *libertas a coactione*. Voir Wilmers, *De fide*, 1902, p. 134, 135. Or, c'est la *libertas a necessitate* qui est requise pour un acte méritoire, d'après la condamnation de la 3e proposition de Jansénius. Denzinger, n. 1094. Mais ailleurs, paraphrasant cette liberté par ces mots : « avoir un acte en notre puissance, » ou bien : « le faire ou ne pas le faire, à notre choix, » saint Augustin dit : *Quæret aliquis, utrum fides ipsa in nostra constituta sit potestate... Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit... Profecto fides in potestate est. De spiritu et littera*, c. XXXI, *P. L.*, t. XLIV, col. 235. Ceci rappelle la formule de saint Cyprien : *credendi vel non (credendi) libertatem in arbitrio positam. Testimonia*, l. III, c. LII, *P. L.*, t. IV, col. 760.

d) *Leurs assertions sur le mérite de la foi* (ce qui suppose sa liberté). — *Fides habet obedientiæ meritum*, dit saint Hilaire. *In ps. CXVIII*, lit. X, n. 12. *P. L.*, t. IX, col. 568. *Neque enim nullum est meritum fidei*, dit saint Augustin. *Epist.*, CXCIV, *ad Sixtum*, n. 9. *P. L.*, t. XXXIII, col. 877. Il dit encore : *Quis dicat eum, qui jam cœpit credere, ab illo, in quem crediait,*

nihil mereri? De prædest. sanctorum, c. II, *P. L.*, t. XLIV, col. 962.

3. *Les conciles.* — *a*) Le concile de Trente, énumérant les actes qui servent de dispositions aux pécheurs pour obtenir le pardon divin, assigne en premier lieu un acte de *foi*, qu'il décrit ainsi :

Excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu (Rom., x, 17) concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt. Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798.	Excités et aidés par la grâce divine, recevant en eux la foi par l'audition (du témoignage divin qui leur est transmis), ils ont un libre mouvement vers Dieu, et croient à la vérité de ce qu'il a révélé et promis.

b) Le concile du Vatican, sess. III, c. III. — A propos de la surnaturalité de l'acte de foi, nous l'avons cité, disant que cet acte est une œuvre salutaire « par laquelle l'homme rend à Dieu une libre obéissance, en consentant et en coopérant à sa grâce, à laquelle il pourrait résister. » Voir col. 360. La « liberté » est expliquée très nettement par le consentement donné à l'inspiration de croire tandis qu'on *pourrait* lui résister. C'est le mot de saint Augustin : *Suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus... ; sed consentire vel dissentire propriæ voluntatis est. De spiritu et littera*, c. XXXIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 240. Comparez le concile de Trente, sess. VI, c. V, Denzinger, n. 797, et can. 4, n. 814.

c) Le concile du Vatican, can. 5. *De fide.*

Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci..., anathema sit. Denzinger, n. 1814.	Si quelqu'un dit que l'assentiment de la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par les arguments de la raison humaine..., qu'il soit anathème.

Une erreur d'Hermès est ici visée. Nous le savons par le discours du rapporteur du nouveau schéma : *Canon quintus contra scholam Hermesianam, Collectio lacensis*, t. VII, col. 87; par le discours du rapporteur des amendements : *Quintus canon vindicat libertatem fidei, et quidem contra Hermesium... Primus error Hermesii erat, quod fides producatur demonstratione scientifica et quidem necessariis, necessario cogentibus argumentis scientiæ humanæ; ita ut non liber sit actus fidei, sed ut sit actus necessarius. Op. cit.*, col. 184. Dans la langue théologique, « nécessaire » est souvent opposé à « libre ». Nous avons cité Hermès, s'efforçant d'abord de douter de tout, et sur chaque point de la religion ne se rendant qu'à « une absolue necessité de la raison. » Voir col. 282, 283. L'assentiment ainsi arraché par les arguments rationnels était nommé par les hermésiens « la foi de connaissance » ou foi « passive ». Ils réservaient la liberté et la grâce pour « la foi du cœur », c'est-à-dire la foi vive ou jointe à la charité : seconde erreur, condamnée à la fin du canon 5. Voir la note des théologiens romains, *Collectio lacensis*, col. 529.

2° *Conclusion théologique certaine : il faut admettre dans la foi une liberté spéciale, c'est-à-dire une influence spéciale de la volonté qui n'existe pas dans la science.* — L'assentiment de foi est libre, c'est chose définie. Mais quelle est cette liberté? Avant d'en venir aux conceptions systématiques, plus précises, mais aussi plus discutables, il est un point certain sur lequel tous doivent s'accorder, comme étant une conclusion rigoureuse des documents positifs. Pour l'établir, nous examinerons : 1. l'influence de la volonté dans la science même; 2. les preuves d'une influence plus grande et toute spéciale dans la foi.

1. *Influence de la volonté libre dans la science même.* — Nous ne considérons pas ici, sous le nom de « science », les hypothèses scientifiques seulement probables, où il est trop manifeste que la volonté peut jouer un rôle; nous prenons seulement les démonstrations évidentes, auxquelles les scolastiques réservent le nom de « science » et où il semble que la volonté n'ait rien à faire; et nous disons que, même dans l'étude de la géométrie, par exemple, il y a une influence légitime de la volonté sur l'intelligence. Elle consiste dans ce fait psychologique qu'on appelle l'*attention* : la volonté faisant effort pour appliquer l'intelligence à l'étude, et pour l'y retenir. Cette application soutenue est d'autant plus nécessaire que les questions sont plus difficiles, les raisonnements plus longs et plus pénibles. Au milieu du torrent d'images et d'idées qui tend à nous envahir par le canal de nos sens extérieurs, au milieu des jeux fantastiques de l'imagination et de la rêverie, notre pensée s'égarerait vers des occupations plus faciles et plus agréables, si la volonté, attirée par une fin supérieure, ne retenait l'esprit dans la ligne droite de la démonstration commencée, dans les recherches entreprises, quelque fastidieuses qu'elles puissent paraître à certains moments. Voir CERTITUDE, t. II, col. 2162, 2163. Eu égard à cette influence de la volonté, le travail scientifique, malgré la nécessité qui impose ses conclusions, peut justement être considéré comme libre, et par suite comme louable et méritoire, en supposant d'ailleurs les conditions voulues pour le mérite, par exemple, du côté de l'intention. La *certitude* des résultats dépend elle-même, quant à son existence, de cette influence de la volonté, puisque la conclusion finale serait nulle, si l'on ne s'appliquait pas à la démonstration et si l'on n'allait pas jusqu'au bout par l'effort de la volonté. Et lors même que l'on a fait autrefois la démonstration entière et qu'on la possède de façon *habituelle*, si l'on évite librement de la repasser *actuellement* dans sa mémoire, on peut arriver à douter des conclusions évidentes que l'on avait. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 2[e] édit., Munster, 1874, t. IV, n. 226, p. 432. On voit que cette liberté de considérer les preuves ou de ne pas les considérer influe vraiment sur la certitude de fait qu'on a de la science même. On pourrait ajouter une autre influence de la volonté, quand la certitude d'une vérité est déjà acquise : se complaire dans cette vérité acquise comme en un bien de l'esprit, lui donner une place de choix dans nos connaissances, la prendre comme point de départ pour d'autres acquisitions, etc. Voir CERTITUDE, col. 2163, 2164. Mais cet attachement particulier de la volonté n'intervient pas dans *toute* certitude scientifique; c'est pour la science quelque chose de contingent et d'accidentel. On peut donc réduire le rôle *essentiel* de la volonté dans la science à une influence qui applique l'esprit à considérer ou à ne pas considérer actuellement l'objet de science, comme le réduit saint Thomas : *Consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare; et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria. Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. II, a. 9, ad 2[um].

Cette influence de la volonté est *commune* à la science et à la foi, puisque la foi suppose elle-même une préparation rationnelle où l'attention est bien nécessaire. Voir col. 171 sq. Mais il faut admettre, de plus, une influence libre qui soit propre à la foi seule. Kleutgen, *loc. cit.* « Ils sont loin de la vérité, dit le P. Pesch, ces philosophes qui n'admettent d'autre influence de la volonté sur l'intelligence que celle qui commande une attention persévérante de l'esprit. Une telle attention peut appartenir même aux actes de la science : mais l'acte de foi possède une liberté intime qui ne se trouve pas dans l'acte de science. » *Prælectiones dogmaticæ*, 3[e] édit., 1910, t. VIII, n. 140, p. 62, en note.

2. *Preuves d'une influence spéciale de la volonté libre dans la foi.* — *a*) *Les définitions de l'acte de foi.* — Plusieurs Pères ont fait entrer l'élément *volontaire* dans les définitions mêmes qu'il donnaient de la foi. Voir col. 394. Le concile de Trente en fait autant dans sa description de l'acte de foi comme première disposition à la justification : *libere moventur in Deum, credentes*, etc. Voir col. 395. Comparons les définitions qu'en philosophie et ailleurs on donne de la science et de son assentiment : jamais on n'y mentionne cet élément volontaire, sans doute parce que le rôle qu'il peut jouer dans la science parfaite n'est pas aussi intime que celui qu'il joue dans la foi parfaite.

b) *L'interprétation historique de la condamnation de Hermès sur la liberté de la foi*, au concile du Vatican, canon 5, *De fide.* Voir col. 395. Quelle était son erreur, d'après ses propres ouvrages? Niait-il la liberté de l'homme en général? Non. Niait-il la liberté commune à la foi et à la science, la volonté appliquant l'intelligence à l'étude, le fait psychologique de l'attention volontaire? Non : il dit lui-même que, pour arriver aux conclusions de l'enquête philosophique, apologétique, dogmatique, qui lui a rendu la foi, « il a dû traverser avec beaucoup d'*efforts* le labyrinthe du doute » où d'autres « *refuseraient* de s'engager. » Voir col. 282. Il suppose donc un rôle important de l'effort volontaire dans l'étude des préambules, et, en ce sens, dans la foi. Seulement, d'après lui, la volonté n'a pas autre chose à faire qu'à appliquer l'intelligence, d'abord à douter malgré les convictions acquises, ensuite à étudier profondément les raisons de croire, jusqu'à ce que ces raisons produisent « une absolue nécessité (ou détermination) de l'intelligence. » *Loc. cit.* La foi, d'après lui, est « la persuasion forcée que l'on a d'une vérité démontrée. » Voir les théologiens romains qui le citent, *Collectio lacensis*, t. VII, col. 529. La foi, pour lui, est produite par des « arguments nécessitants », *nötigenden Gründen*. Voir sur le sens de ce mot l'explication de l'évêque de Paderborn dans son rapport au concile, *ibid.*, col. 188. Ce que dit Hermès irait très bien à une définition de la science parfaite : mais, quand il s'agit de la foi, ce n'est pas lui donner assez de liberté; là était son erreur. Le concile a donc implicitement affirmé, dans ce canon, que la foi doit avoir une liberté spéciale que n'a pas la science. L'a-t-il *définie*? On peut penser que non, la « définition » devant être une déclaration explicite. Mendive dit que la doctrine « commune et vraie, » c'est de reconnaître à la foi une liberté spéciale, que n'a pas la science, et qu'il appelle « immédiate » : mais que l'Église ne l'a jamais définie. *Institutiones dogmatico-scholasticæ*, Valladolid, 1895, t. IV, n. 66, p. 361.

c) *Le mérite spécial de la foi.* — Il peut y avoir mérite même dans la science : ce mérite consiste uniquement dans la considération que la question, dans l'attention persévérante qu'on lui donne, *consideratio scientiæ potest esse meritoria.* S. Thomas, *loc. cit.* Mais l'évidence parfaite met la conclusion scientifique à l'abri des doutes, même imprudents : aucun sophisme ne s'élève contre la conclusion d'un raisonnement mathématique bien vérifié. Dans la foi, outre le mérite de la « considération », il y en a un autre qui n'appartient pas à la science,et qui tient au défaut d'évidence nécessitante. Même après la plus sérieuse considération des motifs de crédibilité, des sophismes peuvent s'élever contre eux, grâce au procédé synthétique et complexe du raisonnement, à la nature des vérités morales et religieuses, qui gênent les passions, à une mauvaise formation ou à un défaut de l'esprit. Voir col. 210, 211. Bien que réprouvés par le bon sens, ces sophismes peuvent être utilisés par une volonté plus ou moins mal disposée. Il y a donc un mérite, bien caractéristique de la foi chrétienne, à combattre cette mauvaise volonté, par une volonté droite et pure, qui, tendant à un bien supérieur, détourne l'intelligence de ces vains sophismes, et coupe ainsi par la racine les doutes qu'ils produisent ou qu'ils produiraient. Voir col. 95, 96. Tandis que la science évidente n'a pas d'autre mérite que de *considérer tant qu'elle peut* la question sous *toutes* ses faces, d'aborder directement *toutes* les difficultés, car plus elle *voit*, plus elle atteint son but, dans la foi, au contraire, l'esprit sous l'influence de la volonté *ne considère pas* certaines objections sophistiques, et il y a là un mérite que loue saint Paul dans Abraham : *Nec consideravit...* Rom., IV, 19. En face de la toute-puissance divine, les impossibilités physiques, si obsédantes qu'elles fussent pour l'esprit d'Abraham, n'étaient qu'un vain sophisme, qu'il n'y avait pas lieu de considérer, contre lequel la volonté même devait réagir, rendant ainsi gloire à Dieu. Voir col. 68, 88. La science, qui par sa nature même tend louablement à voir le plus qu'elle peut, et qui peut sans inconvénient laisser sa conclusion scientifique en suspens, s'efforce de résoudre *directement* les difficultés. La foi, qui n'exige qu'une demi-lumière, et qui ne peut laisser le doute planer sur les vérités auxquelles elle adhère immuablement (voir col. 284-286, 300-304), se contente d'une solution *indirecte* des objections. Voir col. 326. La science aborde la nature intime de son objet, son développement, l'enchaînement de ses causes et de ses effets, le *comment* et le *pourquoi* des choses; son but est la connaissance *intrinsèque*, son mérite est d'y tendre. La foi reconnaît que son objet principal est le mystère, qu'elle ne peut voir ni pénétrer; la volonté arrête l'intelligence au seuil du mystère, la force à se contenter de la connaissance *extrinsèque*, basée sur un simple témoignage. Voir col. 107 sq. De là un mérite spécial, célébré par le Maître : *Beati qui non viderunt et crediderunt.* Joa., XX, 29. Et les Pères de l'Église célèbrent cette retenue de la foi, cette obéissance aveugle au témoignage divin : ils l'opposent à la vision, à l'intuition, à l'expérience, à la science, à la curiosité, à la recherche du *comment* et du *pourquoi.* Voir leurs textes, col. 112-115. Ils disent avec saint Éphrem : « Comme les tempêtes agitent la mer, ainsi une curiosité vicieuse trouble l'âme (en face des mystères)... Comprime l'avidité de savoir et tu sentiras la domination pacifique de la foi. » *Tres sermones ex codice Vaticano*, serm. II, dans *Opera*, Rome, 1713, t. III, *syriace et latine*, p. 192. Ils disent avec saint Augustin : « C'est le triomphe de la foi, si ce que l'on croit est invisible : quel grand mérite y a-t-il à croire ce que l'on voit? » *In Joa.*, tr. LXXIX, n. 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 1837. Avec saint Grégoire le Grand : « La foi n'a pas de mérite, si la raison humaine fournit l'expérience. » *Homil. in evangelia*, homil. XXVI, n. 8, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1202. La vraie foi a donc un mérite spécial, qui n'est pas dans la science. Mais de même que le mérite suppose essentiellement la liberté, de même un mérite *spécial* suppose une influence *spéciale* de la volonté libre : il faut donc admettre cette influence dans l'acte de foi.

d) *Le péché spécial contre la foi.* — Il y a une faute *commune* qui attaque la foi comme la science : c'est la *négligence* à s'instruire comme on le devrait. Il y a une faute *spéciale* contre la foi seule : quand l'objet a été suffisamment présenté à l'intelligence, ce qui ne comporte pas une évidence irrésistible (voir col. 215-217), la volonté libre peut faire refuser l'assentiment; c'est l' « infidélité » ou « l'hérésie », le péché direct contre la foi, déjà étudié par les Pères. Saint Augustin décrit l'hérétique en ces termes : « La doctrine de la foi catholique lui étant manifestée, il a *préféré* résister, il a ainsi *choisi* l'opinion contraire qui lui plaisait. » *De baptismo cont. donatistas*, c. XVI, *P. L.*, t. XLIII, col.

169. De ce libre choix, αἵρεσις, vient le nom d'« hérésie ». On voit combien ce péché spécial contre la foi diffère de celui de négligence. Cf. col. 313, 314. Mais un péché spécial, qui n'existe pas dans l'ordre de la science, suppose, dans l'ordre de la foi, une influence spéciale de la volonté libre.

e) Ajoutons l'autorité de saint Thomas, dont le texte est éclairé par ce que nous avons dit : *Assensus scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis... : sed consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio... Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio ; et ideo, quantum ad utrumque, actus fidei potest esse meritorius. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 9, ad 2um.

Les raisons scripturaires et patristiques que nous avons données suffisent à réfuter la thèse contraire de plusieurs protestants anglais. Ils soutenaient, plutôt au siècle dernier qu'aujourd'hui, que la foi chrétienne, étant intellectuelle, est absolument involontaire : que personne n'est responsable de croire quand il croit, de douter quand il doute, puisqu'en tout cela il est déterminé par ce qui lui apparaît. Voir CROYANCE, t. III, col. 2379, 2380; et, pour la réponse aux objections philosophiques d'un tel intellectualisme, col. 2387, 2388. Murray attestait que cette thèse ultra-intellectualiste était assez répandue parmi les protestants plus ou moins libéraux de son temps, surtout les gens de lettres et les politiciens. *De Ecclesia*, Dublin, 1860, t. I, n. 105, p. 51. « Dans la philosophie moderne, disait alors W. Hazlitt, c'est un axiome que la foi est absolument involontaire. » *Literary remains*, Londres, 1836, t. I, p. 83. Lui-même combat cet axiome; quant à son origine, il note qu'il a été inventé pour combattre plus facilement l'intolérance en matière de religion et les lois portées contre les hérétiques.

3° *L'évidence irrésistible des préambules est-elle contraire à cette liberté spéciale de la foi?* — Il y a là un problème très discuté par les théologiens, qui fait serrer de plus près la difficile question de la liberté de la foi, et qu'il importe de résoudre d'abord pour pouvoir comprendre et critiquer les divers systèmes. Par « évidence irrésistible des préambules » nous entendons une clarté *nécessitante* pour notre esprit de ces deux vérités principales : l'autorité de Dieu, comme témoin, et le fait de son témoignage ou révélation. Ces deux vérités se rapportant au témoignage divin, cette évidence a été appelée par les théologiens *evidentia attestantis* ou *testificantis* (*Dei*). Par rapport à l'objet révélé, on l'appelle *evidentia in attestante* : car alors le mystère même devient en quelque sorte évident, non pas en lui-même, *in se*, mais dans celui qui l'atteste, *in attestante*; on voit qu'il s'agit ici, pour le mystère, d'une évidence *extrinsèque*. Voir col. 99, 100. Elle est pourtant irrésistible, c'est-à-dire aussi parfaite qu'elle peut l'être dans son ordre d'évidence extrinsèque; elle force l'intelligence à admettre les préambules dont nous avons parlé, et ne laisse place là-dessus à aucun doute, même imprudent. Voir col. 207-209. Sur cette évidence, nous savons déjà qu'on ne peut l'*exiger* comme condition nécessaire de la foi, ni, parce qu'on ne l'a pas, différer de croire jusqu'à ce qu'on l'ait. Voir col. 215, 216. Nous savons aussi que *généralement elle n'existe pas* pour les fidèles : soit parce que le fait de la révélation n'est connu d'un grand nombre que d'une manière imparfaite et relative, voir col. 219 sq.; soit parce que chez ceux-là mêmes qui en ont une certitude absolue et une sorte d'évidence, ce n'est, ordinairement du moins, qu'une évidence morale, laissant place à la résistance et au doute imprudent tant à cause de la nature des preuves de la religion qu'à cause des passions qui attaquent facilement les vérités morales et religieuses. Voir col. 210, 211. Sans doute on pourra dire en un vrai sens que la démonstration apologétique est rigoureuse, scientifique; pourtant elle n'élimine pas absolument par elle-même le doute imprudent. Voir col. 219. De là peut-être, dans les documents ecclésiastiques, lors même qu'ils exaltent les preuves de notre religion, le soin d'éviter de dire qu'elles soient « évidentes », mot que l'usage scolastique réserve à l'évidence nécessitante et irrésistible. Voir col. 189-191, 216. Enfin, comme cette démonstration apologétique est un tout très complexe, celui qui l'a eue ne l'a pas toujours entière devant les yeux : donc, en supposant même que le doute imprudent soit impossible sous le foyer de lumière que donne la démonstration complète, il deviendra possible dès qu'un oubli partiel viendra diminuer le faisceau de rayons lumineux. « C'est un fait d'expérience, dit Ulloa, que les théologiens mêmes, qui par profession s'occupent fréquemment de ces questions, souvent n'ont pas présentes à leur esprit, du moins avec vivacité, toutes les raisons dont l'ensemble constitue le fondement de cette évidence. » *Theol. scholastica*, Augsbourg, 1719, t. III, disp. III, n. 18, p. 87. Sans doute on peut alors s'en rapporter à ce qu'on a vu autrefois, on y est suffisamment autorisé par le bon sens. Voir col. 316. Mais cette autorisation n'empêche pas un doute imprudent de s'élever parfois dans l'esprit, elle sert seulement alors à le juger déraisonnable et à justifier contre lui l'intervention de la volonté. Tous ces points étant supposés, il reste à examiner les questions suivantes : 1. l'évidence irrésistible des préambules, *evidentia attestantis*, peut-elle être admise, au moins à titre d'exception, chez quelques privilégiés? 2. peut-elle se concilier avec la foi et sa liberté essentielle?

1. *L'évidence irrésistible des préambules doit-elle être admise, au moins à titre de fait exceptionnel?* — La controverse à ce sujet s'engagea, au XIVe siècle, à propos de la foi des anges pendant leur état d'épreuve, *in via*. Durand de Saint-Pourçain avança qu'ils n'ont pas eu la foi proprement dite, parce qu'ils avaient certainement l'évidence des préambules de la foi, et que cette évidence, en forçant l'assentiment, ôte à la foi sa liberté et son mérite. *Super Sententias*, Paris, 1550, l. III, dist. XXIII, q. IX, n. 12, fol. 221. Cf. dist. XXXI, q. IV, n. 10, fol. 232. La grande majorité des théologiens s'est prononcée contre lui en faveur de la foi des anges, libre et méritoire. Mais en répondant à son objection sur l'évidence des préambules, ils se sont divisés. Les uns ont nié cette évidence, même chez les anges; les autres l'ont admise, mais ont nié qu'elle fasse tort à la foi.

1re opinion. — Elle ne reconnaît aucun fait d'*evidentia attestantis*, ni chez les anges, ni chez les prophètes, les apôtres, la sainte Vierge, les plus grands saints ou les plus savants en apologétique. A la suite du dominicain Victoria, le plus célèbre défenseur de cette opinion fut Bañez. Pour mieux soutenir ce manque d'évidence extrinsèque chez les anges, il prétendit que seule la vision intuitive de Dieu, qu'ils n'avaient pas encore, peut donner l'évidence du fait de la révélation. *In IIam IIæ*, Douai, 1615, q. IV, a. 1, dernière conclusion, p. 224. Comme si le tout-puissant ne pouvait, sans se montrer par la vision intuitive, trouver un moyen de faire connaître à l'ange avec évidence qu'il lui parle! C'est restreindre arbitrairement la toute-puissance divine. Aussi Bañez n'a-t-il été imité en ce point-là par personne. Lugo, tout en réfutant cette exagération, suit l'opinion de Bañez. Pour lui, aucun miracle ne peut donner une évidence irrésistible au fait de la révélation; la Vierge elle-même pouvait douter de sa conception virginale et de la révélation liée à ce miracle, parce qu'à la rigueur un prestige diabolique aurait pu opérer en elle cette merveille; elle aurait donc pu céder à un doute, d'ailleurs imprudent et coupable; son mérite est de ne l'avoir pas fait, et ainsi la

liberté de sa foi fut sauvée. *Disput.*, t. I, disp. II, n. 22 p. 183. Lugo a entraîné dans cette opinion quelques théologiens de son ordre surtout au XVIIIe siècle, comme Kilber, *De fide*, n. 210, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 583; encore au XIXe, Franzelin, *De divina traditione*, 2e édit., Rome, 1875, Appendice, c. IV, sect. IV, p. 670-672. Bañez a de même entraîné à sa suite quelques dominicains, comme Serry, qui commence l'étude de la question par ces mots: *Mirum, quantum ea de re digladientur inter se thomistæ nostrates. Prælectiones*, Venise, 1742, t. III, *De fide*, disp. I, prælect. VI, p. 169. Jean de Saint-Thomas hésite et se contente de donner les arguments des deux opinions avec les réponses qu'on y fait. *Cursus theologicus*, Paris, 1886, t. VII, *De fide*, disp. II, a. 2, p. 38.

2e *opinion.* — Elle admet le fait de l'*evidentia attestantis* en certains cas, et le concilie avec la liberté et l'obscurité de la foi. Elle est soutenue par un bien plus grand nombre de théologiens. Citons quelques-uns d'entre eux avec les preuves qu'ils indiquent. Au XVe siècle, Denys le Chartreux, qui a si bien résumé les grands maîtres du XIIIe, dit entre autres choses : « Les apôtres n'ont-ils pas su avec la plus grande certitude qu'ils avaient reçu l'Esprit-Saint le jour de la Pentecôte? Paul n'a-t-il pas su qu'il avait été ravi au troisième ciel, et qu'il avait entendu immédiatement de Dieu de secrètes paroles? Et cependant il a eu ensuite la foi. La glorieuse Vierge a su avec une certitude transcendante, *supercertissime*, qu'un ange saint lui avait parlé, qu'elle avait conçu du Saint-Esprit et enfanté le Fils de Dieu, qu'elle avait entendu de la bouche de ce Fils les mystères de la foi; cependant elle a eu la foi. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. I, dans *Opera*, Tournai, 1904, t. XXIII, p. 421.

Dans l'école thomiste, Cajétan soutient que les anges *in via* avaient l'*evidentia attestantis*, et avec cela la foi de la Trinité. *In II^am II^æ*, q. V, a. 1, n. 5, dans l'édition léonine de S. Thomas, t. VIII, p. 56. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2283, 2284. Des prophètes, des apôtres, des évangélistes, il dit ailleurs : *Est ex parte humani generis necessarium, necessitate suavis dispositionis qua divina sapientia cuncta ordinat, ut aliqui homines revelationem de his quæ sunt a Deo sic habuerint, ut certi fuerint evidenter quod Deus hæc revelat, et ab illis alii quasi discipuli a magistris instruerentur*, q. CLXXI, a. 5, n. 5, t. X, p. 374. Quand Cajétan dériverait cette évidence moins d'un raisonnement naturel que d'une lumière prophétique, comme le pense le P. Hugueny, *Revue thomiste*, 1909, p. 276, 277, cela importe peu à la question présente; que l'*evidentia attestantis* soit d'origine naturelle ou surnaturelle, le fait de l'évidence reste le même, ainsi que la difficulté de la concilier avec la foi libre au donné révélé. Gonet donne des faits d'*evidentia attestantis*. *Clypeus theologiæ thomisticæ*, 6e édit., Lyon, 1681, t. IV, *De fide*, disp. I, n. 99, p. 231. Sur la question de compatibilité entre cette évidence et la foi, il répond : *Affirmativa sententia in schola D. Thomæ communior est. Loc. cit.*, n. 201, p. 232. Les Salmanticenses affirment en même temps cette évidence et l'acte de foi dans l'ange *in via*, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XI, disp. III, n. 13, p. 192; dans le prophète, n. 20, p. 196. Ils posent cette thèse, *evidentiam in attestante posse componi cum fide rei revelatæ. Loc. cit.*, n. 7, p. 189. « Cette conclusion, ajoutent-ils, bien qu'elle ne se trouve pas chez saint Thomas, est cependant plus conforme à sa doctrine et à sa pensée. Aussi est-elle plus commune chez les thomistes. » Et ils en citent un bon nombre. Contenson admet la foi avec l'*evidentia in attestante*, non seulement chez les anges *in via*, mais chez « les saints docteurs qui ont pénétré parfaitement les arguments de crédibilité de notre foi; ceux-là surtout, qui ont fait des miracles au nom du Christ, ou qui ont été témoins oculaires de miracles qui leur donnaient une pleine conviction de l'origine divine de notre foi. » *Theologia mentis et cordis*, Paris, 1875, t. II, l. VIII, *De fide*, diss. II, c. I, p. 501. Cf. Billuart, *Summa*, Arras, 1868, t. II, *De fide*, diss. I, a. 5, p. 215.

Deus..., dit Scot, *potest sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, ita quod habens talem notitiam revelatam a Deo non possit dubitare de veritate illius cujusmodi notitiam creditur prophetas habuisse, et multos alios sanctos in Scriptura... ita quod... non potuerunt non assentire veritati.* Il ajoute qu'ils n'avaient pas pourtant « l'évidence de la chose, avec laquelle la foi ne peut subsister. » Ils avaient seulement l'évidence du témoignage. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, n. 17, dans *Opera*, Paris, 1894, t. XV, p. 46, 48. Les scotistes ont entendu leur docteur de l'*evidentia in attestante* compatible avec la foi. Voir Mastrius, *In IV Sent.*, Venise, 1675, l. III, disp. VI, n. 86, p. 325. A cette objection de Lugo, que l'évidence des préambules rendrait évident l'objet même de la foi, Mastrius répond que l'objet deviendrait évident, d'une évidence extrinsèque, mais non pas d'une évidence intrinsèque et en lui-même. *Loc. cit.*, n. 96, p. 327. Frassen parle de même. *Scotus academicus*, Rome, 1901, t. VIII, *De fide*, disp. I, a. 1, q. VI, concl. 1^a, p. 479, 480. Gabriel Biel représentera ici la branche nominaliste du XIVe et du XVe siècle : « On admet, dit-il, que les prophètes, les apôtres et les saints qui ont reçu immédiatement de Dieu la révélation, en ont eu une connaissance d'une telle certitude et d'une telle évidence que tout mouvement de doute était absolument exclu. C'est la thèse du docteur subtil... Cette certitude... leur venait de la révélation divine, aussi n'était-ce pas une science. Il y avait cependant évidence, ce qui donne une certitude égale à celle de la science. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, concl. 7^a, Brescia, 1574, p. 240.

Parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus, Tolet cite les paroles de Cajétan rapportées plus haut sur la foi des anges, et dit : *Et mihi ita videtur, et est doctrina S. Thomæ. In Summam theol. S. Thomæ enarratio*, Rome, 1869, t. II, p. 95. « Nous affirmons deux choses, dit-il ailleurs : *a*, ordinairement, les fidèles n'ont pas une telle évidence du fait de la révélation...; *b*, une telle lumière n'est pas impossible; elle a été accordée de fait à quelques-uns. » *Op. cit.*, t. I, p. 23. Suarez admet le fait de l'*evidentia attestantis*, soit surnaturelle, soit naturelle. *De fide*, disp. III, sect. VIII, n. 2, 3, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 68-70. Quant à la conciliation de ce fait avec la foi, il ne veut pas, sans doute, que « l'assentiment de foi soit fondé *per se ac formaliter* sur la connaissance évidente de la révélation » ni qu'on puisse le confondre avec la conclusion de ces deux prémisses : « Ce que Dieu révèle est vrai, car il a révélé ce mystère. » *Loc. cit.*, n. 19, p. 76. Mais il admet que l'*evidentia testificantis* est compatible avec l'acte de foi, pourvu qu'elle soit « concomitante » et non pas cause proprement dite de l'assentiment, *causa per se. Loc. cit.*, n. 26, p. 78. Il admet que les anges ont eu cette évidence avec l'acte de foi, disp. VI, sect. IX, n. 2, p. 198. S'il hésite en passant à propos de la foi de la sainte Vierge, disp. III, sect. VIII, n. 7, p. 71, ce n'est donc pas suffisant pour qu'on le cite en faveur de l'autre opinion, comme on l'a fait parfois. Vasquez dit que l'acte de croire quelque chose sur un témoignage évident « n'exclut pas la foi, bien plus, que c'est la foi elle-même, puisqu'elle s'appuie sur le témoignage comme sur son propre moyen de connaître. » *In I^am S. Thomæ*, Ingolstadt, 1609, disp. CXXXV, c. III, p. 157. Cf. *In III^am*, dist. LIII, c. I, n. 5. Son disciple Louis Torrez atteste pour son époque que « le sentiment

commun des théologiens est que l'ange a eu l'évidence du témoignage de Dieu. » *Dispul. in IIam IIæ*, Lyon, 1617, *De fide*, disp. IX, dub. II, col. 140. Il admet la même évidence chez Adam, les prophètes, les apôtres, col. 142. Il prouve ensuite que « l'assentiment de foi infuse subsiste avec l'*evidentia attestantis*, » col. 147. Coninck en dit autant : « Comme (les apôtres) devaient non seulement croire très fermement que Dieu leur avait révélé telles vérités, mais encore le témoigner très certainement au monde entier, il était de la plus haute convenance qu'ils eussent cette évidence (du fait de la révélation). » *De actibus supernatur... et fide*, etc., Anvers, 1623, disp. XI, n. 64, p. 208. Les apôtres lui semblent faire allusion à ce privilège. Joa., XIX, 35; Act., IV, 20; I Joa., I, 1. « Les hommes pieux et doctes, tels que furent les docteurs de l'Église, ajoute-t-il, en considérant par une longue étude les notes de la foi, en les pénétrant avec soin, reconnaissent par ces signes la vérité de la révélation avec une si grande certitude et évidence, qu'ils en sont comme convaincus à n'en pouvoir douter. » *Loc. cit.*, n. 68, p. 209. Tanner admet ce privilège comme indubitable pour la sainte Vierge, et très probable pour d'autres, et il ajoute : *Actus fidei stare potest cum evidentia attestantis. Ita ex communi..., etsi contrarium dixerit Bannes. Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1627, t. III, *De fide*, disp. I, n. 167, col. 53, 54. Au XVIIIe siècle, malgré l'influence de Lugo, on trouve toujours des défenseurs de cette opinion parmi les jésuites, comme Antoine, Mayr, cités pas Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., t. VIII, n. 150, p. 66. Les théologiens récents la défendent presque tous. Citons Mazzella, *De virtutitus infusis*, Rome, 1879, n. 720 sq., p. 375 sq.; Naples, 1909, n. 652 sq., p. 331; Mendive, *Instit. theol.*, Valladolid, 1895, t. IV, p. 465, 466; Lahousse, *De virtutibus theologicis*, Bruges, 1900, n. 218, p. 280-282; Wilmers, *De fide*, Ratisbonne, 1902, p. 216, 217; Schiffini, *De virtutibus infusis*, Fribourg, 1904, n. 76, 77, p. 122, 124; Billot, *De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, t. I, thes. XVIII, p. 318 sq.; Pesch, *loc. cit.*, et n. 410-417, p. 189-192.

Critique des deux opinions. — Les tenants de la première, pour exclure le fait de l'évidence irrésistible des préambules, n'avancent que leurs vues systématiques sur la liberté ou l'obscurité de la foi. Mais en bonne logique, on devrait d'abord s'assurer d'un fait, indépendamment des systèmes qu'il peut favoriser ou gêner, et non pas plier les faits aux systèmes. Les défenseurs de la seconde opinion, suivant une meilleure méthode, étudient la question de fait en elle-même; et parce qu'ils ont de bonnes raisons d'admettre certains cas d'*evidentia attestantis*, ils les admettent, malgré la sérieuse difficulté qu'ils auront ensuite à les concilier avec la liberté de la foi. Voici les principales raisons d'admettre le fait, quoi qu'il en soit ensuite des systèmes. — *a.* La sagesse divine fait tout avec ordre et convenance; or il convenait souverainement que les envoyés divins (prophètes, apôtres) connussent avec évidence que Dieu leur parlait, et fussent ainsi dans les meilleures conditions pour rendre témoignage aux autres sur le fait de cette révélation, puisque de leur témoignage dépend toute la foi de l'Église; et d'autre part ils ont cru comme nous de foi divine et salutaire. C'est la raison donnée plus haut par Cajétan, Coninck, etc. — *b.* Il est indécent d'admettre en Marie un doute sur sa conception virginale, comme pouvant être le fait d'une opération diabolique. Voir Pesch, *loc. cit.*, n. 413, p. 190. — *c.* Les doutes imaginés pour détruire dans *tous* les cas possibles l'évidence nécessitante des préambules, par exemple, par Lugo et Kilber, *loc. cit.*, mèneraient au scepticisme. Voir Pesch, *loc. cit.*, n. 414, p. 191. Assurément ces théologiens, en imaginant de tels doutes, les considèrent comme *imprudents*, et supposent que les saints les ont bannis de leur esprit par le commandement de la volonté. Assurément aussi, des tentations même de scepticisme peuvent se présenter à bien des esprits. Voir CROYANCE, t. III, col. 2383 sq. Mais de pareils phénomènes ne se produisent dans l'esprit humain qu'en vertu d'un état anormal, d'une sorte de maladie passagère. Est-on autorisé à transférer cet état morbide en des intelligences aussi droites, aussi saines, aussi éclairées d'en haut que celle de la sainte Vierge, ou des apôtres après la Pentecôte? — *d.* L'apologétique chrétienne et catholique perdrait beaucoup de sa valeur tant célébrée par les Pères, les conciles et les papes, si l'on admettait avec la première opinion que jamais ni le plus savant et le plus saint des docteurs de l'Église, ni même les thaumaturges et les apôtres, familiers du Christ, n'ont reconnu avec évidence le fait de la révélation chrétienne, ou celui de la mission de l'Église. Voir les documents, col. 189 sq. — *e.* Outre l'excellence propre des arguments rationnels de l'apologétique aidés de la grâce ordinaire, il y a encore le phénomène mystique d'une lumière extraordinaire donnée à quelques grands saints, en sorte que les doutes, soit contre le fait de la révélation divine, soit contre les mystères les plus ardus, n'avaient aucune prise sur leur intelligence. C'est là un des traits caractéristiques de cette « foi héroïque » dont traite Benoît XIV à propos des vertus héroïques des saints canonisés; par exemple, dans les *Actes de la canonisation* de saint Pierre d'Alcantara, qu'il cite : « En lui, aucune des certitudes les plus évidentes et les plus claires ne pouvaient atteindre, même de loin, à la certitude qu'il avait de la vérité infaillible de notre sainte foi, contre laquelle il n'eut jamais de tentation. » *De canonizatione sanctorum*, l. III, c. XXIII, *Opera*, Prato, 1830, t. III, p. 236. Une telle lumière empêche absolument de douter de l'origine divine de la religion : et pourtant l'assentiment est encore la *foi*, puisque c'est la « foi héroïque ». Dans des âmes même moins privilégiées, on rencontre une impossibilité du moins *morale* de douter, comme le remarque Arriaga : « Chez beaucoup de catholiques, soit longue conviction des motifs de crédibilité, soit inspirations spéciales de Dieu, l'affection envers les choses de foi va si loin qu'il leur est moralement impossible de nier ces mystères; leur volonté n'est donc pas libre, au moins quant à l'espèce de l'acte. » *Dispul. theol.*, Anvers, 1649, t. V, disp. XVII, n. 15, p. 248. — *f.* Quant à l'ange *in via*, « s'il a eu la certitude du fait de la révélation, dit le cardinal Billot, il a dû en avoir aussi la pleine et parfaite évidence : car il n'y a pas place dans l'intelligence angélique pour cette évidence imparfaite et mêlée d'obscurité (l'évidence morale) dont la cause en nous ne peut être que le mode discursif de l'intellect humain, et l'imagination empêchant par de vaines apparences que les motifs n'illuminent l'esprit de toute leur lumière intelligible. Dans une intelligence intuitive et séparée de toute matière, il n'en peut être ainsi. » *Loc. cit.*, p. 320, 321. Somme toute, la seconde opinion, suivie par un plus grand nombre de théologiens, justifie par de bonnes preuves les faits qu'elle affirme, et ne part pas seulement, comme l'autre, de vues systématiques. Nous la préférons donc, et nous la supposerons en expliquant la liberté de la foi. Car, à moins de vouloir ensuite se perdre dans une inextricable confusion, il faut prendre parti dans cette controverse fondamentale.

2. *L'évidence irrésistible des préambules peut-elle se concilier avec la foi et sa liberté essentielle?* — Les défenseurs de la seconde opinion l'affirment, et le prouvent de deux manières : *a*) Indirectement, par les preuves données ci-dessus : les anges, la sainte

Vierge, les apôtres, etc., ont dû avoir en même temps cette évidence et la foi : il doit donc y avoir un moyen de les concilier. Et notez qu'il suffirait d'un seul fait semblable pour pouvoir ainsi conclure; les adversaires doivent donc les réfuter tous, s'ils veulent montrer que cette conciliation est impossible. — *b*) Directement, en expliquant le *comment*, en proposant un moyen de conciliation. Mais comme plusieurs ont été proposés, nous renvoyons à l'examen que nous ferons des *systèmes* sur la liberté de la foi.

Un autre fait bien constaté tend à montrer aussi la possibilité de cette conciliation. C'est ce qu'on peut appeler la *foi confuse*, ou, comme disent quelques-uns, « subjectivement implicite ». Voici le fait. Les pieux fidèles, ignorants ou instruits, « vivent de la foi, » Heb., x, 38, et multiplient ces actes de foi : souvent ce ne sont pas des actes à part, et nettement formulés, mais à l'état confus, à l'état implicite, contenus dans les actes d'autres vertus qui supposent la foi, par exemple, dans l'acte intérieur d'adoration qui accompagne une génuflexion devant le tabernacle, dans le regard jeté alors vers Jésus-Christ; comment adorerais-je l'hostie consacrée, si la révélation ne m'avait appris et la présence réelle et la divinité du Christ, et si je n'y avais foi? L'expérience montre que le fidèle, alors, n'a souvent pas la possibilité pratique de douter du fait de la révélation, cette possibilité que les adversaires de l'*evidentia attestantis* exigent pour la liberté de la foi et vont chercher même dans la sainte Vierge et les anges, afin que l'intelligence reste en suspens jusqu'à ce que la volonté libre la détermine à affirmer plutôt qu'à douter. Pourquoi le fidèle n'a-t-il pas alors la possibilité de douter du fait de la révélation? Parce que, dans cet acte rapide, il ne considère distinctivement ni la révélation, ni à plus forte raison les motifs de crédibilité qui la prouvent : il prend la présence réelle comme un fait acquis, il se souvient confusément de l'avoir toujours admise pour une excellente raison qu'il ne saurait préciser en ce moment, mais qui est en réalité le motif spécifique de la foi. Ce motif, avec ses preuves qui rendent la foi raisonnable, est suffisamment visé par ce souvenir confus pour spécifier l'acte et en faire un acte de foi divine, et raisonnable en même temps. Voir col. 178. Mais comme il n'est visé que sous un concept très rapide et très vague — « l'excellente raison que j'ai eue d'admettre cela et qui me rend certain » — il ne donne pas au doute et à la crainte, *formido*, le temps ni l'occasion de surgir. Car enfin il faut une occasion et au moins une apparence de preuve à ce *jugement* qui exprime la *formido* : « Je suis en danger de me tromper. » Voir col. 95. Où manque tout motif même apparent, l'intelligence est dans l'impossibilité positive et absolue de juger ainsi du moins, *hic et nunc* dans le concret : quelle que soit la possibilité abstraite qui reste, en supposant d'*autres circonstances* que celles qui existent. Dans d'autres circonstances, c'est-à-dire si je considérais distinctement le motif que j'ai d'admettre ici la présence du Christ, si la révélation de l'eucharistie, l'Écriture qui la contient, l'Église qui la propose, les miracles qui la prouvent, défilaient devant mon esprit, sans parler de la difficulté intrinsèque du mystère qui pourrait me venir à la pensée, la crainte trouverait, ici ou là, l'occasion de s'élever. Mais dans les circonstances présentes l'occasion n'existe pas : j'adore une présence aimée, que je suis accoutumé à reconnaître, comme l'enfant sent la présence de sa mère dans la chambre voisine sans la voir. Ainsi le fidèle, sans même que sa volonté libre ait à intervenir de nouveau pour déterminer un esprit en suspens, va d'emblée à cet assentiment implicite de foi dont bien des actes précédents lui ont raccourci et facilité le chemin, sans oublier la grâce qui l'aide. Dire qu'il ne fait pas alors un véritable acte de foi, ce serait rendre beaucoup plus rare l'exercice de ces vertus théologales, destinées à la vie quotidienne des âmes; un théologien n'a pas le droit d'imposer arbitrairement des conditions aussi restrictives de la vie chrétienne.

Le cas de la « foi confuse » que nous venons de voir est-il le même que celui de l'*evidentia attestantis*? Pas précisément : celle-ci suppose l'intelligence parfaitement éclairée sur le motif de la foi et les preuves qui l'appliquent, au moment où elle va croire; et ce motif intellectuel rend alors toute crainte impossible par la *perfection* de sa manifestation, tandis que, dans la foi confuse, c'est par l'*imperfection* même de son apparition qu'il rend le doute impossible. Malgré cette différence, il y a un point commun dans les deux cas : c'est l'impossibilité réelle et pratique de douter dans la circonstance. Or ce point est le seul important dans la question présente de la liberté de la foi, le seul qui amène Bañez et Lugo à rejeter l'*evidentia attestantis*. Concluons que, si la liberté essentielle de la foi peut se concilier avec la foi confuse, elle peut aussi se concilier avec l'évidence parfaite des préambules. L'assimilation partielle entre les deux cas permet de comparer l'apparition du motif dans la foi confuse à une sorte d'évidence, mais plutôt à cette évidence apparente et provenant pour une bonne part d'un élément négatif, d'une imperfection intellectuelle qui ne saisit pas les difficultés et les raisons de douter, telle que nous la rencontrons surtout chez les simples. Voir Véga, Gormaz, Mayr cités à l'article Croyance, t. iii, col. 2373.

4° *Systèmes sur la liberté de la foi.* — Non seulement il est intéressant de voir les efforts faits en tous sens pour résoudre un problème des plus ardus; mais la question exige d'autant plus une sérieuse étude que dans la plupart des traités et manuels elle se présente d'une manière bien incomplète et obscure. On s'est embrouillé souvent dans les mots; on a pris comme décision de l'Église ce qui n'en était pas. Nous voudrions faire le dépouillement des textes et des opinions théologiques sur la question, et fournir ainsi des matériaux à une étude plus approfondie et à une solution plus éclairée.

1. *Système du despotisme de la volonté.* — Nous le voyons apparaître dès le xiv[e] siècle. « Un homme qui n'a pas la foi entend dire à un prédicateur : Il y a un seul Dieu en trois personnes; qui l'aura cru, aura la vie éternelle. Peut-il *aussitôt*, sans aucune autre évidence de la raison, donner un libre assentiment à cette proposition?... Peut-il, par le *seul* commandement de sa volonté, croire qu'elle est vraie ou qu'elle est fausse? » En posant cette question, et en soutenant la négative contre des théologiens qu'il ne nomme pas, un célèbre dominicain, professeur à Oxford, Robert Holcot († 1349), nous apprend qu'il y avait dès lors des défenseurs de ce système qui attribue à la volonté une action absolument despotique sur l'intelligence; on a parfois cité Ockam, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXV. On voit dans quel sens Holcot nie que « croire soit en notre libre pouvoir. » *Super IV libros Sent. quæstiones*, Lyon, 1510, l. I, q. i, a. 1, C (sans pagination). On l'a souvent accusé lui-même d'avoir nié la liberté spéciale de la foi, en cet endroit, mais surtout à l'art. 6, où il résout les difficultés qu'on lui fait. Voir Crédibilité, t. iii, col. 2280, 2281. Il ne donne certainement pas sur cette liberté tous les éclaircissements désirables, et dans ses réponses aux adversaires il va parfois trop loin en sens opposé, comme il arrive dans les polémiques; mais on doit dire à sa décharge que ce qu'il se propose uniquement d'attaquer, c'est un système évidemment outrancier; aussi quelques-uns ont-ils pris sa défense, comme

Louis de Torrès. *Op. cit.*, disp. XXIX, dub. I, p. 370. Dans la discussion du dominicain anglais, émaillée de justes observations psychologiques, on trouve, entre autres, cet argument : « Nous ne sommes pas maîtres de prendre à volonté telle ou telle opinion. L'expérience le prouve : en face d'une proposition qui est pour nous neutre ou douteuse — par exemple : Le roi est assis en ce moment — nous ne pouvons, sans l'addition de quelque raison, assentir ou dissentir... Ajoutez l'autorité d'Aristote et de son commentateur (Averroès), quand ils distinguent l'imagination et l'opinion : nous pouvons imaginer à volonté, avec les images sensibles enregistrées dans notre mémoire; mais nous ne pouvons opiner à volonté, l'opinion n'a pour objet que ce qui nous apparaît comme vrai. » Et la vérité objective, même apparente, ne dépend pas arbitrairement de notre volonté, ce qui serait du subjectivisme. Pour le texte d'Aristote, voir CROYANCE, t. III, col. 2372. Son principe, que la volonté n'a pas un pouvoir despotique sur l'opinion, a été récemment développé par le P. de Poulpiquet, O. P., *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, part. II, c. I, p. 292 sq. Mais voyons ce qu'en conclut Holcot : « Si l'on ne peut par la seule volonté causer en soi l'acte d'opinion, dit-il, on ne peut y causer l'acte de foi, et je le prouve. Qui ne peut exécuter le plus facile ne peut exécuter le plus difficile : or il est plus difficile de mettre en soi l'assentiment ferme et sans aucun doute qu'est la foi que l'assentiment chancelant qu'est l'opinion. » *Loc. cit.*

Vers la fin du XVe siècle, le même argument, tiré de l'opinion, fut repris par Pic de la Mirandole contre de nouveaux partisans du despotisme de la volonté; et lui aussi, comme Holcot, a été trop sévèrement jugé. A lire Denzinger, n. 736, 737 (619), on s'imagine facilement qu'Innocent VIII dans une bulle (exactement, c'est un bref) a condamné distinctement et en particulier la double proposition citée, et même que c'est le pontife qui a donné la note *erronea et hæresim sapiens*. La vérité est que cette note n'avait été donnée à la proposition que par les consulteurs; que le pape dans son document ne fait pas siennes ces notes données par les consulteurs à certaines propositions déterminées; qu'il ne cite même aucune proposition en particulier, mais se contente de condamner en général l'opuscule qui contient le simple énoncé des 900 thèses de la soutenance, et d'en interdire la lecture. Bref *Etsi ex injuncto*, du 5 août 1487, n. 4, dans le *Bullarium romanum* de Cocquelines, Rome, 1743, t. III, p. 211. Abstraction faite du préambule malencontreux : *Dico probabiliter*, etc. (Denzinger, *loc. cit.*) qui a pu faire regarder Pic comme voulant attaquer ici le sentiment commun des théologiens, tandis qu'il ne vise que la manière de parler, sa thèse dit assez qu'il n'attaque que le système outrancier du despotisme de la volonté : « De même, dit-il, que personne n'a l'opinion qu'une chose est telle, *précisément parce qu'il veut* avoir cette opinion, ainsi personne ne croit qu'une chose est vraie, *précisément parce qu'il veut croire qu'elle est vraie*. Corollaire : il n'est pas au libre pouvoir de l'homme de croire qu'un article de foi est vrai *quand il lui plaît*, et de croire qu'il est faux *quand il lui plaît*. » Denzinger, *loc. cit.* Avoir le pouvoir de prendre une même chose comme vraie ou comme fausse d'après son bon plaisir, avoir le droit ou l'obligation de croire un article de foi précisément par un coup de volonté, c'est-à-dire sans jugement de crédibilité, sans motif intellectuel, tout cela, bien loin d'être la commune et saine doctrine, lui est opposé. Voir col. 172-174, 189-191. Dans l'apologie où Pic fournit l'explication et les preuves des thèses incriminées, on voit encore mieux par ses preuves le sens de sa thèse. Par exemple, en cet endroit : « Si l'on demande à quelqu'un : Pourquoi croyez-vous à la religion chrétienne plutôt qu'à la religion de Mahomet? — il n'assignera pas précisément sa volonté pour motif, comme chacun peut en faire l'expérience; et tous nos théologiens énumèrent pour la foi chrétienne divers motifs de crédibilité... Ce n'est donc pas précisément (uniquement) l'acte de la volonté, *merus actus voluntatis*, qui l'incline à croire. Voici deux hommes qui croient des choses opposées : s'ils n'y sont déterminés que par leur volonté, *indifferente ad hoc omnino judicio vel suasione rationis*, on ne peut dire que l'un soit plus raisonnable que l'autre dans sa foi... Comme dit Albert (le Grand) au IIIe livre *De anima*, quand la volonté agit ainsi précisément parce qu'elle veut agir ainsi, elle ressemble à un tyran dans les actes duquel on ne cherche point de raison... Or tout le monde a coutume de dire de deux personnes qui croient des choses opposées, par exemple, d'un chrétien et d'un mahométan, que l'un agit raisonnablement et l'autre non. C'est donc que la seule volonté ne détermine pas l'acte de foi; autrement aucun des deux ne serait raisonnable, il n'y aurait plus dans les deux qu'un commandement tyrannique de la volonté.» *Apologia quæstionum*, q. VIII, *De libertate credendi*, dans *Opera*, Venise, 1519, feuille *i*, 2 (sans pagination). Voilà qui est clair et orthodoxe. Aussi peut-il citer ensuite en sa faveur, non seulement Holcot et Pierre d'Ailly, etc., mais presque tous les docteurs qu'il a fréquentés à l'université de Paris, *fere tota universitas Parisiensis*. Un thomiste célèbre, Pierre d'Aragon, dit de cette thèse de Pic : *Hanc conclusionem acute probat Picus Mirandulanus, loc. cit., et est sine dubio vera. In IIam IIæ*, Venise, 1625, *De fide*, q. I, a. 4, p. 17. Le savant Théophile Raynaud cite avec éloge Holcot et Pic de la Mirandole comme ayant attaqué le faux système du despotisme de la volonté. *Moralis disciplina*, dist. II, n. 200, 201, dans *Opera*, Lyon, 1665, t. III, p. 281.

Au XVIe siècle, la question reparaît avec Cajétan. Scot avait dit : « Si la volonté était la cause (unique) de l'acte de croire, et que l'on proposât à l'intelligence cet énoncé : Les astres sont en nombre pair — sans rien pour le persuader, la volonté pourrait ordonner à l'intelligence de croire que les astres sont en nombre pair : ce qui est absurde. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. II *lateralis*, n. 2, dans *Opera*, Paris, 1894, t. XV, p. 211. Cajétan lui répond : « Il n'y a aucun inconvénient à admettre qu'on puisse par sa seule volonté croire que les astres sont en nombre pair... Comme un médecin par sa seule haine détermine l'art de la médecine à tuer un malade, ainsi par le seul amour d'un bien quelconque on se détermine à croire une chose sans aucune raison. » *In Iam IIæ*, q. LXV, a. 4, n. 2, dans l'édition léonine de S. Thomas, t. VI, p. 426. Théophile Raynaud retourne ainsi la comparaison de Cajétan contre lui : « Comme un médecin ne peut déterminer l'art de la médecine à guérir ou à tuer un malade sans employer des drogues appropriées, ainsi la volonté ne peut appliquer l'intelligence à donner un assentiment à un objet, sans qu'une raison convenable apparaisse à l'esprit. » *Loc. cit.* Au reste, sans parler des scotistes, qui défendirent leur docteur, et de beaucoup d'autres, Bañez lui-même réfuta Cajétan par la thèse suivante : « Pour croire, ou pour donner quelque assentiment que ce soit, il faut nécessairement du côté de l'intelligence une persuasion soit vraiment raisonnable, soit au moins apparente... L'objet de l'intelligence est le vrai, comme celui de la volonté est le bien : de même que la volonté ne peut tendre qu'à un bien, réel ou apparent, de même l'intelligence ne peut donner son assentiment qu'au vrai, apparent ou réel. Or de ce que la volonté veut déterminer l'intelligence à adhérer à

tel énoncé, celui-ci n'en devient pas aussitôt pour cela un objet vrai, en réalité ou en apparence : la seule motion de la volonté ne suffit donc pas sans quelque persuasion. » *In IIam IIæ*, Douai, 1615, q. I, a. 4, concl. 4a, p. 24. Bañez fait remarquer d'ailleurs que Cajétan ne veut pas parler ici de l'assentiment *selon la prudence*; que dans ce même article il exige l'évidence de crédibilité pour la prudence et le caractère moral et vertueux de l'acte de foi. *Loc. cit.*, p. 23. Cajétan se borne donc à exagérer la puissance *physique* de la volonté sur l'esprit.

Critique du système. — *a*) S'il pouvait être admis, il faciliterait d'une manière simpliste la conception de l'*imperium voluntatis*, ce qui explique que plusieurs y aient eu recours. Ce n'est donc pas précisément la *liberté* de l'acte de foi qu'il détruit : il l'exagère. — *b*) Si l'on entend le despotisme de la volonté à la façon de Cajétan, comme un fait matériellement possible, mais sans prudence et sans légitimité, nous l'avons vu réfuté par de bons arguments d'Holcot et de Bañez, qui le montrent psychologiquement impossible. Si ce système était vrai, dit encore Holcot, « nous pourrions à volonté nous donner de grandes joies, en nous commandant à nous-mêmes de croire que nous allons avoir tel bonheur; nous pourrions ne douter jamais de rien; nous pourrions dire n'importe quoi sans mentir, car au moment d'affirmer ce qui nous paraît faux nous pourrions croire volontairement que c'est vrai.» *Loc. cit.* — *c*) Mais si l'on va plus loin encore, si l'on prétend que ce despotisme de la volonté est légitime et prudemment possible, alors c'est le *fidéisme*, condamné par l'Église : chacun sera autorisé à croire sans aucune préparation rationnelle, par un simple coup de la volonté. Voir col. 171, 172, 175-178, 189-191. Les miracles, l'apologétique avec ses motifs de crédibilité seront inutiles, la foi du chrétien ne sera pas plus raisonnable que celle du musulman, comme le remarquaient Holcot et Pic de la Mirandole. Et que l'on ne dise pas que la volonté du chrétien, en tyrannisant ainsi l'intelligence contre nature et en supprimant les motifs intellectuels voulus par l'Église dans la foi, tend à une fin excellente, la récompense céleste : la fin ne justifie pas les moyens. Enfin le système mène au *subjectivisme*, en enlevant à la vérité son caractère objectif et impersonnel, pour la faire dépendre uniquement d'un élément subjectif et personnel, la volonté. De ces arguments certains contre ce système, nous pouvons utilement tirer trois corollaires.

1er corollaire. — Il faut donc bien entendre ce passage de saint Thomas : *Quandoque intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate et præcise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens, huic parti assentire, et ista est dispositio credentis... Et hoc præmio* (*vitæ æternæ*) *movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Quæst. disp., De veritate*, q. XIV, a. 1. Saint Thomas voudrait-il ici remplacer purement et simplement, dans la foi, les motifs intellectuels, les *raisons* de croire, le motif même du témoignage divin, par un motif propre de la volonté, par un bien qui nous attire, par exemple, la récompense? Non seulement ce serait le fidéisme et le subjectivisme, mais ce serait contraire à toute sa doctrine bien connue sur le motif spécifique de la foi, voir col. 99, 116, 121, 123; sur la vertu de foi résidant avant tout dans l'intelligence, et servant même à voir la crédibilité, col. 240-245; enfin sur la nécessité des motifs de crédibilité. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2271-2276. Il faut donc, dans ce texte elliptique de saint Thomas qui ne peut énumérer en si peu de mots toutes les conditions de l'acte très complexe qu'est la foi, il faut sous-entendre les motifs intellectuels dont il parle ailleurs. Et quand il dit : *quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum*, il faut entendre ce *moveatur* dans le sens de *determinetur*, expression qu'il a lui-même employée au début : *Quandoque intellectus non potest determinari*, etc. Et il faut comprendre ainsi le cas dont il parle : on a des motifs de crédibilité suffisants, qui expliquent le témoignage divin et inclinent à l'admettre; mais, tels qu'ils se présentent, ils ne « déterminent » pas, ne nécessitent pas l'intelligence à l'assentiment ferme, comme cela a lieu dans l'évidence immédiate des « principes », ou dans l'évidence médiate et scientifique des « conclusions démonstratives », dont il vient de parler. Dans cette fluctuation de l'esprit, la volonté seule, animée par le *bien* qu'elle poursuit, et sans *nouveau* motif intellectuel, chassera les doutes, d'où qu'ils viennent (doutes imprudents, puisque les motifs contraires sont par hypothèse *suffisants* pour l'assentiment ferme), et obtiendra ainsi la ferme adhésion. Voilà le maximum d'influence volontaire que nous puissions lire dans cette phrase du saint docteur; elle revient à affirmer dans la foi une influence spéciale de la volonté qui n'est pas dans la science. Voir col. 395 sq.

2e corollaire. — Si la volonté ne peut par son seul commandement déterminer l'esprit en face d'une proposition *neutre*, où il ne voit de raison ni pour ni contre, *a fortiori*, elle ne peut le déterminer dans un sens *opposé à l'évidence* (*stricte*) : il y a là une impossibilité *physique* qu'elle ne peut vaincre; autrement, jamais n'existerait cette évidence irrésistible où l'esprit est déterminé par l'objet seul et non par la volonté, d'après la doctrine de saint Thomas. Voir col. 207. Et sans aller jusqu'à cette impossibilité physique, plusieurs fidèles éprouvent en eux, au moins à certains moments, une impossibilité *morale* de douter de leur religion. Et ceux mêmes qui peuvent en *douter* ne peuvent pas aussitôt la *nier*, c'est-à-dire la juger fausse, avec une certaine conviction : car il faudrait pour cela des raisons apparentes, bien plus fortes que pour douter seulement. Voir CROYANCE, t. III, col. 2372. C'est donc donner trop d'empire à la volonté, que d'affirmer que tout fidèle, dans tout acte de foi, a la liberté la plus complète d'affirmer, de douter, ou de nier. « Beaucoup semblent croire, dit Michel de Élizalde, S. J., que la foi est pour chacun aussi volontaire, aussi libre qu'il m'est libre en ce moment de m'asseoir ou de me promener, d'aller de ce côté-ci ou de ce côté-là; et c'est en ce sens qu'ils la disent libre *quoad speciem*. » *Forma veræ religionis quærendæ et inveniendæ*, Naples, 1662, p. 380. « Oui, ajoute-t-il, la vraie religion est librement reçue, librement conservée... Mais il ne faut pas l'entendre en ce sens, que le croyant ait en sa liberté de rejeter immédiatement la religion et de la juger fausse, et une autre vraie à sa place. Il a l'assentiment toujours en son pouvoir, mais le dissentiment seulement en germe, *in causa*, en ce sens qu'il peut par sa faute arriver à altérer, à corrompre la bonne disposition où il est... Si je m'examine moi-même, je ne me trouve pas la liberté de pouvoir, tout de suite, juger et décider que la religion catholique est fausse... Je ne veux pas qu'ils m'accordent la liberté d'approuver les folies les plus extravagantes. » *Loc. cit.*, p. 382. Remarquons du reste que, dans la foi, le simple *doute*, plus facile que la *négation* et demandant pour exister moins d'apparences de raison, suffit à la détruire, parce que la foi est essentiellement ferme. De là cet axiome : *Dubius*

in fide, infidelis est. De là aussi l'ambiguïté de ces mots employés par les théologiens, *libertas dissentiendi, discredendi,* qui parfois signifient la liberté de *nier*, mais souvent aussi celle de *douter* simplement.

3[e] *corollaire.* — Une terminologie qui ne se trouve pas chez saint Thomas mais seulement plus tard, pour désigner la liberté qui est dans la foi et non dans la science, c'est d'appeler la liberté spéciale de la foi *libertas quoad specificationem* ou *quoad speciem*, tandis que la liberté commune aux deux est appelée *libertas quoad exercitium.* « L'assentiment de science, dit Valentia, dépend de la volonté seulement quant à son exercice, c'est-à-dire pour que l'acte se produise et que la puissance ne reste pas inactive : l'assentiment de foi en dépend encore, quant à sa spécification, c'est-à-dire que la libre motion de la volonté est nécessaire non seulement pour que sur l'objet de foi se produise un acte, mais encore un acte de *telle espèce*, un assentiment plutôt qu'un dissentiment. » *Commentar. theol.*, Lyon, 1603, t. III, disp. I, q. I, p. IV, § 1, p. 67. A d'autres théologiens, cette expression déplaît, parce que la spécification des actes ne vient pas de la volonté, mais de l'objet. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. IX, a. 1. Les premiers répondent que la volonté, sans usurper la causalité propre de l'objet, concourt du côté du sujet à mettre et à conserver en lui telle espèce d'acte ou d'état d'esprit. « L'objet formel, dit Ysambert, est le principe spécificatif de l'acte, mais à la condition d'être suffisamment perçu tel qu'il est objectivement et de fait... Si donc il a en lui quelque obstacle à être saisi tel qu'il est, et qu'il puisse être dégagé de cet obstacle par un mouvement de la libre volonté, alors, bien que la *spécification* de l'acte au sens propre et formel vienne de cet objet, cependant la *détermination* de l'acte à telle espèce viendra proprement de la libre motion de la volonté... L'objet formel ou motif donne toujours à son acte d'être de telle espèce; et de plus, quand il apparaît avec évidence..., il détermine son acte à entrer dans cette espèce. Mais quand il manque d'évidence..., comme l'intelligence, loin d'être convaincue par l'objet proposé, a plutôt par ailleurs des raisons qui peuvent l'en écarter et l'amener à un dissentiment, alors, pour que l'acte sur un tel objet soit plutôt assentiment que dissentiment, il faut que l'intelligence soit déterminée par la volonté, qui est alors le principe de détermination *quoad specificationem actus.* » *Disput. in II[am] II[æ]*, Paris, 1648, *De fide*, disp. XXIII, a. 4, p. 157, 158. Le célèbre docteur de Sorbonne rejette d'ailleurs l'opinion de Cajétan sur le despotisme de la volonté, et indique certaines conséquences qui en découleraient, *quæ sunt absurda apud omnes philosophos. Loc. cit.* — Ainsi la terminologie en question, suivie par beaucoup de théologiens et encore de nos jours, peut se justifier. Elle a d'autre part l'inconvénient d'être ambiguë. Cette formule, *libertas quoad specificationem actus*, a été employée aussi pour désigner précisément le système du despotisme de la volonté. C'est en ce sens qu'elle est déjà signalée et rejetée par Pic de la Mirandole : *Merus actus voluntatis non potest se habere ut actus primus respectu specificationis actuum intellectus... Patet ex communi sententia omnium doctorum in hoc consentientium, quod licet actus intellectus quoad exercitium dependeat a voluntate, non tamen quoad specificationem. Loc. cit.* C'est dans le même sens qu'elle est rejetée par Théophile Raynaud, *loc. cit.*, et par Élizalde. *Loc. cit.* Dans l'école scotiste, il y a toujours eu tendance à la rejeter, ce qui n'implique pas d'ailleurs un désaccord avec les autres théologiens catholiques sur la nécessité d'admettre une liberté spéciale dans la foi. Il serait donc peut-être préférable d'éviter cette formule, empruntée à la théorie générale de la liberté, où elle a son utilité, mais devenue obscure et ambiguë sur le terrain particulier de l'acte de foi; d'autant plus que cette « liberté de spécification » est prise par les uns pour la seule liberté de croire ou de douter, par les autres pour la liberté de croire ou de douter ou de *nier*, et ne peut que susciter des logomachies. Voilà pourquoi nous avons évité ce terme, quand il s'agissait de désigner ce qui est communément admis par les théologiens, ce qui doit être admis de tous, en nous bornant à dire : *Il y a dans la foi une influence spéciale de la volonté, qui n'est pas dans la science.* Voir col. 395.

2. *Système qui explique la liberté de la foi par l'inévidence de l'objet formel, ou au moins du fait de la révélation.* — Ce système, très opposé au précédent, regarde l'assentiment de foi comme la conclusion de ces deux prémisses : « Ce que Dieu a révélé est vrai : or il a révélé tel dogme; » prémisses qui sont, du moins pour les partisans du système, l'objet formel ou motif de la foi. Seulement, d'après eux, la mineure de ce syllogisme n'apparaît *jamais* à l'esprit avec une évidence nécessitante, quoi qu'il en soit de la majeure. Il faut donc, pour l'affirmer, la coopération de la volonté libre : par le fait même, la conclusion, qui est l'assentiment de foi divine, dépend aussi de la volonté, puisqu'elle ne serait jamais affirmée avec certitude, si la volonté n'intervenait dans la mineure pour affermir l'esprit. Et c'est bien là une influence spéciale de la volonté, qui ne se trouve pas dans l'assentiment de science proprement dit, où la conclusion résulte essentiellement de prémisses toutes nécessitantes. Ce qui caractérise le système, c'est donc que l'acte libre de volonté, précédé du jugement pratique de crédibilité qui le déclare légitime et prudent, n'a pas lieu *immédiatement* avant l'assentiment de foi (conclusion), mais est reporté un peu plus en arrière, avant l'affirmation du fait de la révélation (mineure), où il y a toujours pour la volonté des doutes imprudents à chasser. Ainsi pensent les théologiens qui, pour expliquer la liberté de la foi, rejettent absolument l'*evidentia attestantis* (voir col. 400) et qui ne l'expliquent que par là : Bañez, et surtout Lugo, et, de nos jours, Franzelin, qui en donne un bon résumé. *De traditione*, 2[e] édit., Rome, 1875, Append., c. IV, a. 4, p. 668-672.

Critique. — *a*) Omettant ici certaines critiques qui se rapportent non pas à la liberté mais à l'analyse de la foi, nous accordons que ce système donne à la volonté libre une influence spéciale qui n'a pas lieu dans la science. On a dit, il est vrai, que, si le rôle de la volonté « consiste à expulser » des doutes subsistant dans l'intelligence, « il n'y a plus aucune différence entre la manière dont la volonté intervient dans la science et dans la foi. » P. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, 1912, p. 313. Tout dépend de la manière de concevoir cette *expulsion* des doutes imprudents. Si elle se bornait, comme on l'a dit, à « *considérer* avec plus d'attention la valeur des motifs de croire, la frivolité des raisons contraires, » et si cette considération nouvelle, commandée par la volonté, avait assez de force par elle-même pour faire cesser tous les doutes, pour déterminer l'intelligence, alors oui, il n'y aurait pas là d'autre intervention de la volonté que celle qui a lieu dans la science. Mais si la volonté applique l'intelligence à fermer les yeux, à *ne pas considérer* les objections obsédantes qui ne trouvent pas de solution directe, et à faire cesser ainsi les doutes imprudents comme le feu s'éteint faute d'aliments, c'est là un coup de force autorisé sans doute par le bon sens, mais enfin c'est un coup de force, qui n'a pas lieu dans la science. L'idéal de la science n'est pas de fermer les yeux, mais d'examiner la question le plus possible et sous toutes ses faces, les objections comme le reste, enfin de chercher la solu-

tion directe et purement intellectuelle des difficultés. Voir ce que nous avons dit d'après l'Écriture et les Pères sur le mérite spécial de la foi, col. 398. On a aussi reproché à ce système de ne pas mettre l'assentiment de foi sous une dépendance assez immédiate de la volonté. Mais l'exigence d'une dépendance plus immédiate ne paraît pas fondée : il y a une connexion si intime entre la mineure et la conclusion d'un syllogisme que la volonté actionne vraiment celle-ci en actionnant celle-là. Rien ne prouve que l'Écriture, la tradition ou l'Église exigent davantage pour que la foi soit suffisamment libre. Le P. Pesch tâche de le prouver ainsi : « L'acte par lequel on admet librement le fait de la révélation précède la foi; du moment que cet acte est posé, avec l'autre qui affirme la véracité de Dieu, l'intelligence, suivant les adversaires, ne peut plus hésiter à admettre l'article révélé, lequel suit évidemment de ces deux prémisses. La foi d'après ce système n'est donc pas un acte libre en lui-même, mais seulement dans ses causes. Or, l'assentiment de foi doit être libre en lui-même, *in se*, comme dit le concile du Vatican : *Fides ipsa in se... est actus quo homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam.* » Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1791; Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., 1910, t. VIII, n. 416, p. 191, 192. Malheureusement pour ce raisonnement, la phrase du concile y est détournée de son véritable sens. D'abord le concile ne dit pas : *Fides ipsa in se est actus*, etc., mais : *Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est; et actus ejus est opus*, etc. Ensuite *fides ipsa in se* signifie la foi sans la charité, c'est-à-dire la foi « morte », ou plus exactement la foi prise en elle-même, en faisant abstraction du fait d'avoir avec elle la charité ou de ne pas l'avoir, d'être « vive » ou d'être « morte » : prise ainsi, elle est déjà « un don de Dieu », elle implique une grâce; voilà tout ce qu'affirme ici le concile, à l'encontre de Hermès, qui n'exigeait la grâce que pour la foi vive et à raison de la charité. Enfin, nous avons montré par le contexte et surtout par les Actes du concile, que ces mots *fides ipsa in se*, opposés à *actus ejus*, prennent la foi comme vertu infuse, et en tant que distincte de l'assentiment qui en procède. Voir col. 351. On ne peut donc en aucune façon traduire : « *L'assentiment* de foi doit être libre *en lui-même*, et non pas dans ses causes; » dans la phrase du concile il ne s'agit de cela ni de près ni de loin.

b) Un reproche plus grave que l'on fait aux tenants du second système, c'est de nier absolument, pour le besoin de leur cause, tout exemple d'*evidentia attestantis* dans la foi. Voir col. 403 sq. Ils ne reconnaissent d'acte de foi proprement dit dans les anges *in via*, dans la sainte Vierge, dans les apôtres, etc., qu'à la condition d'étendre jusqu'à eux le doute sophistique que la volonté aidée de la grâce vient éliminer; ils multiplient outre mesure ces doutes imprudents. Ils ne peuvent expliquer non plus les actes de « foi confuse » faits par habitude, où les fidèles n'ont pas même l'idée ni la possibilité de douter. Voir col. 405. Ou bien, ils regardent ces actes comme n'étant pas des actes de foi salutaire, et diminuent ainsi considérablement parmi les fidèles et les saints un acte si important de vertu théologale.

3. *Système qui explique la liberté de la foi par l'inévidence ordinaire du fait de la révélation, sans exiger cette liberté spéciale absolument dans tous les actes de foi.* — C'est une mitigation du système précédent. On admet encore que l'influence spéciale de la volonté dans la foi consiste à expulser les doutes imprudents; que ces doutes viennent du manque d'*evidentia attestantis;* qu'avec cette évidence ils ne seraient pas possibles; que le manque de cette évidence caractérise la foi. Mais, si le manque d'évidence irrésistible des préambules est la règle générale, voir col. 210, 211, il peut y avoir par exception des actes particuliers de foi dérivant de cette évidence. Il n'est pas nécessaire que tous les actes de foi aient une aussi grande liberté les uns que les autres. Pareillement, dans la « foi confuse » : quand le fidèle renouvelle rapidement un acte de foi souvent répété, quelle nécessité y a-t-il d'exiger inutilement la même influence de volonté libre qui a dû intervenir dans les actes plus lents et plus réfléchis, avant la formation de l'habitude? Ainsi ont pensé plusieurs théologiens de diverses écoles. — *a*) *École thomiste.* — « Il faut un acte de volonté, dit Jean de Saint-Thomas, quand une vérité est crue pour la première fois, *de novo*... Une fois qu'elle a été crue, il suffit que la volonté (de la croire) demeure virtuellement, et un nouvel acte de volonté n'est pas requis expressément et formellement. » *Cursus theologicus*, Paris, 1886, t. VII, *De fide*, q. I, disp. III, a. 1, n. 8, p. 80. Un autre thomiste dit que l'intelligence est déterminée par la volonté, *quoad specificationem* le plus souvent, *ut plurimum*. « Il peut arriver, ajoute-t-il, qu'une vérité de foi lui apparaisse avec l'*evidentia in attestante*, ce qui l'empêchera d'avoir pour cette vérité un dissentiment positif, quand même la volonté pourrait librement interrompre et suspendre l'assentiment. » Labat, *Theologia scholastica secundum illibatam D. Thomæ doctrinam*, Toulouse, 1659, p. 176, 177. — *b*) *Compagnie de Jésus.* — Suarez admet que le fidèle habitué à croire n'a pas toujours besoin d'une nouvelle motion de la volonté : « parce qu'alors il est déjà conduit par l'habitude, et les actes surnaturels de l'intelligence, qui ont lieu alors, ne sont pas produits dans leur espèce déterminée par la force du commandement présent de la volonté, mais en vertu des actes précédents de la volonté actionnant surnaturellement l'intelligence et la soumettant à la foi chrétienne. » *De fide*, disp. VI, sect. VII, n. 6, dans *Opera*, 1858, t. XII, p. 187. Ripalda traite largement la question : « Tout assentiment de foi, dit-il, s'il procède d'un esprit qui puisse dissentir, a besoin de la détermination et du commandement positif de la volonté; s'il procède d'un esprit incapable de dissentir, il n'en a pas besoin. Or on est capable de dissentir, quand on a une parfaite advertance de l'objet sous toutes ses faces, c'est-à-dire avec des motifs pour et contre (l'assentiment). On en est incapable, quand l'advertance ou connaissance de l'objet est imparfaite (du point de vue de la liberté), quand on voit seulement la vérité de l'objet sans aucun motif pour le dissentiment... Parce que l'Écriture, les conciles et les Pères prennent généralement et communément, comme type de l'acte de foi, cet assentiment qui suit la complète advertance de l'objet (laquelle comprend aussi la vue des objections, même sophistiques et de peu de valeur), on doit dire généralement et communément que l'acte de foi se fait par le commandement positif de la volonté... J'affirme donc que l'assentiment de foi régulier et ordinaire... demande d'être déterminé par la volonté. » *De fide*, disp. XVI, n. 3, 4, dans le *De ente supernaturali*, Paris, 1873, t. VII, p. 308. Il ajoute que « même dans cet assentiment de foi où l'on n'a pas le pouvoir de dissentir, il y a une part de liberté et de mérite par le fait de la volonté qui applique l'intelligence à la considération des motifs; de plus, seuls les vrais fidèles ont un tel assentiment, car il suppose une résolution de considérer les seuls motifs de la foi (et non les raisons sophistiques qui en détourneraient) et une habitude d'agir ainsi : résolution et habitude qui n'existent pas chez les hérétiques (formels et mal disposés), qui sont portés à l'erreur, à ce qui contredit la foi. » *Loc. cit.*, n. 24, p. 313. De nos jours et même après le concile du Vatican, Schiffini admet qu'avec l'*evidentia in attestante* on n'est plus libre de douter de la vérité du

mystère et qu'il n'y a plus de *libertas specificationis*, mais qu'il reste alors une liberté qui suffit à un mérite de la foi, la « liberté d'exercice ». *De virtutibus infusis*, 1904, n. 77, p. 125. A part cette liberté, il admet avec Suarez qu'il n'y a pas de nouvelle motion de la volonté dans le cas du fidèle habitué à croire, et croyant sous l'influence virtuelle d'actes de volonté faits autrefois. *Op. cit.*, n. 141, p. 257. — *c*) *École scotiste.* — Plusieurs scotistes interprètent ainsi Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. II *lateralis*, n. 2, dans *Opera*, 1894, t. XV, p. 211. « Chez les chrétiens accoutumés à faire des actes de foi, dit le cardinal Brancatus de Laurea, il n'est pas toujours nécessaire d'avoir dans tout acte de foi un commandement formel de la volonté, précédant immédiatement l'assentiment, mais il suffit d'un commandement virtuel... Les pieux fidèles, accoutumés par la méditation des vérités révélées à l'exercice de la foi..., ont cette expérience que, sans un nouveau commandement, ils font plusieurs actes de foi consécutifs sur le même article ou sur plusieurs... L'intention virtuelle n'a-t-elle pas une véritable influence et ne suffit-elle pas à la validité des sacrements et des contrats? » *In III*um *lib. Sent. Scoti*, Rome, 1673, t. III, part. I, disp. IX, n. 138 sq., p. 551. Mastrius fait une semblable remarque, *In IV Sent.*, Venise, 1675, l. III, disp. VI, n. 247, p. 358. Dans le cas de l'*evidentia in attestante*, la volonté est incapable d'obtenir un dissentiment, et son commandement n'est pas nécessaire à l'acte de foi, d'après Krisper, *Theologia scholæ scotisticæ*, Augsbourg, 1748, t. II, dist. VII, p. 134. Herincx, chargé d'écrire une somme théologique à l'usage des frères mineurs, dit qu'en face des motifs de crédibilité l'assentiment n'est pas toujours libre *quoad specificationem*, mais seulement *plerumque*. *Sum. theol.*, Anvers, 1663, t. III, disp. VII, q. II, n. 13, p. 140. — *d*) *École de la Sorbonne.* — A cette difficulté : « La foi doit être libre : or elle ne le serait pas avec l'*evidentia attestantis*, » le célèbre docteur Martin Grandin répond : « La foi doit être libre *dispositive* (par sa disposition, sa tendance générale) : pour ce qui est d'être libre dans son *acte*, cela arrive ordinairement, communément : mais non pas absolument » dans tous les cas. Et il s'explique ainsi : La foi est libre par sa disposition, c'est-à-dire qu'elle est apte par elle-même à produire un acte libre, dans le cas où la divine révélation sera obscure. Elle est libre aussi dans son acte, mais, ordinairement..., il n'est pas absolument nécessaire qu'elle soit libre ainsi, puisqu'il peut exister un acte de foi spontané, *primo primus*, qui n'ait pas cette liberté; de plus, il n'y a rien d'absurde à ce que Dieu nécessite l'intelligence à un assentiment de foi. » *De fide*, disp. I, p. VI, dans *Opera*, Paris, 1710, t. III, p. 42.

Critique du système. — *a*) Il évite ces exagérations du précédent, de nier avec bien des inconvénients *tout* fait d'*evidentia attestantis*, et de mettre arbitrairement dans *tout* acte de foi un doute imprudent que chasse la volonté. — *b*) A l'encontre de ces exagérations, il admet des *exceptions* qui ne détruisent pas la règle générale, et qui se concilient suffisamment avec les documents positifs sur la liberté spéciale de la foi. Le cas *normal* pour la foi, c'est celui où l'intelligence n'est pas déterminée par les preuves de l'objet formel, preuves solides mais laissant prise au doute imprudent, et où elle a besoin d'être déterminée par une intervention positive de la volonté. A côté de ce cas normal, *quod est per se et regulariter*, comme disaient les scolastiques, il y a place pour d'autres éventualités par manière d'exception, *quod est per accidens*. Or, dit saint Thomas, *non datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XX, a. 5. Dans l'ordre des choses morales dont parle ici le saint docteur, ordre auquel appartient la foi, c'est par le cas normal que nous jugeons, que nous caractérisons une chose : c'est de lui que la foi pourra tirer son caractère propre, sa liberté spéciale. On objectera : un cas qui n'arrive pas toujours et *par essence* n'est qu'un *accident* : vous ne pouvez vous servir d'un accident pour caractériser, pour juger le sujet où il se rencontre. La réponse est qu'on doit distinguer des autres accidents l'accident régulier et normal, *accidens per se*; cette sorte d'accident, dans les arts qui s'occupent du contingent, dans l'estimation des choses morales, sert à caractériser son sujet, à le spécifier, aussi bien qu'une propriété essentielle. Cette distinction est de saint Thomas : *Accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem... Accidentia autem per se, cadunt sub arte. Ibid.*, q. VII, a. 2, ad 2um. *Non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta; sed quædam sunt per se accidentia, quæ in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali. Ibid.*, q. XVIII, a. 3, ad 2um. En morale, il faut donc éviter d'être trop métaphysicien, de ne considérer jamais dans les choses que ces caractères *essentiels* qui conviennent à leur sujet sans aucune exception. Quand les conciles, les Pères ou saint Thomas, dans la description de l'acte de foi, font déterminer l'intelligence par la volonté, on a donc le droit de dire qu'ils prennent alors comme type caractéristique le cas principal et normal, celui où la liberté est plus grande et la foi plus méritoire, suivant la remarque de Ripalda; qu'ils n'entendent pas *nier* tout autre cas possible; qu'ils en font seulement abstraction dans leur jugement sur la foi, parce que *non datur judicium de re secundum illud quod est per accidens*. Ainsi le système se concilie avec ces textes. — *c*) Dans les cas secondaires et *per accidens*, où cette liberté spéciale de la foi manquera, il restera encore assez de liberté pour que l'acte puisse être méritoire. Le fidèle aura d'abord cette liberté qui consiste à appliquer son esprit, sans se laisser distraire, aux vérités de foi et aux saints objets plutôt qu'à des pensées humaines et à des objets plus attrayants pour la nature. De plus, si le seul rappel de la vérité de foi suffit à entraîner comme spontanément son adhésion, cette spontanéité ou cette facilité acquise n'est-elle pas le fruit de bonnes résolutions, d'efforts antérieurs de la volonté, et comme telle libre et méritoire dans sa cause, *voluntarium in causa*? N'est-elle pas, comme dit Ripalda, propre à l'esprit fidèle, étrangère à l'esprit hérétique? Du reste, l'acte de foi proprement dit, qui consiste dans l'assentiment intellectuel, reste toujours intrinsèquement le même, quelle que soit sur lui l'influence plus ou moins grande ou plus ou moins prochaine de la volonté. Le canon 5 du concile du Vatican, si on l'objecte (voir col. 395), n'a point pour but de trancher cette controverse entre de grands théologiens, mais uniquement, ainsi que nous le savons par les Actes du concile, de rejeter l'erreur de Hermès, qui faisait de la production nécessaire de la foi par les arguments le cas normal, et même le cas unique et indispensable pour que l'acte de foi fût raisonnable; le concile fait abstraction du cas exceptionnel de l'*evidentia attestantis*, et ne juge pas de l'acte de foi *secundum id quod est per accidens*. Dans la « foi confuse », le jaillissement spontané et nécessaire de la foi ne se fait pas comme chez Hermès par la pression des arguments, *argumentis humanæ rationis*, mais, comme dit Suarez, *en vertu* d'actes antérieurs de la volonté, faits avec cette liberté spéciale niée par Hermès. — *d*) Malgré la réelle valeur de ces explications et de ces réponses, le problème serait résolu d'une manière encore plus satisfaisante si l'on pouvait montrer dans *tous* les actes de foi une liberté qui

ne soit pas dans la science. De plus, dériver les doutes imprudents et la liberté spéciale de la foi *uniquement* de l'inévidence des preuves de l'objet formel, comme le faisait déjà le système précédent dont celui-ci n'est qu'une modification, semble être une conception un peu étroite de cette liberté, et qu'il faudrait élargir.

4. *Système qui explique la liberté de la foi par l'inévidence de l'objet matériel.* — Rappelons que l'objet matériel de l'acte de foi, c'est le donné révélé en général, ou telle vérité qui fait partie de ce donné; c'est l'énoncé qu'affirme et atteint *directement* l'assentiment de foi : « Je crois tout ce que vous avez révélé; je crois tel mystère. » On peut donner à ce système une forme plus modérée ou plus rigide. — *a*) *Forme plus modérée.* — Quelques théologiens, sans nier que l'évidence des préambules puisse parfois suffire à entraîner l'assentiment, font observer que cette voie *extrinsèque* a été librement choisie par la volonté, malgré la tendance naturelle que nous avons à la connaissance *intrinsèque*, à voir, à pénétrer la vérité, à chercher le *pourquoi* et le *comment* des choses qu'on nous affirme. En voulant bien se contenter de la voie extrinsèque du témoignage de Dieu et croire sur sa simple parole sans s'attarder à une vaine curiosité, le fidèle aidé de la grâce a rendu possible cet assentiment rapidement emporté par l'*evidentia attestantis* ou par la foi confuse. Et pour employer la comparaison du philosophe Hobbes sur la différence de la foi et de la science, l'homme a librement avalé la pilule amère qui le guérira, sans la soumettre à l'analyse, sans la mâcher ni l'ouvrir avec les dents, ce qui aurait pu, par l'amertume goûtée, le détourner d'absorber un remède salutaire. Il faut tenir compte à la liberté humaine de ce premier effort méritoire d'où dépend tout le reste, et qui est si différent du procédé scientifique. La volonté a fait sacrifier à l'intelligence sa tendance naturelle à voir, à pénétrer, et l'a mise comme en captivité; elle a coupé dans sa racine les doutes qui pouvaient facilement résulter de la curiosité à scruter les mystères. Cette explication d'une liberté spéciale dans le cas même de l'*evidentia attestantis* se trouve, avec d'autres, chez Thyrse Gonzalez. A cause de la difficulté intrinsèque des mystères, dit-il, « il faut que la volonté, mue par la grâce, ou bien commande l'assentiment au fait de la révélation, ou du moins le *permette, en n'appliquant pas l'intelligence à considérer la difficulté du mystère*... Les motifs de crédibilité ne suffisent donc pas à l'assentiment sans le consentement de la volonté, puisqu'elle peut détourner l'intelligence de la considération de ces motifs, et l'appliquer à scruter la difficulté du mystère, jusqu'à tomber peut-être dans l'hérésie. » *Manuductio ad conversionem mahumetanorum*, Dillingen, 1689, part. I, l. II, n. 64, p. 83. « La foi avale plutôt qu'elle ne mâche, dit-il encore, et donne son assentiment non parce qu'elle saisit la raison des choses, mais parce que Dieu l'a dit. » *Loc. cit.*, n. 70, p. 85. Son disciple Élizalde a bien développé cette théorie. Il fait allusion à Hobbes, p. 144. Et il dit plus loin : « Nous avons montré que dans la foi il ne faut pas, comme ailleurs, vouloir tout examiner, peser, mesurer dans le détail; mais qu'il faut seulement considérer les fondements généraux par lesquels Dieu fait voir qu'une religion a été révélée par lui; et qu'ensuite il ne faut pas vouloir déplier ou mâcher les mystères, mais les avaler sans examen, comme nous l'avons expliqué par l'exemple des pilules salutaires, et de la différence entre la science et la foi. C'est faute de cela que se perdent beaucoup d'incroyants et d'hérétiques, parce qu'ils se jettent tout d'abord sur la discussion des mystères, comme l'eucharistie, la trinité, l'incarnation... Ainsi l'évidence de la vérité catholique se compose partie d'un élément positif, partie d'un élément négatif : *consideratione considerandorum, et non consideratione non considerandorum*. Elle se perd par le manque de l'un ou de l'autre. » *Forma veræ religionis quærendæ*, Naples, 1662, p. 393.

b) *Forme plus rigide.* — D'autres vont plus loin, et nient que la seule évidence d'un témoignage puisse jamais suffire à entraîner l'assentiment. « Quand même on a sur une vérité l'*evidentia attestantis*, dit Gonet, cette vérité demeure pourtant obscure, elle n'est pas vue en elle-même; par suite, elle ne peut d'elle-même déterminer efficacement et infailliblement l'intelligence à l'assentiment. Il faut donc quelque chose qui supplée à son insuffisance : c'est la pieuse motion de la volonté. » *Clypeus theologiæ thomisticæ*, 6[e] édit., Lyon, 1681, t. IV, *De fide*, disp. VI, a. 1, n. 10, p. 304. « Même avec l'*evidentia attestantis*, dit Amicus, S. J., il faut un commandement de la volonté pour déterminer l'intelligence à exercer son acte. Car cette espèce d'évidence, étant *extrinsèque* à l'objet attesté, ... ne nécessite pas l'intelligence à agir... Ainsi quelques prophètes avec l'*evidentia attestantis* ont eu la foi libre *quoad exercitium*, bien qu'ils n'aient pas été libres *quoad specificationem*, parce que l'*evidentia attestantis* les mettait dans l'impossibilité de dissentir, de nier la chose révélée... Quand les prémisses, comme la véracité divine et le fait de la révélation, ne sont qu'un moyen de connaissance *extrinsèque*, n'ayant pas de connexion intrinsèque avec l'objet révélé..., elles ne peuvent forcer l'intelligence à affirmer la conclusion. » *Cursus theologicus*, Anvers, 1650, t. IV, *De fide*, disp. X, n. 68, p. 138. Parmi les théologiens contemporains, on peut citer le cardinal Mercier. A défaut de sa *Critériologie spéciale*, qui n'a malheureusement point paru, nous citerons un cours lithographié où il traitait de la liberté de la foi : « Nous ne voyons qu'une explication qui justifie les faits de conscience et les enseignements de la théologie; elle consiste à placer la cause formelle de la liberté de la foi dans l'inévidence de la proposition admise sur l'autorité d'autrui. » *Sommaire du cours de philosophie professé à l'université catholique de Louvain*, année 1888-1889, *Du fondement de la certitude*, Louvain, 1889, p. 290. Et après la réfutation d'autres systèmes : « C'est un fait de conscience, que l'évidence *intrinsèque* peut et peut *seule* déterminer l'intelligence à adhérer d'une manière inébranlable à une proposition... Nous avons conscience que le caractère mystérieux de la proposition : « il y a trois « personnes en un seul Dieu » nous laisse libres dans l'exercice même de l'acte de foi que nous y donnons... C'est ce qui ressort aussi du fait que nous demandons des garanties d'autorité d'autant plus fortes que l'objet du témoignage est plus difficile à comprendre. » *Loc. cit.*, p. 293, 294. Le P. Semeria interprète saint Thomas de même « L'obscurité de la chose à croire explique très bien la liberté de la foi... Au contraire, l'inévidence de l'objet formel ne semble nullement nécessaire à la foi. » *Analysis actus fidei juxta S. Thomam et recentiores*, Plaisance, 1891, p. 71, 75. « La certitude du fait de la révélation d'un objet (soit la Trinité) et la certitude de l'autorité de Dieu qui révèle demeurent *extrinsèques* à cet objet, et ne le rattachent pas à un principe qui brille à l'esprit de sa propre lumière et qui force l'assentiment... Donc la volonté gardera toute possibilité d'amener l'esprit à l'assentiment par son influence causale, en quoi consiste la liberté de l'acte de foi. » *Op. cit.*, p. 87, 88. Le P. de Poulpiquet, parlant de la foi au témoignage soit humain soit divin, interprète semblablement saint Thomas : « Ce n'est point parce que la volonté a des doutes à réprimer, qu'elle doit déterminer l'adhésion de l'esprit, mais à cause de l'inévidence totale de la proposition de foi, et, par suite, de son incapacité à produire l'as-

sentiment. Et comme l'obscurité intrinsèque de l'objet est une condition *sine qua non* de la foi, la volonté — alors même qu'elle n'aurait point de doutes à écarter — est obligée d'intervenir dans chaque acte de croyance; ... point d'exceptions. » *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, p. 299, 300. « Nos raisons de croire..., dit-il encore, étant extrinsèques à l'objet de foi, ne sont pas suffisantes par elles-mêmes pour déterminer l'adhésion de l'esprit. » *Loc. cit.*, p. 310.

Critique du système. — On doit convenir que l'Écriture et les Pères, sans *exclure* toute autre source de mérite, dérivent spécialement le mérite de la foi (et par conséquent sa liberté) de la non-vision de l'objet *matériel*, de la non-considération de ses difficultés *intrinsèques*. Voir col. 393 sq. Aussi le système a-t-il une part importante de vérité, et doit-il concourir, du moins dans sa forme plus modérée, à expliquer la liberté de la foi. Sur sa forme la plus rigide, voici les observations qu'on peut faire. — *a*) On ne peut lui reprocher de ne pas donner à la foi une liberté suffisante. Il affirme une influence spéciale de la volonté, qui n'est pas dans la science, lors même qu'avec Amicus il la réduit à une influence *quoad exercitium*; car cette sorte de « liberté d'exercice » (nouvelle preuve de l'ambiguïté de cette terminologie), survenant *même après* les prémisses affirmées, n'existe pas dans la science, où les prémisses, une fois posées, entraînent nécessairement la conclusion. Quand la volonté pourrait à la rigueur empêcher dans la démonstration scientifique une conclusion *explicite*, comme le pense, avec d'autres, Théophile Raynaud, *Opera*, t. III, p. 284, du moins qui pose les prémisses évidentes d'un syllogisme scientifique, par le fait même et à moins de nier le principe de contradiction, pose au moins *implicitement* la conclusion; et de ce que la volonté pourrait *parfois* faire obstacle à l'acte de conclusion explicite en distrayant l'esprit à ce moment, il ne s'ensuivrait pas que l'intelligence, dans la pratique, subisse *chaque fois* un temps d'arrêt et un moment d'indétermination avant de passer à cet acte, ni qu'elle ait besoin, pour franchir cette passe, d'une motion positive de la volonté. Exiger, même dans la science, une telle motion, serait nier l'évidence médiate nécessitante, qui est un fait d'expérience et qu'affirme saint Thomas : *Quandoque intellectus determinatur ab intelligibili... mediate..., et ista est dispositio scientis. Quæst. disp., De veritate*, q. XIV, a. 1. Voir De Benedictis, *Philosophia peripatetica*, Venise, 1723, t. I, p. 476 sq. *Si donc il est vrai* que dans la foi l'évidence extrinsèque ne suffise jamais à déterminer l'intelligence, et qu'il faille en conséquence une motion de la volonté pour passer à l'assentiment final, il y aura certainement dans la foi une liberté qui n'est pas dans la science, et qui même aura l'avantage d'atteindre très directement l'assentiment de foi. Mais cela est-il vrai? C'est ce qui nous reste à examiner.

b) Les auteurs que nous critiquons ont bien raison d'admettre une différence profonde entre l'évidence intrinsèque et l'évidence extrinsèque, mais ils l'expliquent mal. Sur la véritable explication, voir ce qui sera dit de l'obscurité de la foi. Cette différence va-t-elle jusqu'à enlever absolument à l'évidence extrinsèque la possibilité de déterminer l'esprit, de le nécessiter? On l'affirme sans le prouver; et il est facile de multiplier les preuves du contraire. — *a*. D'abord, l'expérience. C'est un fait que nous ne pouvons pas plus douter de l'existence d'une ville lointaine connue seulement par ouï-dire, que d'objets vus ou démontrés par la voie intrinsèque; et nous n'avons alors conscience d'aucun commandement de la volonté. Voir Wilmers, *De fide divina*, 1902, n. 118, p. 133. Objectera-t-on que saint Thomas donne comme caractéristique de la foi soit au témoignage humain, soit au témoignage divin, d'être déterminée par le commandement de la volonté, en quoi elle diffère de la science? *De veritate, loc. cit.*: *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 4. Nous répondrons que, dans les choses morales, une note caractéristique admet des exceptions. Voir le système précédent, col. 414 sq. Et saint Thomas est ainsi interprété par de graves auteurs thomistes. « Nous expérimentons parfois, dit Dominique Soto, que, sans l'évidence (intrinsèque), nous sommes forcés de croire par la seule autorité du témoignage; par exemple, quand même nous ferions un effort de volonté en sens contraire, *renuente voluntate*, il nous faut reconnaître l'existence de Rome, ou que César a fait la guerre aux Gaulois. » Et à cette objection tirée de saint Thomas, il répond : *Opinio S. Thomæ intelligitur regulariter et per se ex natura rei : nihil tamen vetat quin aliquando sit tam vehemens auctoritas, ut citra evidentiam* (en dehors de l'évidence intrinsèque) *convincatur intellectus sine inclinatione voluntatis. In libros poster. Aristotelis*, Venise, 1574, q. VIII, p. 419, 420. De même Bañez, *In IIam IIæ*, q. I, a. 4, 2ª conclus., p. 24. Et un autre thomiste, Pierre d'Aragon, général des augustins : *Absolute dicimus quod fides et opinio pendent a voluntate, quamvis id tantum regulariter loquendo et ut plurimum sit intelligendum. In IIam IIæ*, Venise, 1625, *De fide*, q. I, a. 4, p. 17 — *b*. Le système paraît impliquer ici une contradiction. Ces théologiens admettent le cas de l'*evidentia in attestante*. Mais en quoi l'*evidentia in attestante* diffère-t-elle de l'évidence de crédibilité ordinaire (voir col. 217-219)? En ce qu'elle est irrésistible, et détermine l'intelligence à admettre la chose attestée, laquelle n'est pas alors évidente intrinsèquement en elle-même, mais pourtant devient évidente *in attestante*. Or ces auteurs, tout en supposant l'*evidentia in attestante*, ne la disent pas irrésistible : c'est détruire l'hypothèse même qu'ils viennent de faire. Il serait plus logique, alors, de nier la possibilité de l'*evidentia in attestante*, de l'évidence extrinsèque de l'objet. Les idées y gagneraient en clarté. — *c*. Ces deux prémisses : « tout ce que Dieu dit est vrai, or il a dit ceci, » si on les suppose manifestées par des preuves absolument évidentes ou par une lumière surnaturelle extraordinaire (et c'est le cas de l'*evidentia attestantis*), produisent leur conclusion avec autant de nécessité logique que toutes autres prémisses évidentes, et en vertu du même principe de contradiction qui est au fond du mécanisme de tout syllogisme. Pourquoi pourrait-on résister à leur influence combinée plus qu'à celle d'autres prémisses évidentes? Le premier de tous les principes, le principe de contradiction, peut-il subir des éclipses et perdre ici sa valeur? Et dans les cas d'évidence médiate, ce qui détermine l'intelligence d'après saint Thomas, n'est-ce pas la « vertu des premiers principes? » *De veritate, loc. cit.*

c) Pour renforcer l'inévidence de l'objet matériel et l'insuffisance de l'objet formel à déterminer jamais l'esprit, on a recours à l'obscurité toute spéciale du *mystère*, comme la trinité. Nous pourrions faire observer que tout assentiment de foi n'a pas pour objet matériel un mystère proprement dit; qu'il resterait donc des cas où l'*evidentia attestantis* nécessiterait l'assentiment. Mais prenons le mystère. — Nous avons conscience, nous dit-on, que le mystère nous laisse libres dans l'acte de foi que nous en faisons. — Oui, quand nous faisons sur le mystère un acte de foi bien réfléchi, nous avons cette conscience : mais pourquoi? parce que nous n'avons pas l'*evidentia attestantis*. Si nous l'avions (et on peut l'avoir par exception, voir col. 414), nous n'aurions plus alors conscience de cette liberté. De plus, dans la « foi confuse », qui n'est pas réfléchie, nous n'avons pas cette conscience. — « Nous demandons des garanties d'au-

torité d'autant plus fortes que l'objet du témoignage est plus difficile à comprendre. — Oui; dans un même livre d'un même voyageur, nous croirons sans peine et parfois sans aucune intervention de la volonté des choses très vraisemblables qu'il nous raconte, et puis notre croyance s'arrêtera en face d'un fait extraordinaire ou peu vraisemblable : il nous faudrait une garantie plus forte de son autorité. C'est que l'on n'a pas ordinairement en un seul homme une autorité absolument sûre; tout à l'heure nous ne doutions pas des choses vraisemblables qu'il nous racontait, parce qu'aucun motif de douter ne se présentait à notre esprit: maintenant, un récit invraisemblable nous rappelle l'insuffisance de son autorité, la possibilité chez lui d'une exagération ou d'une illusion. Mais quand il s'agit de Dieu qui témoigne, si nous saisissons bien ce qu'il est (et c'est le cas de l'*evidentia attestantis*), nous aurons la confiance la plus absolue dans toute affirmation d'un pareil témoin, vraisemblable ou non. Si d'une part les mystères étonnent la raison, de l'autre la garantie d'autorité est toujours à la hauteur voulue : elle est absolue et infinie.

d) Dans ce syllogisme : *Quod Deus revelat est verum : atqui Deus revelavit Trinitatem : ergo Trinitas est vera*, il n'est pas exact de dire avec le P. Semeria que la conclusion signifie : *Trinitas est vera extrinsece*, *loc. cit.*, p. 88, 89, — ou avec M. Bainvel : « Vrai d'une vérité *extrinsèque*, vrai *en tant que dit* par un témoin véridique; mais ce n'est pas là le jugement sur la *vérité en soi* de la chose à croire, et dont la formule exacte est: « Cela est. » *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1898, part. II, c. IV, p. 124, en note. Non, la conclusion du dit syllogisme est bien : « La Trinité est. » Le *fait* de l'existence de la Trinité est affirmé simplement et sans restriction et comme objectivement vrai, bien que nous n'en voyions, pas le *comment*, ce qui enlève la connaissance intrinsèque. S'il y a deux espèces d'évidence et de connaissance, il n'y a pas deux espèces de *vérité*, l'intrinsèque et l'extrinsèque; l'énoncé qui est prouvé vrai par voie extrinsèque est aussi vrai, aussi conforme à la réalité objective que s'il était prouvé par voie intrinsèque. Dire encore avec le P. Semeria que *vera* équivaut à *evidenter credibilis*, n'est pas plus exact. *Loc. cit.* Le *vrai* est très différent du *croyable*, et l'évidemment vrai de l'évidemment croyable, comme l'admettent tous les théologiens, malgré des différences d'explication. Voir col. 217-219. Aucune dialectique n'acceptera le syllogisme qu'on voudrait nous faire ici : *Quod Deus revelat est verum : atqui Deus revelavit Trinitatem : ergo Trinitas est evidenter credibilis*. Il y a vraiment trop de termes. Ajoutons en finissant que ce système, ainsi que d'autres, s'est souvent réclamé d'un prétendu texte de saint Ambroise : *Credere aut non credere voluntatis est : neque enim cogi potest ad id quod manifestum non est. In Epist. ad Rom.*, IV, 4, *P. L.*, t. XVII, col. 82. La critique a reconnu, non seulement que les mots *neque enim cogi*, etc., manquent dans plusieurs manuscrits et peuvent être une glose, mais surtout que ce commentaire sur l'Épître aux Romains n'est pas de saint Ambroise, mais d'un inconnu bien moins recommandable que l'on désigne sous le nom d' « Ambrosiaster ».

5. *Système qui fait consister l'influence spéciale de la volonté à choisir entre deux manières différentes de croire au témoignage divin, et à appliquer l'intelligence à l'une de ces deux manières, regardée comme essentielle à la foi divine.* — Cette « manière essentielle » est d'ailleurs présentée diversement par divers défenseurs du système, qui pourrait ainsi se subdiviser. Suarez semble en avoir été le premier auteur, en exigeant dans l'assentiment de foi une manière très particulière d'atteindre l'autorité divine et le fait de la révélation; nous en parlerons à propos de l'analyse de la foi. Étant donnée même l'*evidentia attestantis*, il y a pour lui deux assentiments possibles. Le premier prend cette évidence pour fondement, *causa per se*. Ce n'est point la « foi simple », mais un acte discursif étranger à la nature de la foi, *non habetur* (*assensus*) *ex simplici fide, sed per discursum alienum et extraneum a fide*. Le second ne s'appuie pas sur l'*evidentia attestantis* avec ses preuves, simple phénomène « concomitant », mais sur l'autorité de Dieu admise parce que Dieu la révèle, crue et non pas vue. Disp. III, sect. VIII, n. 25, 26, p. 78; cf. sect. VI, n. 5 sq., p. 64. Entre ces deux espèces d'assentiments possibles, il y a une indétermination qu'il appartient à la volonté libre de faire cesser en commandant celui-ci plutôt que celui-là. Toutefois Suarez n'est pas très clair sur la liberté de la foi, et semble hésiter entre diverses explications, *loc. cit.*, et disp. VI, sect. VI, où il condamne d'ailleurs le despotisme de la volonté, n. 8, p. 185. Mais ses disciples ont tiré plus clairement la conséquence de ses principes. Ainsi Coninck explique la liberté malgré l'*evidentia attestantis* dans les prophètes, les apôtres, etc., par leur manière de croire, non pas déductive, mais *immediate propter testimonium Dei etiam creditum*. Et la volonté était nécessaire alors, non pas seulement pour choisir cette seconde manière de croire plutôt que l'autre, mais encore parce que cette seconde manière « rend l'objet formel obscur et incapable de déterminer l'assentiment. » *De actuum supernaturalium*, etc., Anvers, 1623, disp. XIII, n. 39, p. 233. Mazzella a donné une formule très claire du système : Étant donnée l'évidence du fait de la révélation, dit-il, *duplex potest oriri assensus in veritatem revelatam : unus, qui in illam tendit ob auctoritatem et revelationem* evidenter notam; *qui proinde determinatur ab ipsa præsentia objecti, et est necessarius : alter qui fertur in illam veritatem ob ipsam auctoritatem et revelationem* creditam; *qui proinde determinatur ab imperio voluntatis, et est liber... Jamvero assensus divinæ fidei fertur in auctoritatem et revelationem non* ut evidentem, *sed* ut creditam; *adeoque supposita evidentia* concomitante *auctoritatis et revelationis, adhuc integra manet libertas fidei. De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 736, p. 384. Et ailleurs : *Possum abstrahere a motivis quæ evidentem reddunt divinam auctoritatem... Si ergo ab his abstrahendo elicio assensum fidei, hic nequit ab evidentia determinari. Determinabitur ergo a voluntate, imperante actum* (*verum fidei assensum*), *quo simul* credo *ex gr. incarnationem, et auctoritatem Dei revelantis. Loc. cit.*, n. 720, p. 376. Mais à partir de la 3e édition, une évolution se fait chez le cardinal Mazzella. Cette difficile théorie de Suarez, qu'il faut dans l'acte de foi croire les préambules comme on croit les mystères et pour le même motif spécifique (voir ce qui sera dit au sujet de l'analyse la foi), il l'abandonne et la combat maintenant. Mais pour la liberté de la foi, Mazzella garde au fond la même explication : *faire abstraction des motifs* de crédibilité et de leur évidence plus ou moins stricte, laquelle demeure « concomitante »; et, en dehors de tout cela, affirmer l'objet formel de la foi *d'une nouvelle manière*, sous l'influence de la volonté libre. Ce reste de suarézianisme lui permet de conserver, sur la liberté de la foi, le texte primitif que nous venons de citer : seulement, au mot *creditam* qui suppose la théorie de Suarez, il substitue *non visam*. Voir 6e édit., 1909, n. 668, p. 340. Cette nouvelle expression est empruntée à saint Thomas : *Objectum fidei est res divina non visa. Sum. theol.*, IIa, q. VII, a. 3. Ou équivalemment : *Veritas Prima non est objectum proprium fidei, nisi sub hac ratione prout est non apparens. Quæst. disp., De veritate*, q. XIV, a. 3, ad 6um. Mais en réalité l'auteur détourne ces paroles de leur vrai sens, et applique à l'*auctoritas Dei revelantis*,

motif de la foi, ce que saint Thomas dit de Dieu comme objet matériel, *res divina non visa*. Le cardinal Billot l'a bien remarqué : *Non visa, scilicet intuitive; nusquam vero dicit (S. Thomas) quod sit auctoritas Dei loquentis non perspecta. De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, *De fide*, Proleg., § 3, p. 215. Au contraire, du côté du motif de la foi, *sub communi ratione credibilis*, saint Thomas dit plutôt que les vérités de foi sont vues, *visa. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 4, ad 2um. En somme, cette expression vague, *objectum fidei*, a été mal comprise par Mazzella : il l'a prise pour l'*objectum formale quo*, pour le motif de la foi, tandis que saint Thomas, comme il apparaît par le contexte, la prenait pour l'*objectum formale quod*, ou objet d'attribution, lequel consiste en effet dans le *mystère*, c'est-à-dire *n'est pas vu* à découvert dans la foi, mais connu sous un voile, *res divina non visa*. Voir col. 379 sq. Néanmoins, Mazzella se persuada qu'il avait enfin découvert le système de saint Thomas : *Nullum mihi superest dubium quin hæc sit D. Thomæ sententia. Loc. cit.*, n. 821, p. 422. Hélas ! les trois autres systèmes analysés ci-dessus, et de même Suarez, en avaient dit jadis autant, avec la même bonne foi : ce qui tendrait à montrer que saint Thomas, sur quelques profondeurs difficiles de la foi, est resté volontiers dans les généralités, planant à une certaine hauteur, et ne s'est pas proposé de descendre dans un système bien précis : qu'en tout cas il faut être bien prudent avant de mettre ses propres élucubrations sur le compte du saint docteur *sine ullo dubio*. Sous le manteau de saint Thomas, le nouveau système à demi-suarézien de Mazzella a cependant fait son chemin, quoique manquant un peu de base psychologique et rationnelle. Il était réservé au cardinal Billot de lui en donner une, et de présenter le système sous une forme nouvelle et plus satisfaisante, qu'il nous reste à exposer.

Le cardinal Billot part de ce principe certain, que l'assentiment de foi doit *honorer* l'autorité de Dieu comme témoin, *auctoritatem Dei revelantis* : la foi théologale est un hommage, *obsequium*, rendu à Dieu par l'intelligence et la volonté. Concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger, n. 1789, 1790. De ce point de vue, on peut diviser en général toute croyance au témoignage d'autrui en deux espèces fort différentes : celle qui honore le témoin, et celle qui ne l'honore pas. Je crois quelqu'un sur parole à cause de sa compétence reconnue et de sa véracité constante : je l'honore, en reconnaissant en lui ces qualités d'un bon témoin. Au contraire, voici un juge qui n'accorde aucune estime au malfaiteur qu'il interroge, et qui le connaît comme un menteur; il lui arrivera pourtant de croire un aveu de ce malfaiteur, en vertu de ce principe, que même les menteurs n'ont pas coutume de mentir contre leur propre intérêt; mais cette croyance n'a rien d'honorable pour celui qui en est l'objet. *Loc. cit.*, § 2, p. 207, 208. Autre exemple plus fréquent de cette foi qui n'honore pas le témoin : j'admets un fait, soit l'existence d'une ville que je n'ai pas vue, à cause d'une multitude de témoignages venus de divers côtés et en divers temps, un voyageur, un journal qui en parle, etc. Quant à la compétence et à la véracité habituelle de chacun de ces témoins, je serais bien embarrassé pour m'en rendre compte aujourd'hui, et ce n'est pas nécessaire. La seule raison qui me fait admettre l'existence de cette ville, c'est la concordance, la convergence de tous ces témoins, phénomène qui ne peut avoir de raison suffisante que dans la vérité du fait, qui les a tous réunis dans la même affirmation, quelle que soit d'ailleurs la valeur *habituelle* de chacun d'eux comme science géographique et comme véracité. Voir col. 196, 197. Le cardinal Billot n'a garde d'omettre cet exemple : « Si nous avons, dit-il, un tel concours de témoignages concordants que toute erreur ou tromperie apparaisse impossible, nous aurons l'*evidentia in attestante*. » Appuyés sur cette évidence, nous pourrons être certains que les témoignages pour cette fois disent vrai, mais sans reconnaître l'*autorité* des témoins. « En effet, l'autorité d'un témoin résulte de ce que ses attestations sont par une loi constante et ordinaire déterminées au vrai, à cause des perfections ou habitudes de sagesse et de véracité dont il est orné. Mais la vérité d'un témoignage peut se constater indépendamment de la probité et de la sagesse du témoin, par diverses circonstances dont ce témoignage est entouré. » *Loc. cit.*, § 3, p. 214, note. Évidemment dans cette sorte de foi, comme je ne m'appuie pas sur la science et la probité habituelles des témoins, mais sur des considérations qui leur sont étrangères, je ne reconnais pas ces qualités en eux, je ne les honore pas comme témoins. L'autorité du témoin, cette « dignité qui lui donne droit chez les autres à une adhésion docile de l'esprit, ne se trouve pas en celui qui, pour une fois, évite l'erreur et dit la vérité, mais en celui-là seul qui a la science voulue au moins dans une ligne donnée, et qui a surtout l'habitude de la véracité. » *Loc. cit.*, p. 209. La foi qui n'*honore pas* le témoin est amenée tantôt par des prémisses évidentes, tantôt par une intervention de la volonté, mais qui n'a rien pour lui d'honorifique : la foi qui *honore* le témoin relève toujours d'une intervention de la volonté, soit qu'il y ait *evidentia attestantis*, mais purement concomitante, soit qu'il n'y en ait pas. *Loc. cit.*, p. 207-210. Étant supposée comme condition préalable la connaissance de l'autorité du témoin, la volonté peut commander immédiatement l'assentiment *propter ipsam auctoritatem. Loc. cit.*, p. 212. C'est là une manière honorable de croire quelqu'un; la volonté est libre de la commander, pouvant en commander une autre, ou ne pas intervenir du tout : *voluntas est semper libera applicandi vel non applicandi intellectum ad hujusmodi obsequium. Loc. cit.*, p. 210. Un tel assentiment est donc libre *et quoad exercitium et quoad specificationem. Op. cit.*, thes. XVIII, p. 324. Dans ce système « le commandement du libre arbitre, appelé aussi *pius voluntatis affectus*, est requis par la nature même de la foi, *per se*, requis parce que la foi est un acte de telle espèce, atteignant son objet sous tel motif et de telle façon vraiment formelle. Il n'est pas requis seulement *per accidens*, comme pour enlever un obstacle (le doute), ou pour suppléer à un défaut accidentel du motif (manque d'évidence parfaite). » *Loc. cit.*, p. 325. M. Bainvel a contribué à populariser en France, parmi ceux qui s'occupent de ces questions, cette conception de la foi et de sa liberté. Il appelle « foi scientifique » la manière de croire où l'on n'honore pas le témoin, et qui est le fruit d'un raisonnement, qui est « discursive »; par exemple, celle de l'historien qui contrôle les témoignages les uns par les autres, et ne se rend qu'à leur concordance. *La foi et l'acte de foi*, part. I, c. III, p. 22-26; 2e édit., p. 33-35. Il appelle « foi de simple autorité » la manière de croire où l'on honore le témoin, cette manière « plus confiante ». Elle n'est pas discursive. Sans doute, pour être raisonnable, elle *suppose* des motifs de crédibilité qui ont amené à ce jugement, implicite ou explicite : Ce qu'il me dit est vrai. « Mais je *n'appuie* pas ma foi sur ce jugement évident. Mon seul motif est l'autorité de celui qui parle : je m'y arrête sans songer plus loin, je fais abstraction de mon évidence préalable : Il l'a dit, je le crois. » *Loc. cit.*, p. 27; 2e édit., p. 37. On nous donne comme exemple la foi de l'enfant qui croit ses parents, en toute certitude, sans songer à contrôler leur dire. *Loc. cit.*, p. 29, 39. Nous-mêmes, « il est mainte occasion où nous croyons purement et bonnement sur le

dire d'autrui. Un homme qui, avant de croire, *contrôlerait* tous les dires et qui ne dirait jamais oui sans avoir l'évidence du témoignage, un tel homme serait insupportable. Comme nous donnons notre confiance, nous voulons aussi qu'on nous la donne... Sans doute, il faut faire très large la part... de ce contrôle rapide et tacite d'un témoignage, qui précède en bien des cas notre adhésion. Mais un observateur attentif ne saurait nier, semble-t-il, que la plupart des hommes ne fassent à chaque instant de ces actes de foi sur le seul dire d'un autre, » p. 31, 32 (41, 42). Conclusion sur l'influence de la volonté dans la foi divine : « Ce n'est pas pour suppléer la faiblesse des motifs, que la volonté est nécessaire. C'est au contraire parce que les motifs intellectuels sont suffisants que la volonté intervient pour commander à l'esprit non pas l'acte de science (ou de foi scientifique), mais un acte d'ordre tout différent, appuyé *ontologiquement* sur des bases scientifiques inébranlables, mais ne s'appuyant pas *logiquement* sur ces bases... L'adhésion sur la parole d'un autre, l'adhésion que nous avons appelée de simple autorité, exige essentiellement l'intervention de la volonté. L'esprit, en effet, n'est déterminé de lui-même à dire oui que par l'évidence de la vérité. Or notre foi, par hypothèse, fait abstraction de toute évidence pour s'en rapporter uniquement à la parole du témoin, au point d'être impossible, je ne dis pas si j'ai ou l'évidence du vrai ou l'évidence du témoignage, mais si cette évidence s'impose avec une clarté telle qu'il me soit impossible d'en faire abstraction. » *Op. cit.*, 2e édit., part. II, c. IV, p. 128-130. Le P. Pesch se rapproche de ce système dans sa 3e édit., *Prælectiones...*, 1910, t. VIII, n. 144 sq., p. 64, 65.

Critique du système. — *a*) Il donne certainement à la volonté libre une influence spéciale dans la foi, qui n'est pas dans la science : influence d'ailleurs très directe et qui n'a rien d'accidentel, et avec laquelle on concilie l'*evidentia attestantis* dans les cas exceptionnels où elle a lieu. — *b*) C'est, du reste, une louable préoccupation que celle de la « foi simple ». On a raison de dire qu'elle nous est demandée par les Pères, d'après l'esprit de l'Évangile. Voir Bainvel, *op. cit.*, part I, c. v, p. 54-56; 2e édit., p. 64-67. Seulement, cette « foi simple » reste une idée un peu vague, on la prend dans des sens divers. Il y a d'abord une « foi simple » ainsi appelée parce qu'elle se contente de la voie *extrinsèque* du témoignage, et ne demande pas de preuves *intrinsèques*, de la chose affirmée, ni même d'explications du *pourquoi* et du *comment*. M. Bainvel y fait allusion parfois : « La soumission qui honore le maître ou le savant, c'est celle du disciple qui s'en remet tout entier à sa parole..., *ipse dixit*... De là vient aussi le mérite et la difficulté de la foi. Car pour se rendre ainsi sur la seule parole d'autrui, cette parole fût-elle celle de Dieu, il faut, comme a dit un de nos évêques..., il faut que la raison renonce à cette délicate volupté de pénétrer son objet, de se l'expliquer. » *Loc. cit.*, p. 59, 60; 2e édit, p. 69. Il y a une autre « foi simple » qui appartient en propre à ce système, et qui consisterait, non pas à n'avoir pas de motifs de crédibilité ou de preuves du fait de la révélation avant la foi (ce serait le fidéisme le plus absolu, voir col. 175 sq.), mais du moins à « faire abstraction » de ces preuves au moment de l'acte de foi, pour appuyer celui-ci sur le *seul* témoignage de Dieu, *seul* à l'exclusion des *preuves* de la véracité divine et des *preuves* que Dieu a parlé. Or, si nous examinons quelle est la « foi simple » que demandent les Pères, nous verrons que c'est la première, et nullement la seconde. La foi simple des Pères, c'est celle qui « renonce à pénétrer son objet, » qui se contente du témoignage de Dieu sans lui demander de démonstration philosophique et intrinsèque des mystères qu'il affirme; qui applique au Maître divin l'*ipse dixit* des disciples de Pythagore : voilà celle que louent Clément d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, Théodoret. Voir col. 110. La foi simple des Pères, c'est celle qui ne demande pas avec curiosité le *pourquoi* et le *comment* des mystères : voilà celle que louent saint Athanase, ou saint Cyrille d'Alexandrie, etc. Voir col. 115. Mais en même temps qu'ils louent cette foi, les Pères nous rappellent expressément, pour la justifier, les motifs de crédibilité, les miracles du Christ. En même temps qu'il reproche aux manichéens de remplacer la foi par la science, leur disant que le Christ n'enseignait pas les sciences, mais conduisait les âmes par la foi, *fide stultos ducebat* (voilà bien la foi simple), saint Augustin rappelle toutefois que le Christ « *par des miracles* s'est concilié l'autorité, par l'autorité a mérité la foi. » Voir col. 113. Croyant Dieu sur parole, sans lui demander ni les preuves intrinsèques, ni le *comment* ni le *pourquoi*, fermant ainsi les yeux sur le mystère et ses difficultés, en ce sens, la foi est aveugle. Mais il n'est jamais venu à la pensée des Pères qu'elle doive encore fermer les yeux sur les preuves de la véracité divine et du témoignage divin, ce qui donnerait la complète *cécité* que rejette le concile du Vatican : *fidei assensus nequaquam est motus animi cæcus*, c. III, Denzinger, n. 1791. Il ne leur est jamais venu en pensée que le fidèle, pour croire, doive « faire abstraction » de ces motifs de crédibilité, nécessaires pour appliquer à notre esprit la révélation divine, et qui font par conséquent bon ménage avec elle; qu'il ne doive pas « s'y appuyer logiquement. » Jamais les Pères n'ont enseigné cette « abstraction », cette crainte et cette fuite des motifs de crédibilité, comme si ceux-là pouvaient nuire à la foi qui les exige. Avec l'Écriture, ils louent Abraham de « n'avoir pas considéré » les difficultés intrinsèques de la chose révélée, de n'avoir pas demandé des raisons et des explications, ainsi saint Ambroise, voir col. 112; mais ils ne le louent pas d'avoir mis de côté, au moment de croire, les considérations qui lui montraient que c'était vraiment Dieu qui lui parlait, et non pas, par exemple, le démon se transformant en ange de lumière. La raison même nous fait distinguer en *deux groupes* fort différents les motifs qui peuvent aider à admettre le dire d'un témoin. Il y en a qui s'*opposent* à ce témoignage, qui en sont *indépendants*. Vous m'attestez avoir vu tel fait, je ne suis pas convaincu; je cherche un autre témoin, indépendant de vous et de votre récit, il me confirme le fait, et je crois. J'ai peut-être usé de mon droit en vous confrontant avec un autre et en contrôlant ainsi votre récit; ce qui est certain, c'est que mon assentiment final n'est pas un honneur que je vous fais. Un savant mathématicien me dit qu'on démontre tel théorème; j'attends, pour le croire, d'avoir vu moi-même la démonstration : je ne lui fais pas honneur. Si nous traitions Dieu ainsi, nous lui ferions injure; et nous ne pourrions jamais croire les mystères qu'il nous révèle, n'ayant rien pour contrôler son dire là-dessus, ni témoin indépendant de lui, ni démonstration intrinsèque du mystère. Mais il y a un autre groupe de motifs auxiliaires, qui n'ont pas ces inconvénients, qui *ne s'opposent pas* au témoignage, qui au contraire *font corps avec lui*, comme des signes nécessaires pour le faire connaître et l'appliquer. Vous m'écrivez pour m'attester un fait : votre écriture bien connue, votre signature, l'expérience de votre véracité sont pour moi des motifs d'admettre la chose que vous me dites. Mais ce ne sont pas là des motifs qui s'*opposent* à votre témoignage : au contraire, ils le servent; ils ne lui sont pas coordonnés, mais subordonnés. Les considérer ne diminue pas l'honneur qu'on rend au témoin. Surtout dans la foi divine, la considération de ces motifs de crédibilité est nécessaire à l'honneur de Dieu même

autrement nous nous exposerions au danger de porter au compte de Dieu les paroles d'un imposteur; par suite, au danger de faire servir la divine autorité à confirmer des erreurs, monstrueux et sacrilège abus. C'est donc faire honneur à Dieu que d'examiner soigneusement les motifs de crédibilité, par lesquels nous écartons un tel danger et un tel sacrilège. Les auteurs du système nous diront qu'ils admettent tout cela : mais ils semblent l'oublier quand ils parlent de leur « foi simple ». Et si la considération attentive des preuves et motifs de crédibilité, comme ils l'avouent, est nécessaire *avant* la foi, quel mal peut-il bien y avoir à ce que cette attention se prolonge, plus ou moins confusément, *pendant* l'acte de foi lui-même, et le conditionne? Ce qui est nécessaire pour la prudence de notre acte de foi et pour l'honneur de Dieu, ce qu'il exige lui-même, ne peut tout à coup lui déplaire. Ce qui rend la foi raisonnable ne peut être rejeté sans la rendre déraisonnable. « Si l'on entendait, dit le P. Pesch lui-même, qu'afin de pouvoir faire l'acte de foi, nous devons par la volonté chasser le souvenir actuel des motifs de crédibilité, ce serait une étrange idée, puisque tout ce qu'il y a de subjectivement raisonnable dans l'acte de foi s'appuie sur ces motifs. » *Loc. cit.*, n. 348. Et il déclare ailleurs que l'opinion d'après laquelle nous devrions, dans l'acte de foi, faire abstraction des motifs de crédibilité, lui paraît fausse. *Theologischen Zeitfragen*, 4e série, p. 35. Et quel tour de force on exigerait de la volonté, puisque souvent ces motifs viennent d'être considérés distinctement avant la foi, et sont encore très nettement présents à la mémoire ! — Mais, dira-t-on peut-être, la volonté n'a pas à les faire oublier : seulement, en leur présence, elle fera affirmer le témoignage divin d'une nouvelle manière, sans « s'appuyer logiquement » sur eux. — *Réponse.* — Le fait que Dieu témoigne est de sa nature une vérité essentiellement *médiate*, qui a besoin d'être prouvée. Si on ne l'appuie pas logiquement sur ses preuves, au moins confusément perçues, la proposition qui énonce ce fait devient une proposition « neutre », comme disent les scolastiques. Or, admettre par le commandement de la volonté libre une proposition neutre, c'est le système du *despotisme de la volonté*, déjà amplement réfuté. Voir col. 406 sq. Cf. Tepe, *Institutiones theologicæ*, Paris, 1896, t. III, n. 682 sq., p. 379-381. — Reconnaissons toutefois que ces auteurs ont été amenés aussi à cette position difficile par des considérations étrangères à la question de la liberté, et que nous aurons à apprécier dans l'analyse de la foi. — *c*) En supposant même que la volonté puisse accomplir le tour de force qu'on lui demande et l'accomplir prudemment, encore faut-il qu'elle soit avertie de la nécessité de le faire : cela ne se fait pas tout seul. Il est vrai, on cherche dans l'enfant un exemple naturel et spontané de cette manière spéciale de croire. Mais l'exemple n'est guère probant, soit parce qu'on ne devrait pas aller le chercher dans des actes aussi imparfaits et aussi rudimentaires que ceux de l'enfant, soit parce qu'au moment même où l'enfant croit sa mère sur parole, il *voit* qu'elle lui parle, et nous ne sommes pas sûrs que cette évidence n'influe pas logiquement sur sa croyance, et que « les enfants, pour ne savoir pas arranger leurs raisonnements, soient incapables de ressentir l'impression de la vérité, » comme dit Bossuet. Voir col. 177. Nous ne pouvons pas lire dans cette âme d'enfant; et il y a gros à parier qu'elle ne fait pas « abstraction de l'évidence » qu'elle a, opération plutôt difficile. Mais enfin admettons qu'il y ait deux espèces de foi, la foi simple et la foi scientifique ou discursive; on reconnaît que la seconde aussi est naturelle et fréquente : « C'est elle que j'ai toutes les fois que je crois, *parce que* le bon sens et la saine raison me disent qu'il est absurde ou imprudent de ne pas s'en rapporter à autrui en des choses dont je n'ai pas l'évidence directe, » c'est-à-dire intrinsèque. Ainsi parle M. Bainvel, *loc. cit.*, p. 24-26. Or cette manière de croire peut se trouver non seulement chez les savants, mais encore chez les ignorants; les simples basent sur ce principe de bon sens leur croyance aux préambules de la foi, d'après le cardinal Billot, voir col. 225; ne peut-il arriver qu'ils basent aussi là-dessus l'acte de foi lui-même? Voilà donc bien des gens, savants ou ignorants, exposés à faire de la foi discursive au lieu de la foi simple, et en danger de manquer leur acte de foi divine, s'ils ne sont pas avertis. L'Église, gardienne infaillible de la foi, l'Église qui veille à l'instruction des fidèles sur les moyens essentiels du salut, devrait donc, et aurait dû depuis longtemps déclarer (si le système était vrai) qu'il y a deux manières de prendre le témoignage divin dans la foi des dogmes, l'une qui suffit devant Dieu, l'autre qui ne suffit pas; elle aurait dû le mettre dans les catéchismes et le faire prêcher partout, vu l'importance de l'acte de foi pour la justification et le salut. Or l'Église n'a jamais donné une pareille instruction; la prétendue *condition essentielle*, « faire abstraction de l'évidence, ne pas s'appuyer logiquement sur les motifs de crédibilité, » n'en est donc pas une. On peut faire le même raisonnement contre l'explication de Suarez et toutes les autres formes possibles de ce système.

d) Une observation du cardinal Billot demeure incontestable, c'est que, lorsqu'il s'agit de croire à la parole humaine, il y a deux procédés intellectuels différents : l'un qui honore les témoins en s'appuyant logiquement sur leur science et leur véracité habituelles, en reconnaissant chez eux ces précieuses qualités d'un témoin; l'autre qui ne les honore pas, parce que l'esprit en allant à la croyance ne passe en aucune façon par ces qualités habituelles du bon témoin, mais s'appuie sur un tout autre principe, par exemple, dans le cas de la concordance d'une multitude de témoins indépendants. Cette différence de procédé se rencontre pratiquement dans la croyance aux hommes. Mais on n'a pas à s'en préoccuper dans la foi divine. En effet, nous n'avons pas d'autres témoins indépendants à confronter avec Dieu; et, quand nous en aurions, nous sommes avertis par l'Église que le véritable acte de foi doit passer toujours par les qualités habituelles de Dieu comme témoin, *auctoritas Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest* : c'est le motif essentiel de la foi. Voir col. 107 sq., 115 sq. En dehors de ce procédé intellectuel, il n'est pas de foi théologale. Nous n'avons donc jamais à craindre que l'acte de foi divine, tel que le font les catholiques, manque d'honorer Dieu comme procédé intellectuel. Sans doute, dans l'*honneur* qu'on rend à Dieu, le procédé intellectuel n'est qu'un élément : il doit être en lui-même *capable* d'honorer Dieu, comme la génuflexion est en elle-même un geste capable de l'honorer; c'est l'élément seulement *matériel* de l'honneur à rendre : le *formel* vient de l'intention de la volonté. Aussi, pour que l'acte soit vraiment et complètement honorifique, il faut faire à la volonté libre sa part, et choisir parmi les systèmes celui qui paraîtra le meilleur, ou en grouper plusieurs ensemble. Mais encore faut-il (et c'est de quoi il s'agit maintenant) que le geste employé pour marquer sa vénération, ou le procédé intellectuel dans le cas d'un culte de l'intelligence, soit matériellement capable d'honorer Dieu, quoique ce soit à la volonté de donner le formel de l'honneur. Et sur ce terrain ainsi limité, l'assentiment de foi divine, parce qu'il s'appuie sur les qualités de Dieu comme témoin, lui est honorable; et le procédé discursif, le jeu dialectique des motifs de crédibilité, parce qu'il n'empêche pas l'esprit de passer par ces qualités divines, ne peut enlever à l'assentiment de foi cette capacité honorifique, ce matériel de

l'honneur à rendre à Dieu. — *e*) Enfin, la liberté de la foi, telle qu'elle est expliquée dans ce système par opposition à tous les autres, n'est pas une liberté de *contrariété* (comme dit l'école) entre le bien et le mal, entre la foi et le doute imprudent, entre la foi et l'incrédulité coupable. C'est essentiellement la liberté *de choisir entre deux biens*, entre deux assentiments fermes donnés au témoignage divin, la foi discursive et la foi non discursive. Assurément, la seconde est présentée comme très supérieure à la première, comme seule surnaturelle, seule satisfaisant au précepte de la foi. Mais, en admettant même cela, nous ne sommes pas obligés d'agir surnaturellement à chaque instant, ni de la manière la plus parfaite; le précepte *positif* de la foi théologale n'oblige pas *pro semper* : il laisse donc place à des actes de foi discursive ou « scientifique » auxquels il n'y a aucune obligation d'ajouter un assentiment supérieur *toties quoties*. Quant au précepte *négatif* de la foi, il n'est violé que par le *doute* volontaire ou la *négation* d'une vérité suffisamment proposée comme révélée : il ne peut donc être violé par une *ferme adhésion* à cette vérité, cette adhésion fût-elle sous une forme discursive ou scientifique qui n'a rien en soi d'immoral, et qui a son utilité au moins comme préparation rationnelle à la foi proprement dite. Ainsi, et de l'aveu même des défenseurs du système, la liberté qui peut suffire à un acte de foi théologale consiste à choisir une foi plus parfaite au lieu d'une foi moins parfaite au témoignage de Dieu. Or, cette conception de la liberté essentielle de la foi ne semble pas répondre à celle que donnent les documents sacrés, qui doivent guider nos théories. D'après eux, la liberté de la foi ne consiste pas à choisir entre deux biens, mais entre la foi et le doute, entre la foi et l'incrédulité, ce que nous prouvons par les considérations suivantes. Le rôle de la volonté libre et son objet peut se déduire de celui de la grâce, puisque la volonté ne fait que *consentir* et *coopérer* à ce que la grâce lui inspire et opère en elle, *homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam* (*in fide*), *gratiæ ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando*. Concile du Vatican, c. III, Denzinger, n. 1791. Voyons donc le rôle de la grâce sur la volonté dans la foi, décrit par le IIe concile d'Orange. Il dit que la volonté de croire, *ipse credulitatis affectus*, est en nous par un don de la grâce, *id est, per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem*. Can. 5, Denzinger, n. 178. La volonté doit donc, sous l'influence de la grâce, choisir non pas entre deux biens, mais entre l'incrédulité et la foi, entre l'impiété et la piété. L'Écriture nous donne déjà la même conception. La foi d'Abraham est donnée par saint Paul comme le prototype de la nôtre. Or en quoi consista son mérite, et par conséquent sa liberté, racine du mérite? Que loue saint Paul en lui? Est-ce d'avoir adhéré au témoignage divin de telle façon plutôt que de telle autre, ferme cependant? Non : mais d'avoir cru fermement au lieu de se laisser aller au doute et à l'incrédulité : *Non infirmatus est fide..., non hæsitavit diffidentia*, etc. Rom., IV, 19, 20. Est-ce d'avoir « fait abstraction » de l'*evidentia attestantis* qu'il avait? Non : mais d'avoir fait abstraction des raisons intrinsèques qu'il pouvait avoir de douter du miracle annoncé : *nec consideravit*, etc., 19. Voir, sur ce texte, col. 68, 88. Ajoutons que saint Thomas, quand il explique (sommairement) le rôle de la volonté libre dans la foi, représente toujours la volonté comme fixant et déterminant l'intelligence, qui autrement resterait dans le doute, dans la fluctuation entre les deux assertions opposées. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 1, *De veritate*, q. XIV, a. 1.

6. *Système qui explique la liberté spéciale de la foi par la « résolution de préférence », qui doit régner dans la volonté du fidèle.* — Cette résolution générale de croire *tout* ce que Dieu a révélé, de persévérer *toujours* dans la foi reçue et de la préférer *à tout* ce qui viendrait la contredire, est demandée par les documents positifs, voir col. 320 sq. — fondée en raison, voir col. 331 sq. Elle doit servir à expliquer l'appréciation souveraine, *super omnia*, qui est requise dans la foi comme dans les autres vertus théologales, et qui fait de ces vertus un suprême hommage rendu à Dieu. Voir col. 383 sq. Elle influe d'une manière spéciale sur l'adhésion aux vérités révélées, et concourt à donner à la certitude de la foi son caractère propre. Voir col. 387. Il était donc naturel que cet acte de la volonté libre, cette disposition régnante, fût utilisée dans l'explication du *pius affectus* et de la liberté spéciale de la foi. Saint Thomas, si l'on rapproche plusieurs de ses paroles, semble avoir indiqué cette direction aux recherches des théologiens. Même les vérités révélées qu'on ignore, on doit avoir l'âme prête à les croire, *credere in præparatione animi*, « être prêt à croire tout ce que contient la divine Écriture. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 5. L'hérétique formel « est attaché à sa propre volonté...; il n'est pas prêt à suivre en tout la doctrine de l'Église, » q. V, a. 3; au contraire, les fidèles sont « prêts à croire tout, » q. V, a. 4, ad 1um. Ceux-là mêmes, parmi eux, qui ne connaissent que peu d'articles, « comprennent... qu'il ne faut en aucune façon s'en écarter et dévier, » q. VIII, a. 4, ad 2um. Quand on a cette disposition générale, « cette promptitude de la volonté à croire, on aime la vérité que l'on croit, et l'on cherche des raisons (pour la défendre, ou se la rendre à soi-même plus croyable) : ainsi employée, la raison humaine n'exclut pas le mérite de la foi, au contraire, elle est signe d'un plus grand mérite, » q. II, a. 10. « Les raisons *démonstratives* qui apparaissent à l'esprit pour prouver les préambules de la foi... ne diminuent pas cet amour, par lequel la volonté est prête à la foi *quand bien même ces raisons n'apparaîtraient pas* : c'est pourquoi le mérite n'est pas alors diminué. » *Loc. cit.*, ad 2um. Notons ici que, si les « preuves des préambules » sont « démonstratives » — étant donné le sens que les scolastiques attachent au mot « démonstration » — c'est l'*evidentia attestantis* : saint Thomas la juge donc compatible avec le mérite (et par conséquent la liberté) de la foi, et cela, à cause de la volonté générale de croire en toute hypothèse, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas cette évidence de luxe. Car nous ne devons pas exiger cette évidence et il suffit d'une crédibilité inférieure. Voir col. 215 sq. Au contraire, la « foi des démons » non seulement est dépourvue de cette volonté générale de rendre à Dieu le plein hommage de la foi, mais encore est accompagnée d'un déplaisir, parce que leur foi, même forcée, est après tout un hommage matériel qu'ils lui rendent et qu'ils ne voudraient pas lui rendre, en sorte que, par cette opposition de leur volonté, leur hommage n'est pas formel. Voir système précédent, col. 428. « Cela même déplaît aux démons, dit saint Thomas, que les preuves de la révélation soient si évidentes qu'elles les forcent à croire, » q. V, a. 2, ad 3um. Ce n'est donc pas précisément l'*evidentia attestantis* qui détruit la liberté et le mérite de la foi : mais tout dépend de la volonté et de la disposition générale qui y règne : disposition toute contraire dans le vrai fidèle qui aurait cette évidence, et dans le démon qui l'a. Le premier a la « pieuse affection »; le second, la résistance impie de la volonté. Saint Bonaventure donne les mêmes indications. Il faut que « l'intelligence adhère à la souveraine Vérité *propter se* et *super omnia*... Cette rectitude, on ne l'a pas sans la vouloir, mais en la voulant. On veut captiver son intelligence pour rendre hommage au Christ. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, a. 1, q. I, *Opera*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 171. Et

plus loin, après avoir dit que les démons ont l'évidence des préambules, *manifesta ratione coguntur credere*, ce n'est pas précisément par leur *procédé intellectuel* qu'il explique comment leur foi n'est pas la vraie foi, mais par le double déficit du surnaturel et de la bonne disposition générale de la volonté : « La foi comme vertu... ne peut se trouver chez eux, soit parce qu'ils ne sont pas susceptibles de vertus infuses, soit parce que leur volonté est plus portée à attaquer la pieuse vérité qu'à lui faire donner assentiment. » *Loc. cit.*, a. 2, q. III, p. 493. « Ils croient par force, *et quasi cum quodam murmure*, » ad 2um, p. 494. Tolet suit ces grands docteurs du moyen âge. Pour les anges *in via*, il déduit la liberté de leur foi de ce que leur volonté était bien affectionnée, quoiqu'elle n'eût pas à intervenir pour déterminer l'intelligence : « Pour eux il était évident que Dieu avait révélé; à cause de cette évidence, ils ne pouvaient ne pas croire aux vérités révélées; et pourtant leur foi n'était pas forcée, parce qu'ils faisaient cela volontairement et non pas avec répugnance de la volonté. » *In II^{am} $II^{æ}$*, q. V, a. 1, t. II, p. 95. Pour les démons, au contraire, « leur foi est forcée, dit-il, parce qu'ils ne voudraient pas que ces mystères fussent vrais, et qu'ils croient à contre-cœur : aussi leur foi n'a pas de mérite. » *Loc. cit.*, a. 2. Quand Tolet dit que la foi des démons est forcée, *coacta*, ce n'est donc pas l'*intelligence* nécessitée par l'*evidentia attestantis*, qu'il regarde surtout : car ce même phénomène se passait d'après lui chez les anges *in via*, « et pourtant leur foi n'était pas forcée : » ce qu'il regarde, c'est la disposition générale de la *volonté*, répugnant chez les uns et ne répugnant pas chez les autres à l'assentiment intellectuel nécessairement donné par tous. Dans le vrai croyant qui a l'*evidentia attestantis*, il ne faut donc pas s'arrêter à son intelligence déterminée par cette évidence, mais tenir compte de sa volonté bien disposée à l'égard de la foi en général, contente de croire et prête à faire son devoir s'il y avait quelque doute à chasser, s'il y avait l'intelligence à déterminer.

D'autres théologiens font une part à cet élément, bien qu'ils aient en même temps recours à *quelqu'un des autres systèmes précédents*. Ainsi Lugo : « Et quand bien même les motifs de la foi nous convaincraient indépendamment de la volonté, dit-il — c'est l'*evidentia attestantis* — il faudrait encore la volonté pour avoir l'assentiment *super omnia*, à quoi l'intelligence n'est pas déterminée par elle-même. » *De fide*, disp. X, n. 10, p. 427. Avec l'*evidentia attestantis* l'acte de foi est libre, d'après Ripalda, à cause de cette affection de la volonté, qui, évidence ou non, choisit en toute hypothèse l'hommage de la foi : *eo affectu ut, seclusa evidentia revelationis, etiam eum eligeret in obsequium Dei. De ente supernaturali*, Paris, 1873, t. VII, disp. XII, n. 12, p. 219. D'après Gormaz, pour que l'acte de foi salutaire soit conciliable avec l'*evidentia attestantis*, on doit croire *ex tali animi præparatione..., ut, quamvis deficeret illa evidentia, et maneret sola obligatio credendi, assensum illum imperarent. Cursus theologicus*, Augsbourg, 1707, t. I, *De fide*, n. 711, p. 802. Mayr reproduit la même doctrine, *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1732, t. I, *De fide*, n. 468, p. 142; et plus loin : « Dans cette préparation du cœur à vouloir croire, même sans l'*evidentia in attestante*, consiste alors la mise en captivité de l'intelligence et l'hommage qui est dû. » *Loc. cit.*, n. 469. Avant eux, Arriaga avait dit : « Quoique toutes les vérités de la foi ne soient pas mystérieuses en elles-mêmes, c'est assez que l'une ou l'autre le soit pour qu'une pieuse affection doive intervenir même dans la foi des choses faciles : car même celles-ci doivent être crues d'une foi *universelle*, pour ainsi dire, et *préparée à croire semblablement les choses les plus difficiles*. » *Disp. theol.*. t. V, disp. XVII, n. 13, p. 247. Paroles reproduites et louées par le scotiste Mastrius, *Disput. theol. in III^{um} Sent.*, Venise, 1675, dist. VI, n. 257, p. 360, et par Kilber, *De fide*, n. 182, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, p. 552, 553. De nos jours, le docteur Scheeben a aussi indiqué cet élément. Il dit que la liberté de la foi n'est pas « une imperfection née du défaut d'arguments victorieux..., imperfection qui distinguerait la foi de la science évidente, et qui lui serait commune avec ce qu'on appelle opinion. » Non : « l'absence de force coercitive dans les arguments ne lui est qu'une *occasion* de manifester *pleinement* la liberté qui est dans sa nature. La base de cette conception a été posée par le concile du Vatican, où il est dit que par la foi *plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium præstare tenemur* (Denzinger, n. 1789)... La foi... est une adhésion à la vérité révélée, provenant d'une soumission respectueuse à l'autorité et d'un attachement étroit à la Vérité éternelle. » *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, t. I, § 45, p. 525, 526. C'est le « caractère et la perfection propre » de la foi, qui exige que l'assentiment de foi soit « suscité et soutenu par le libre arbitre... Cette énergie de la liberté ou de l'affection filiale de la volonté se révèle en ce que l'assentiment de l'intelligence qu'elle éveille et supporte est essentiellement une adhésion transcendante, *super omnia*, conforme à l'infinie dignité de la nature divine. » *Loc. cit.*, p. 527.

Critique du système. — *a*) Il met en avant un élément trop laissé dans l'ombre par beaucoup de théologiens, une résolution ou disposition générale de la volonté qui, d'après les documents positifs, appartient certainement à la foi divine, et par sa nature même réside dans la volonté libre; élément qui doit donc entrer, au moins pour une part, dans l'explication distincte de la volonté de croire et de la liberté spéciale de la foi. — *b*) On peut même en faire comme l'élément principal et le centre de la liberté de la foi : car cette résolution domine l'acte de foi dans tous les cas différents qui peuvent se rencontrer. Si un doute se présente et tient l'esprit en suspens, si la vogue et l'autorité humaine d'une prétendue science vient contredire l'autorité divine, cette résolution générale, sérieuse comme nous la supposons, l'éliminera avec l'aide de la grâce; car de même qu'on ne peut garder sérieusement le ferme propos de ne jamais commettre de péché mortel et en même temps en commettre un, de même, on ne peut garder sérieusement la résolution de rejeter tout ce qui viendra contredire la foi, la résolution de faire du témoignage divin la règle suprême de son intelligence, et en même temps se laisser aller librement au doute sur un point particulier de la révélation. Dans le cas contraire où nul doute, nulle raison de douter ne se présente — qu'il y ait *evidentia attestantis*, ou « foi confuse » — cette disposition de la volonté, toujours régnante, n'en est pas moins méritoire devant Dieu : si elle ne bannit pas actuellement les doutes, c'est qu'il n'y a pour le moment rien à bannir; mais l'intention est réputée pour le fait. Et l'assentiment intellectuel, alors donné d'emblée à la vérité révélée, reste « informé » en quelque sorte par cette bonne résolution, soit qu'elle vienne d'être renouvelée actuellement, soit qu'elle persévère virtuellement, ce qui suffit. Voir col. 430. Ce système a donc l'avantage de faire intervenir la liberté *spéciale* de la foi, d'une manière plus ou moins prononcée, dans *tous* les actes de foi : ce qui est encore plus satisfaisant que d'admettre, avec le 3e système, des *exceptions* où elle n'intervient pas du tout. Ainsi l'on peut résumer tous les cas dans une seule formule : « La liberté spéciale de la foi consiste essentiellement dans la libre et ferme résolution de préférer la parole divine, à cause de sa valeur souveraine, à tout ce qui viendra la contredire; en vertu de cette résolution, la volonté, si des doutes

sont présents, les combat et les exclut; s'ils sont absents, elle est prête à les exclure. » Ainsi la liberté de la foi reste essentiellement une « liberté de contrariété » entre la foi et l'incrédulité, comme il ressort des documents positifs. Voir ce que nous avons dit dans la critique du 5e système, col. 429. Ainsi le fidèle n'a pas à choisir entre deux procédés intellectuels différents, complication que nous avons réfutée au même endroit. Sans qu'il ait à se préoccuper d'un tel choix, c'est la disposition régnante de sa volonté qui dirige tout, déterminant l'intelligence où il faut la déterminer, et en tout cas lui donnant ce *super omnia*, cette fermeté supérieure, ce caractère d'hommage suprême à la Vérité divine, qui est un élément essentiel de la foi théologale. Voir col. 383 sq. — *e*) Ce système pourtant ne semble pas suffire, s'il n'emprunte à quelqu'un des autres telle remarque qui le complète. Par exemple, le 4e système insiste avec raison sur les libres efforts qui ont été faits précédemment pour croire promptement sur la simple affirmation de Dieu, malgré notre tendance naturelle à pénétrer l'objet affirmé, à l'examiner intrinsèquement avant de nous rendre; c'est à ces efforts qu'est due ensuite, pour une large part, la facilité avec laquelle le fidèle est entraîné à la foi, et croit maintenant sans crainte, sans arrêt et comme spontanément. Voir col. 416. Mais ces efforts précédents, qui les a suscités et soutenus, sinon la pieuse résolution (inspirée par la grâce) de rendre à Dieu constamment l'hommage de la foi, de captiver l'intelligence, et de préférer la parole divine à tout ce qui lui est contraire? C'est cette résolution de préférence qui a fait contracter l'habitude de croire Dieu sur parole, sans entrer dans l'examen du mystère à croire, sans se laisser hypnotiser par les difficultés. La détermination spontanée de l'intelligence est donc en quelque sorte son œuvre, et lui emprunte un élément de liberté. Par là nous voyons qu'un acte de foi, même enlevé spontanément dans certains cas, n'a pas cette résolution seulement pour *compagne*, mais encore pour *cause* : qu'il en procède; condition nécessaire pour qu'il puisse en recevoir de la liberté, et pour qu'elle joue à son égard le rôle d'*imperium voluntatis*, d'après l'expression ordinaire de saint Thomas. Car suivant la remarque du cardinal Billot, la volonté dans l'acte de foi ne doit pas être « purement concomitante », mais il faut croire *par une influence* de la volonté libre, et cette préposition *par*, ou en latin « l'ablatif, *libera voluntate*, doit absolument signifier une relation causale, en sorte que l'adhésion de l'intelligence dépende de la volonté libre comme l'effet de sa cause. » *De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, thes. XVIII, p. 325. Distinction indiquée par saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XLI, a. 2.

Objection. — Dans le cas de l'*evidentia attestantis*, l'assentiment nécessairement produit par les preuves des préambules pourra être l'acte de foi lui-même, d'après ce système, pourvu qu'il soit en même temps produit par la vertu infuse. Or, cette « production nécessaire par les arguments » est condamnée par le concile du Vatican. Can. 5, *De fide*, Denzinger, n. 1814.

Réponse. — *a*) On pourrait dire : Le concile condamne la doctrine d'Hermès, et fait abstraction du cas exceptionnel de l'*evidentia attestantis*. Voir 3e système, col. 416. — Mais, en outre : *b*) dans ce cas exceptionnel, l'acte de foi, considéré précisément dans sa partie intellectuelle, sera le produit nécessaire des preuves évidentes des préambules, soit : mais *il ne sera pas que cela*. Il faut tenir compte de cette résolution régnante, qui entre dans la composition de l'acte de foi, et qui ne dérive nullement des arguments évidents, mais qui en reste indépendante. Hermès, lui, ne tenait aucun compte de cet élément volontaire qu'il n'admettait pas, pas plus que la grâce. Pour lui, l'acte de foi *n'était que* le produit nécessaire des arguments, et c'est ce qu'on a voulu condamner. Le canon proposé aux Pères le disait explicitement : *Si quis dixerit fidem... non esse nisi persuasionem necessariis scientiæ humanæ argumentis inductam..., anathema sit. Collectio lacensis*, t. VII, col. 77. *Non esse nisi* : il ne faut pas dire qu'elle n'*est que cela*. Or le système précédent ne le dit pas, puisqu'il réclame un élément volontaire inconnu à Hermès, et lui attribue sur l'assentiment une influence réelle, même dans le cas exceptionnel de l'*evidentia attestantis*. Si l'on objecte que ce canon proposé aux Pères a été modifié par suite des amendements, et que les mots *non esse nisi* n'y figurent plus, la réponse sera que les amendements successifs d'où a fini par sortir la forme actuelle n'avaient pas pour but de changer le *sens premier* du canon proposé, qui reste toujours le même, mais ne visaient qu'une question de *style* : et les *Acta* en font foi. Ce terme, *necessaria argumenta*, est la seule cause des changements introduits. Destiné à traduire en bon latin les « arguments *nécessitants* » de Hermès (*necessitantia*, comme on l'a plusieurs fois remarqué au concile, serait d'une mauvaise latinité), le mot *necessaria* parut équivoque à plusieurs, et non sans raison. *Loc. cit.*, col. 164. Chose étrange, c'est pour expliquer ce mot ambigu que la commission de la foi introduisit alors dans ce canon le passage qui nous paraît maintenant le principal : *Si quis dixerit assensum fidei non esse liberum, et... Loc. cit.*, col. 165. Ainsi tombèrent les mots *fidem non esse nisi*, qui ne pouvaient plus cadrer avec la nouvelle forme de la phrase. La commission et son rapporteur pensaient avoir, par cette addition explicative, donné satisfaction complète : *E contextu verborum jam etiam apparet, necessaria dici argumenta, quæ vim intellectui inferunt, et ad assensum eogunt*, *Loc. cit.*, col. 188. On n'en continua pas moins à attaquer la malheureuse expression *necessaria argumenta*, col. 191. Il fallut une nouvelle délibération de la commission, qui proposa alors le texte actuel, adopté ensuite par les Pères, col. 192, 193. Cf. Granderath-Kirch, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II *b*, p. 113-115.

En terminant, observons que tous les systèmes précédents, malgré leurs divergences, sont d'accord pour distinguer deux actes, l'un de volonté, qui précède, l'autre d'intelligence qui suit, en sorte que le premier soit au second dans la relation de cause à effet, et non réciproquement. C'est l'*intellectus a voluntate motus* de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 2, l'*actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis*, *loc. cit.*, a. 9, avec la théorie célèbre de l'*actus imperans* et de l'*actus imperatus*, actes différents quoique avec une certaine unité, *quodammodo unus actus*, Ia IIæ, q. XVII, a. 4; cf. a. 6. Ainsi pouvons-nous répondre à cette difficulté : L'assentiment est un acte de l'intelligence; or l'intelligence n'est pas une faculté libre; comment donc le concile, dit-il, après les théologiens, que « l'assentiment de foi est libre? » L'assentiment, acte de l'intelligence, n'est pas libre formellement, intrinsèquement, c'est vrai; mais il peut participer à la liberté de l'acte de volonté qui l'a commandé, et en recevoir la dénomination de *volontaire*, de *libre*, de *méritoire*. Quoique ces mots : « acte de volonté, acte volontaire » se disent premièrement de l'acte immanent de volonté, on peut les étendre secondairement à tout acte qui, n'étant pas dans la volonté, est commandé par elle, comme dit saint Thomas : *Actus voluntatis dicitur esse, non solum quem voluntas elicit, sed quem voluntas imperat : unde in utroque meritum considerari potest. Quæst. disp., De veritate*, q. XIV, a. 1, ad 6um. La volonté commande à toutes nos énergies, et les met en acte : prises par rap-

port à ce commandement, et en tant qu'elles agissent sous cette motion, leur acte peut être dit « volontaire » : un mouvement « volontaire » de la tête ou du bras. Ainsi, dit Suarez, l'assentiment de foi « est à la volonté de croire comme l'acte extérieur à l'acte interieur de la volonté. » *De fide*, dist. VI, sect. VII, n. 9, *Opera*, t. XII, p. 188. Il reçoit, de l'acte intérieur de la volonté, non pas une nouvelle et différente liberté, mais la même liberté, le même mérite, qu'il participe analogiquement et du dehors, suivant la meilleure théorie de l' « acte extérieur » dans le traité *De actibus humanis*. Voir Suarez, *loc. cit.*; Billuart, *Summa*, etc., Paris, 1827, t. VII, *De actibus humanis*, diss. IV, n. 8, p. 362 sq. Ce serait donc se séparer de saint Thomas et du grand courant théologique dans l'explication de la liberté de la foi que de rêver un assentiment de l'intelligence *intrinsèquement* libre; ou bien de faire de l'intelligence un amour, comme semble le faire M. Rousselot, voir col. 262; ou encore, avec le même auteur, de supposer une « causalité réciproque » entre la volonté et l'intelligence dans l'acte de foi, la volonté rendant libre l'assentiment, qui à son tour rend cette volonté raisonnable, de même qu'une passion violente, en altérant le jugement, fait voir les choses d'une manière qui la justifie elle-même (mais dans ce cercle vicieux bien faible est la garantie !). Voir col. 263, avec les références.

5° *Documents positifs sur l'obscurité de la foi.* — 1. *L'Écriture.* — « La foi est... la preuve (ou la conviction) des choses que l'on *ne voit pas* », οὐ βλεπομένων, Heb., XI, 1. Voir col. 86. « Bienheureux ceux qui *n'ont pas vu* et qui ont cru. » Joa., XX, 29. « Ne pas voir, » c'est l'inévidence de l'objet, et par suite, l'obscurité de la connaissance; la connaissance de foi est donc obscure. Si ailleurs le mot « voir » est employé pour l'acte de foi, au sens très large de *connaître*, c'est avec des restrictions qui attestent l'obscurité de cette connaissance : « Nous *voyons* en cette vie d'une manière énigmatique, ἐν αἰνίγματι, mais alors (nous verrons) face à face. » I Cor., XIII, 12. Que cette connaissance énigmatique ou obscure signifie la *foi*, nous le concluons soit du verset suivant où il s'agit explicitement de la « foi » qui demeure ici-bas avec l'espérance et la charité, soit d'un texte parallèle où la « foi » caractérise notre pèlerinage en cette vie par opposition à la vision du ciel. II Cor., V, 7. La révélation, objet de notre foi, est obscurément saisie, puisqu'elle est comparée par saint Pierre à « une lampe qui luit dans un lieu obscur jusqu'à ce que le jour brille. » II Pet., I, 19.

2. *Les Pères.* — *a*) Conformément à l'Épître aux Hébreux, XI, 1, ils font entrer souvent dans leurs *définitions* de la foi l'idée d'obscurité, sous une forme ou sous une autre : ils la considèrent donc comme caractéristique de la foi, puisqu'on ne met dans une définition que des éléments caractéristiques. Ainsi Clément d'Alexandrie : « La foi est un assentiment qui nous unit à une chose qui n'apparaît point, » ἀφανοῦς. *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 939. Théodoret, entre autres anciennes définition de la foi qu'il a recueillies, cite celles-ci : « La foi est la contemplation d'une chose cachée, » ἀφανοῦς πράγματος θεωρία. « La foi est une connaissance des choses invisibles, » τῶν ἀοράτων. *Græcarum affect. curatio*, serm. I, *de fide*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 815. Saint Prosper dit : *Fides est, quod non vides, credere. Liber sentent. ex S. Augustino*, n. 534, *P. L.*, t. LI, col. 484. Voir la définition de saint Augustin citée plus haut, col. 113; celle de saint Berna d, *prælibatio nondum propalatæ veritatis*, col. 364. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. IV, a. 1.

b) Ils donnent l'obscurité comme si essentielle à la foi qu'on ne peut plus appeler foi la claire vision, qu'on n'est plus fidèle si l'on veut nier ou comprendre le mystère, qu'on perd ainsi le mérite de la foi. Écoutons saint Athanase : « Une foi qui apparaît avec évidence (c'est-à-dire dont l'objet apparaît ainsi) ne peut s'appeler foi. La foi croit l'impossible (comme devant se réaliser) dans la puissance (de Dieu), le faible (comme devant être) dans la force, le souffrant dans l'impassibilité, le corruptible dans l'incorruptibilité, le mortel dans l'immortalité. » *Contra Apollinarium*, l. II, n. 11, *P. G.*, t. XXVI, col. 1150. On peut voir là des allusions à Luc., I, 37, 45; Rom., IV, 18-21; I Cor., I, 21-25; II, 3-5; XV, 53, 54. Sur Tertullien, voir col. 80; sur S. Jean Chrysostome, col. 113. Il ajoute à l'endroit cité : « Si vous voulez voir, vous n'êtes plus fidèles. » Sur S. Éphrem, Primasius et S. Grégoire le Grand, S. Irénée, S. Hilaire, etc., voir col. 113, 114. Voir aussi les textes sur le mérite spécial de la foi, col. 398. Enfin, ils disent que, lorsque nous verrons au ciel l'objet divin, la foi deviendra impossible et devra cesser. Voir col. 364.

3. *Les documents de l'Église.* — Jamais l'obscurité de la foi n'a été définie, parce que jamais elle n'a été niée. C'est une vérité de foi catholique, mais non pas de foi définie; enseignée par le magistère ordinaire, mais non par un jugement solennel et extraordinaire de l'Église. Certaines définitions fournissent pourtant des principes liés à cette obscurité, et qui servent à l'expliquer comme nous le verrons. Telle est cette définition de Benoît XII, qu'au ciel les deux vertus théologales de foi et d'espérance sont éliminées par la claire vision et la jouissance de leur objet divin, *quod visio hujusmodi divinæ Essentiæ ejusque fruitio actus fidei et spei in eis* (*animabus*) *evacuant, prout fides et spes propriæ theologicæ sunt virtutes.* Const. *Benedictus Deus*, Denzinger, n. 530. Telles sont ces définitions du concile du Vatican, que la foi n'est pas une connaissance « intrinsèque », c. III, Denzinger, n. 1789; que la foi n'est pas la science, can. 2, *De fide*, n. 1811; que dans la révélation, objet de notre foi, sont contenus des mystères au sens proprement dit, que la révélation seule peut nous faire connaître, c. IV, n. 1795, et can. 1, *De fide et ratione*, n. 1816; que, *même connus* par la révélation et la foi, ces mystères, qui dépassent la raison, restent couverts d'un *voile* et enveloppés d'*obscurité* pour ainsi dire, *quadam quasi caligine obvoluta*, c. IV, n. 1796.

6° *Conclusion théologique certaine : il y a dans la foi une obscurité spéciale qui n'est pas dans notre science.* — Sans doute, à cause de l'imperfection de notre science, surtout de la science naturelle de Dieu ou théodicée, on pourrait trouver une certaine obscurité dans la science même avec ses concepts vagues et abstraits, et même purement analogiques quand il s'agit de Dieu, avec les images empruntées au monde corporel, sous lesquelles notre intelligence cherche à se représenter les choses spirituelles. La révélation d'ailleurs offre cette même obscurité, puisque pour s'exprimer elle emprunte ces mêmes concepts à la nature humaine, et parle un langage humain. On peut donc admettre une certaine obscurité *commune* à la science et à la foi. Mais les documents que nous avons cités doivent nous faire conclure à une autre obscurité, qui soit *propre* à la foi seule. Car ils mettent l'obscurité dans la *définition* même de la foi, ce qui n'a jamais lieu pour la science. Ils déclarent l'obscurité essentielle à la foi, ce que l'on ne peut dire de la science, qui plutôt élimine l'obscurité tant qu'elle peut et, sur bien des objets proportionnés à notre intelligence, n'est pas obscure. Enfin, ils disent que la clarté détruit la foi, par exemple, au ciel : mais la clarté ne détruit pas la science ! Les s olastiques opposaient entre elles la science et la foi sous le rapport de la clarté ou évidence. Et comme la clarté est une perfection, l'obscurité une imperfection, sous ce rapport

ils mettaient la foi au-dessous de la science dans cet axiome : *Fides est supra opinionem et infra scientiam.* Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 331 ; cité et expliqué par S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. IV, a. 1 ; *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 3, ad 1um. Au-dessus de l'opinion par sa certitude, elle est au-dessous de la science par son obscurité. Il faut donc admettre dans la foi une obscurité toute spéciale. Conséquence à tirer : dans l'explication théologique de cette obscurité, il faudra chercher autre chose que les considérations qui vaudraient pour notre science humaine comme pour la foi : le caractère abstrait ou analogique des concepts, le vague des métaphores, etc.; quoi qu'on doive aussi tenir compte de cet élément commun. Autre conséquence : l'obscurité de la foi par rapport à la science et à la vision n'est pas une question de simple différence accidentelle dans le degré de clarté, une différence *secundum magis et minus*; mais il doit y avoir dans la science une espèce de lumière qui manque totalement dans la foi ; en d'autres termes, il doit y avoir dans la foi un élément d'obscurité exclu totalement par la science, et qui constitue ainsi une note spécifique, une différence essentielle. Car les documents sur l'obscurité de la foi ne parlent pas d'un *moindre degré* d'évidence, de vision; ils *nient* simplement la vision. Aussi a-t-on généralement rejeté la différence purement accidentelle que Durand de Saint-Pourçain a exprimée en ces termes : *Actus visionis et scientiæ acquisitæ et actus fidei non habent oppositionem nisi secundum magis evidens et minus evidens. In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, q. IV, n. 11, Paris, 1550, fol. 232. Il dit ensuite que cette opposition est seulement « apparente », et il conclut logiquement : *Actus scientiæ stat in patria cum actu visionis secundum doctores, ergo similiter actus fidei poterit stare in patria cum visione. Loc. cit.* Sur l'*habitus fidei*, il conclut aussi qu'il *peut* demeurer au ciel, et quant au fait, s'il ne demeure pas, il dit qu'on ne peut en avoir une pleine certitude. *Ibid.*, q. III, n. 13, fol. 331. Ces conclusions, si peu conformes à l'enseignement de l'Écriture et des Pères, et rejetées par Benoît XII peu après la mort de Durand (voir le document ci-dessus), suffiraient à montrer que ce théologien aventureux est parti d'une conception fausse de l'obscurité de la foi. A l'appui de sa thèse, il disait qu'un degré de perfection moindre pouvait bien être de l'essence de la foi, mais non pas une privation, parce qu'un être positif n'est constitué que par des éléments positifs. *Ibid.*, q. V, fol. 233. Mais un élément négatif, une privation même, peut, comme condition essentielle, servir à caractériser une espèce, concourir à la spécification d'un acte ou d'un *habitus*, comme l'a bien remarqué contre lui Capréolus, ce « prince des thomistes », au XVe siècle : *Privatio potest esse conditio objecti habitus positivi : non quidem ut principaliter motiva nec terminativa, sed concomitativa : sicut etiam incertitudo et formido et titubatio sunt de ratione opinionis, quæ est habitus positivus; et irrationale de ratione asini, qui est species substantiæ positivæ; et tamen irrationale dicit privationem.* C'est ainsi qu'il fait de l'obscurité une condition ou raison formelle de l'objet de foi : *Et hoc modo dicimus ænigma esse formalem rationem objecti fidei... Non est ratio movens vel motiva, nec primo terminativa, sed concomitativa. Defensiones theologiæ D. Thomæ*, l. III *Sent.*, dist. XXV, q. I, a. 3, § 1, Tours, 1901, t. V, p. 328, 329. Capréolus dit encore qu'une privation ou négation peut appartenir à l'essence d'une chose positive *non tanquam partem ejus essentialem aut integralem, sed tanquam partem rationis, designativam et characterizativam essentiæ, ad modum differentiæ extrinsecæ. Loc. cit.*, dist. XXXI, q. I, a. 3, § 2, p. 388. Il en est de l'obscurité dans l'objet que l'on croit comme de la difficulté dans l'objet qu'on espère. Voir ESPÉRANCE, col. 632, 633. Comme la difficulté n'est pas un motif d'espérer, au contraire elle est souvent un motif de découragement, ainsi l'obscurité n'est pas un motif de croire, ce n'est pas elle qui attire notre intelligence à une vérité. Nous espérons malgré la difficulté, nous croyons malgré l'obscurité. Mais l'une et l'autre caractérisent nos actes d'espérer et de croire. Cette remarque est commune chez les théologiens.

7° *Systèmes sur l'obscurité de la foi.* — 1. *Système de l'obscurité totale, de la foi complètement aveugle.* — Telle semble être la pensée de Guillaume d'Auvergne, quand il ne veut pas même considérer la véracité divine; celle des fidéistes, quand ils rejettent toute preuve des préambules et du motif de la foi.

Critique du système. — Voir ce que nous avons dit sur la théorie de Guillaume, col. 118, 119; sur le fidéisme, col. 175 sq. D'ailleurs, la foi est un acte intellectuel, col. 56 sq., 82 sq., ayant un motif intellectuel, l'autorité du témoignage divin, col. 107 sq.: le fait de ce témoignage doit être prouvé à la lumière de la raison, col. 189 sq. Un coup de volonté ne peut remplacer cette lumière, col. 171 sq. Voir aussi ce qu'à propos de la liberté de la foi nous avons dit du despotisme de la volonté, col. 396. La grâce vient encore aider à voir la crédibilité avant la foi, col. 237 sq. Enfin, nous venons d'entendre saint Paul décrire ainsi la foi : *Videmus in ænigmate;* s'il y avait obscurité complète, il ne pourrait dire : *Videmus*. Ailleurs il l'appelle *comprendre, savoir*. Eph., III, 17-19. « La foi est une connaissance, dit saint Thomas, et à cause de cela elle peut être appelée *science* et *vision*. » *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 2, ad 15um. Et d'autant plus que c'est une connaissance *certaine*. « On emploie non sans quelque raison, *non immerito*, dit saint Augustin, le mot *savoir* non seulement pour ce que l'on a vu ou ce que l'on voit, mais encore pour ce que l'on croit sur des témoignages ou des témoins sûrs. Après avoir pris de la sorte, et sans trop d'impropriété, *non incongruenter*, le mot *savoir* pour une foi très certaine, on est arrivé à dire aussi, des choses que nous croyons à bon droit bien qu'elles ne soient pas présentes, que par la pensée nous les *voyons*. » *Liber de videndo Deo*, ou *Epist.*, CXLVII, c. III, *P. L.*, t. XXXIII, col. 600. Sans doute, c'est au sens large et impropre qu'on parle ici de « savoir », de « voir ». Voir col. 113, 114. Au sens propre, l'obscurité de la foi nie absolument la « science », la « vision ». Mais elle ne nie pas pour autant la « connaissance », ce qui nous suffit en ce moment. La foi n'est pas absolument « aveugle », ce que réprouve le concile du Vatican : *Fidei assensus nequaquam motus animi cæcus*, c. III, Denzinger, n. 1791. Ce premier système est donc insoutenable.

2. *Système qui explique l'obscurité de la foi par l'inévidence de l'objet formel* (*quo*, ou motif), en d'autres termes, par le manque d'*evidentia attestantis*. — C'est celui de Bañez, de Lugo et autres ennemis intransigeants de cette évidence extrinsèque, qui, la croyant contraire aussi bien à l'obscurité qu'à la liberté de la foi, la bannissent de *tout* acte de cette vertu. D'autres mitigent ce système en admettant cette évidence à titre d'exception, comme nous l'avons vu pour la liberté. Voir col. 399 sq., 412 sq.

Critique du système. — *a*) Sous sa forme intransigeante, il a tort de nier tout fait d'*evidentia attestantis*, et toute possibilité de concilier cette évidence avec l'acte de foi. — *b*) On peut, pour expliquer l'obscurité de la foi, recourir partiellement à cette inévidence de l'objet formel, en admettant des exceptions. Car enfin, tout manque d'évidence constitue une espèce d'obscurité. Et le P. Pesch semble aller trop loin quand il dit que « ce genre d'obscurité est commun à la foi

et à la science. » *Prælectiones*, 3ᵉ édit., n. 415, p. 191. La science au sens propre, telle que les scolastiques l'opposent à la foi, a généralement un objet formel d'une évidence parfaite, et qui ne donne pas prise aux doutes imprudents : tandis que l'objet formel de la foi, avec les motifs de crédibilité qui nous l'appliquent, a généralement une évidence morale et imparfaite, voir col. 207-211, et même moins quand il s'agit de la certitude relative des simples. Voir col. 219 sq. Or, dans les choses morales, ce qui arrive généralement, *per se, regulariter*, sert à caractériser, à spécifier, en dépit des exceptions, de ce qui est *per accidens*. Voir col. 416. — *e*) Mais on ne peut, avec les défenseurs de ce système, chercher *exclusivement* dans l'inévidence de l'objet *formel* l'explication de l'obscurité de la foi. La raison en est que les documents scripturaires et patristiques, que tous les théologiens allèguent pour prouver l'obscurité de la foi, parlent de l'inévidence de l'objet *matériel* : ce sont toujours « les choses que l'on ne voit pas, qui n'apparaissent pas, les choses invisibles, » *fides est credere quod non vides*, etc. Voir col. 435 sq. L'invisibilité de l'objet *matériel* est, d'après saint Augustin, une condition commune à ces deux vertus, l'espérance et la foi. Voir Espérance, col. 607. *Spes*, dit saint Paul en prenant ce mot pour l'objet espéré, *spes quæ videtur, non est spes : nam quod videt quis, quid sperat?* Rom., VIII, 24. L'espérance suppose son objet matériel *absent*, et la foi aussi d'après saint Augustin. Voir col. 113. Concluons qu'un système qui veut expliquer l'obscurité de la foi *uniquement* par l'inévidence de l'objet formel n'est pas d'accord avec les documents de la révélation; et que ce genre d'explication ne peut être que secondaire.

3. *Système qui explique l'obscurité de la foi par l'inévidence que laisse toujours dans l'objet matériel la preuve par témoignage, même irrésistible.* — C'est par l'inévidence de l'objet matériel qu'il faut, principalement du moins, expliquer l'obscurité. Mais l'objet matériel de la foi, en réalité, est double. Il y a l'*énoncé*, et il y a la *chose* que nous atteignons par l'énoncé. Voir col. 129-132. Or le système très important dont nous allons nous occuper soutient que le procédé logique essentiel à la foi, c'est-à-dire la preuve par témoignage, en supposant même l'*evidentia attestantis*, peut bien nous amener à un énoncé dont nous ne puissions douter, mais laisse, par sa nature même, la chose concrète dans une certaine obscurité, ce que ne fait pas le procédé de la science. La science, en effet, quand elle atteint une *réalité concrète* à travers un énoncé qu'elle démontre, la fait *voir* en quelque sorte, ou entrevoir : soit que la démonstration se fasse alors *par les causes* propres et particulières dans lesquelles cette chose concrète est virtuellement contenue, où on la voit comme en germe; soit qu'elle se fasse *par les effets* propres et particuliers de cette chose, effets qui en sont comme la reproduction ou la prolongation, et dans lesquels on peut la voir comme continuée ou reproduite. Exemple dans l'ordre physique : la science prévoit tel phénomène de combustion *dans ses causes* toutes préparées; c'est *voir* déjà tout ce qui va se passer. Que la combustion soit près de se produire, on peut le découvrir aussi *par les effets*, par la fumée qu'on commence à apercevoir; dans cet effet, dans ce signe naturel d'un feu qui commence, on *voit* aussi, en quelque sorte, ce feu qui en est la cause propre. Exemple dans l'ordre moral : je puis conclure ma responsabilité de sa *cause* propre, de mon action libre : dans cette liberté dont j'ai conscience, je *vois* la responsabilité qui en découle et qui se mesure à cette liberté. Je puis conclure la même responsabilité et comme la *voir* dans ses *effets*, dans ce remords qui m'agite, dans le sentiment que j'ai d'avoir mérité une peine. « Les effets... tiennent à la cause, dit Ollé-Laprune, sans quoi ils ne seraient point effets... Venant d'elle, ils ont en eux d'une certaine manière quelque chose d'elle, et ainsi ils l'expriment et la manifestent... Demeurât-elle d'ailleurs enveloppée de beaucoup de nuages, il serait encore vrai qu'elle est connue dans une lumière qui part d'elle... N'y eût-il pour la révéler qu'un pâle reflet, qu'une pure ombre, ce serait encore la connaître (la voir) que d'en affirmer par là l'existence : car le reflet et l'ombre n'existent que par l'objet dont ils reproduisent la forme » — voir l'ombre est en quelque sorte voir la forme humaine qu'elle reproduit. *De la certitude morale*, 2ᵉ édit., Paris, 1892, p. 83, 84. Ainsi la démonstration scientifique d'un énoncé qui roule sur une chose concrète, soit *a priori* par les causes, soit *a posteriori* par les effets, peut se ramener à une vision de cette chose, comme le dit saint Thomas : « Il faut reconnaître que tout ce qui est *su* (objet de science) est en quelque façon *vu*. » *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 5. Au contraire, la preuve par *témoignage*, qui caractérise la foi humaine ou divine, pourra bien établir un énoncé, parfois même irrésistiblement, et par cet énoncé faire *connaître* la chose concrète, mais elle ne la fera pas *voir*. En vain chercherait-on à ramener la preuve par témoignage à une preuve par les *causes* ou par les *effets*, afin de la ramener ensuite à la vision. Le témoignage n'est évidemment pas *cause* de la chose qu'il atteste : la déposition d'un témoin sur un vol commis n'est pas cause de ce vol; Dieu lui-même, *en tant qu'il nous atteste* des réalités qui sont hors de lui ou en lui, n'en est pas la cause. Le témoignage n'est pas non plus un véritable *effet* de la chose attestée. L'action libre par laquelle le témoin vient se présenter au tribunal, sa libre véracité surtout, élément capital de la preuve par témoignage, ne sont nullement déterminées, ni d'une manière quelconque amenées à l'existence par la chose sur laquelle roule le témoignage, mais proviennent de causes étrangères et toutes différentes. L'existence du témoignage, son espèce (qu'il soit affirmatif ou négatif), son autorité, tout cela n'est donc pas un signe naturel de la réalité concrète, un effet propre et caractéristique dans lequel on puisse la voir, comme on voit l'homme dans son ombre, le pied dans l'empreinte qu'il a laissée sur le sol. La réalité ne peut être ici connue que par les signes artificiels du langage, et en supposant que le témoin a bien voulu ne pas les employer contre sa pensée, et qu'il était bien informé. Dans ces signes artificiels, dans ce bon usage de la liberté du témoin, fût-il démontré à l'évidence, nous n'avons pas la continuation naturelle de la chose attestée, nous ne voyons pas quelque chose d'elle-même. « Voir la cause par ses effets et dans ses effets, dit encore Ollé-Laprune, c'est la voir dans ce qui vient d'elle... Mais ne voir un objet que par les paroles et dans les paroles qui en affirment l'existence, ce n'est plus voir...; car c'est saisir les choses par un intermédiaire qui n'a point avec elles un rapport fondé sur leur nature même. » *Loc. cit.*, p. 85. Telle est, pour connaître une même réalité, la différence essentielle entre le procédé de la science et celui de la foi. Seule, cette explication justifie ces expressions opposées de connaissance « intrinsèque » et connaissance « extrinsèque », reçues en philosophie et en théologie, consacrées même par le concile du Vatican. Voir col. 115, 116. La connaissance « intrinsèque » pénètre au dedans, *intra*, parce qu'elle a une sorte de vision de la réalité concrète à travers les idées abstraites et les énoncés; la connaissance « extrinsèque » se tient au dehors, *extra*, parce qu'elle prouve quelque chose sur cette réalité sans la voir. La vision même que l'on a du témoin, si fréquente dans la foi, n'est pas la vision de la chose qu'il atteste. De là vient que les scolastiques ont souvent réservé le nom d' « évidence » à la seule évidence *intrinsèque*, comme à l'évi-

dence par excellence. Cela ne voulait pas dire, comme on l'a cru parfois, que le témoignage, de sa nature, ne puisse jamais forcer l'assentiment; qu'il laisse toujours place au doute ou à l'indétermination de l'intelligence. Voir col. 418 sq. Mais cela voulait dire que ce que nous appelons l'évidence extrinsèque, si irrésistible soit-elle, n'est point par ailleurs l'évidence parfaite, puisqu'elle ne peut être ramenée à la *vision* de la réalité concrète, et que le mot « évidence » vient de *video*. Quand ils ont étendu davantage le nom d' « évidence », les scolastiques ont pris soin de préciser leur pensée en y ajoutant le mot *extrinsèque*. Voir ÉVIDENCE, col. 1727, 1728. Ou bien ils l'ont appelée *evidentia dicti*, évidence de l'énoncé, *evidentia consecutionis*, évidence de l'enchaînement logique, et l'ont opposée à l'évidence de la chose concrète, *evidentia rei*. Ce n'est donc pas l'enchaînement dialectique des énoncés qu'il faut prendre comme caractéristique de la science : il peut se trouver même dans la preuve d'autorité, qui n'est pas de la science. La dialectique, naturelle ou artificielle, est un besoin général de l'intelligence humaine, toutes les fois qu'il n'y a pas évidence *immédiate* de la vérité. On la retrouve partout, soit qu'il s'agisse d'une science qui reste dans les abstractions pures, comme les mathématiques, ou d'une science qui, à travers les énoncés, atteint une réalité concrète (la science que nous considérions plus haut), ou enfin d'une connaissance de cette réalité par le seul témoignage. Ce qui est commun à toute connaissance *médiate* ne peut servir à caractériser le genre *science*.

Et qu'on ne dise pas que, dans le cas du témoignage *divin*, la valeur incomparable du témoin fera *voir* la réalité. Non : la preuve par témoignage ne change pas de nature avec le changement de témoin. « A mesure que l'autorité du témoin augmente, dit Grandin, docteur de Sorbonne, l'objet attesté devient plus certain, mais non plus clair. Or il n'est pas question maintenant de certitude, mais de clarté et d'évidence. » *Opera theologica*, Paris, 1710, t. III, p. 39. Voilà pourquoi l'usage traditionnel symbolise la foi divine, non par le sens de la *vue*, qui rappelle l'idée de parfaite évidence, mais par celui du *toucher*, par la main qui *saisit*, qui *tient* ferme un objet, ce qui donne l'idée de certitude sans celle d'évidence. C'est une remarque de Scheeben : « Il est mieux de dire que la foi, à l'opposé de la science, est une appréhension de son objet (*apprehendere*, saisir). Le toucher d'un objet dans l'obscurité peut avoir autant de valeur (comme certitude) que la *vue* même de cet objet. » *Dogmatique*, trad. franç., 1877, § 38, t. I, p. 135. *Fides*, dit saint Thomas, *est certa apprehensio eorum quæ non videt*. *In Heb.*, XI, 1. Quant au mot « tenir », *tenere*, il se trouve dans les professions de foi et dans les conciles : *Tenet et docet S. romana Ecclesia*. *Profession de foi* de Michel Paléologue au IIe concile de Lyon, Denzinger, n. 465. *Hanc... fidem... veraciter teneo*. *Profession de foi* de Pie IV, Denzinger, n. 1000. *Hoc... perpetuus Ecclesiæ consensus tenuit et tenet*. Concile du Vatican, sess. III, c. IV, Denzinger, n. 1795, etc.

Cette théorie, qu'il a fallu développer parce qu'elle est souvent mal comprise, est indiquée par saint Thomas : « L'argument, dit-il, qui est tiré des *principes propres* de la chose (c'est-à-dire des causes, et aussi des effets, qui la caractérisent) fait apparaître la chose (la fait voir). Mais l'argument qui est tiré de l'*autorité* divine ne fait pas apparaître la chose en elle-même. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. IV, a. 1, ad 5um. Ailleurs, il parle d'une intelligence qui est convaincue, mais non pas par l'évidence de la chose, *per evidentiam rei*, et il donne cet exemple : « Si un prophète annonçait au nom de Dieu quelque événement futur, et ajoutait un signe miraculeux, en ressuscitant un mort, ce signe *convaincrait* l'intelligence des assistants, et leur *ferait connaître manifestement* que les paroles de ce prophète sont le témoignage de Dieu, qui ne ment point : toutefois, l'événement prédit ne serait pas *évident en lui-même*. Aussi, l'acte de foi (avec son obscurité essentielle) pourrait-il subsister encore. » *Loc. cit.*, q. V, a. 2. Voir le commentaire des Salmanticenses, *De fide*, disp. III, n. 11, 12. Cf. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 9, ad 4um. Citons encore ce texte : « Les arguments qui forcent à croire, comme les miracles, ne prouvent pas la foi (la chose de foi) en elle-même, *per se*; ils prouvent seulement que celui qui l'annonce *dit vrai* : c'est pourquoi, sur les choses de foi, ils ne donnent pas la science. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. I, a. 2, sol. 2a, ad 4um. C'est l'*evidentia dicti*, opposée à l'*evidentia rei*. Quand saint Thomas nie que la foi soit une « connaissance », il ne veut pas dire autre chose. Il prend alors, comme parfois les Pères, le mot « connaissance » comme synonyme de « science ». *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXI, a. 3, ad 2um.

Beaucoup de théologiens célèbres de toutes les écoles utilisent cette théorie à propos de l'obscurité de la foi. Nous citerons les paroles de plusieurs d'entre eux, comme complément d'explication dans un sujet difficile. — *a*) *École thomiste*. — Cajétan dit que l'ange *in via*, malgré l'*evidentia attestantis*, ne *voyait* pas la Trinité et pouvait la croire, parce que « l'évidence de sa connaissance... n'allait pas plus loin que les *énoncés* en tant que connus par le témoignage de Dieu, » *enuntiata ut revelata*; parce que « la conviction de son esprit par l'évidence d'un témoin véridique ne l'amenait pas à une vision des choses attestées, mais seulement à les croire, qu'il le voulût ou ne le voulût pas. » *In IIam IIæ*, q. V, a. 1, n. 5, dans l'édit. léonine de S. Thomas, t. VIII, p. 56. Voir col. 217. Sylvestre de Ferrare insiste sur ce que la preuve par le témoignage divin, avec les miracles pour signes, ne donne pas l'*evidentia rei*, ne montre pas les choses de foi *in particulari*, c'est-à-dire par les causes particulières et les effets particuliers à chacune, mais seulement *in universali*, par le moyen général du témoignage qui de sa nature n'est pas lié plus particulièrement à une chose qu'à une autre. *Commentaire* sur le *Contra gentes*, l. III, c. XL. Voir CRÉDIBILITÉ, col. 2285. Les Salmanticenses développent la même théorie. *Cursus theologicus*, *De fide*, disp. III, n. 9 sq., Paris, 1879, t. XI, p. 190 sq. « Bien que la chose révélée soit vraie en elle-même, dit Contenson, on ne la connaît pas en elle-même, et on ne pénètre pas sa vérité objective, mais on la connaît par la seule lumière du témoignage extérieur... Quoique Dieu soit très digne de foi, la chose qu'il révèle n'est pas liée par elle-même à son témoignage... Il y a donc une connexion plus grande et plus intime entre l'effet et la cause, qu'entre le témoignage révélateur et la chose révélée : car l'effet est l'*expression* de sa cause, dont il dépend essentiellement; mais le mystère révélé ne dépend pas de la révélation, et ne donne point par lui-même la révélation... Quand il est révélé, il ne produit donc pas en nous la science... Quand l'univers nous chante la gloire de Dieu, cette voix n'est pas libre, mais naturelle... Aussi les choses créées nous font nécessairement lire et connaître en elles l'existence de la cause dont elles dépendent essentiellement. Mais la révélation est une voix libre, et qui ne procède pas naturellement de la vérité révélée, mais qui seulement l'atteste. Bien que digne de foi, elle laisse donc la chose obscure en elle-même. » *Theologia mentis et cordis*, Paris, 1875, t. II, p. 502, 503. Voir col. 139, 140. De nos jours on peut citer, entre autres, le cardinal Zigliara, *Propædeutica ad sacram theologiam*, l. I, c. XVI, Rome, 1881, p. 73, 74, 77; le P. Gardeil, voir CRÉDIBILITÉ, col. 2203.

b) *École scotiste*. — A propos de l'*evidentia attestantis*, nous avons entendu Scot dire qu'elle ne donne

pas l'*évidence de la chose*, Mastrius et Frassen soutenir qu'elle ne rend pas évident « l'objet même de la foi » du moins « d'une évidence intrinsèque; » que « l'évidence extrinsèque laisse subsister l'obscurité de l'inévidence de la chose révélée, ce qui suffit à la foi; » que « la science, au contraire, demande une évidence intrinsèque. » Voir col. 402. — *c*) *Docteurs de Sorbonne.* — Grandin, *loc. cit.*, p. 38. Duplessis d'Argentré résume ainsi toute la théorie : *Cum omnis evidentia sit clara et perspicua cognitio rei, vel in seipsa proxime, vel in alio quod ipsi ex principiis intrinsecis et essentialibus annexum sit, sive tanquam causa, sive tanquam effectus; fides autem non sit cognitio rei in seipsa proxime, neque in ullo alio ex principiis intrinsecis et essentialibus illi annexo, sed in solo dicentis testimonio, rei ipsi omnino extrinseco, consequens igitur est omnem fidei assensum, quacumque certitudine plenum, obscuritatem aliquam involvere. Porro evidentia consecutionis, quæ nonnunquam reperitur testimonium inter et veritatem rei tali testimonio confirmatæ, confundenda non est cum ipsa evidentia rei, cui fides adhibetur. Sæpius enim res cui* (*quæ*) *creditur non cognoscitur evidenter in seipsa, licet connexio sit evidens inter ejus veritatem et testimonium quo nititur. Elementa theologica*, etc., c. XVI, Paris, 1702, p. 316, 317. — *d*) *Théologiens de la Compagnie de Jésus.* — Le cardinal Tolet dit que « la vérité d'une chose peut être connue de deux manières : en elle-même... ou bien dans un intermédiaire qui lui est étranger, comme lorsque nous connaissons par le témoignage, même évident et évidemment véridique, qu'il est vrai que Naples existe... Je n'ai pas alors l'évidence de la chose en elle-même, parce que je n'ai pas vu Naples... C'est l'évidence de la vérité de la chose (ou de l'énoncé qui exprime cette vérité) plutôt que l'évidence de la chose elle-même. » *In Summam S. Thomæ*, Rome, 1869, t. I, q. I, a. 2, p. 22. Louis de Torrez dit de l'évidence extrinsèque : « L'opinion la plus commune est que ce n'est pas l'évidence au sens propre, aussi l'appelle-t-on *evidentia in attestante* (non pas *evidentia* tout court). C'est l'enseignement de Cajétan, d'Aragon, de Vasquez et de beaucoup de doctes théologiens de notre temps... Quand nous prouvons que Dieu s'est fait homme parce que Dieu l'a révélé, ce témoignage n'explique pas une connexion particulière, *ex natura rei*, entre les termes de la conclusion, c'est-à-dire entre Dieu et l'homme. Le témoignage de Dieu est *commun* à toute vérité que Dieu révèle... Le témoignage n'est pas un effet particulier et propre, manifestant la connexion entre les termes, » etc. Torrez, *Disput. in IIam IIæ*, disp. IX, dub. III, Lyon, 1617, col. 145, 146. Coninck, bien qu'il préfère regarder l'*evidentia in attestante* comme une véritable évidence (question secondaire de définition de mots et de terminologie), s'accorde avec les précédents pour le fond de la question : « Il est très différent de dire : Cette chose, la Trinité, m'est évidente en elle-même — ou bien de dire : Il m'est évident que cette proposition (ou énoncé), Dieu est un en trois personnes, est vraie... Dans la première assertion, on veut dire que la nature du sujet et de l'attribut, ou du moins la nature et la qualité de leur connexion, me sont clairement connues; que je sais clairement comment l'attribut convient au sujet, et quelle connexion il y a entre eux. Dans la seconde, on veut dire que je connais clairement qu'il y a connexion *a parte rei* : ce qui peut être vrai, quand bien même j'ignore *quelle est* cette connexion; et ainsi la seconde assertion peut être vraie, quoique la première soit fausse... Il est donc assez certain que l'évidence du témoignage ne fait pas que la chose en elle-même me soit évidente. » *De... act. supernatural.*, disp. IX, n. 108, Anvers, 1623, p. 181. « Le témoignage de Dieu sur la Trinité, dit Thyrse Gonzalez, ne la suppose pas comme un effet suppose la perfection de sa cause, dont il participe et qu'il développe; ce témoignage ne la contient pas non plus comme une cause son effet; c'est un intermédiaire tout à fait extrinsèque. Il s'ensuit que, même connu avec évidence, ce témoignage ne peut découvrir la convenance de l'attribut avec le sujet : mais cette convenance demeure cachée comme sous un voile, et par suite l'objet demeure obscur et proportionné à la foi. Le témoignage de Dieu est donc extrinsèque à la chose non seulement ontologiquement, *in essendo*, mais encore logiquement, *in cognoscendo*; tandis que l'effet propre d'une chose ne lui est pas extrinsèque de cette seconde manière, comme l'explique le P. Amicus. » *Manuductio ad conversionem mahumetanorum*, part. I, l. II, n. 81, Dillingen, 1689, p. 89. Amicus, en effet, a bien défendu le système contre plusieurs objections. *Cursus theologicus, De fide*, disp. II, n. 150, Anvers, 1650, p. 33. Élizalde donne cet exemple typique : « Il nous est évident que les démonstrations d'Euclide sont bonnes... Le monde entier, depuis tant de siècles, atteste la vérité de leurs conclusions... Qui les dirait fausses serait, je crois, aussi fou que s'il niait l'existence des Cicéron et des Pompée... Avons-nous pour cela, nous autres ignorants en mathématiques, l'évidence de ces choses? Les savons-nous, les comprenons-nous? Heureux êtes-vous, si en un jour, par cette simple réflexion sur le grand témoignage rendu à Euclide, vous acquérez l'intelligence de ces choses et la qualité de parfait mathématicien ! Pour moi, je ne me crois pas devenu un savant à si bon marché. L'évidence incontestable de la vérité d'un énoncé n'engendre donc pas l'évidence de la chose : la chose ne doit pas être confondue avec l'énoncé, *res cum dicto.* » *Forma veræ religionis*, etc., n. 341, Naples, 1662, p. 232. Enfin, parmi les auteurs récents, voir Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., 1910, t. VIII, n. 396, p. 182.

Critique du système. — *a*) Il montre dans la foi un élément d'obscurité qui ne se trouve point dans la science, et qui, résultant du procédé même de la foi, par opposition à celui de la science, sera justement appelé spécifique et essentiel. — *b*) La distinction fondamentale qu'il pose entre la foi et la science résiste bien à toutes les attaques. Celles qui viennent des anciens théologiens trouvent leur réponse dans ce que nous venons de dire et de citer. Pour ce qui est des philosophes modernes, Kant a rangé parmi les « choses de fait », qui sont d'après lui objet de « science » et non de foi, « les choses et les qualités des choses que nous pouvons connaître ou par notre expérience personnelle, *ou par l'expérience d'un autre* qui nous les atteste. » *Critique du jugement*, § 91, n. 2, dans *Opera ad criticam pertinentia*, trad. lat. de Gottlob Born, Leipzig, 1797, t. III, p. 497. Il voulait donc réduire la connaissance par témoignage, l'histoire, etc., à l'expérience et conséquemment à la science, sous prétexte qu'un autre a eu l'expérience de la chose à notre place, et nous en fait bénéficier par son témoignage. Ollé-Laprune a fait justice de cette idée de Kant. « Sans doute, dit-il, ce que j'affirme parce que vous me l'attestez, vous pouvez l'avoir vu, et il faut que la chose connue maintenant par le témoignage ait été pour le témoin primitif objet d'expérience... Mais qu'importe? *moi*, qui n'ai point vu cette chose, je ne l'affirme que parce que vous me l'attestez : pour moi donc, elle est objet de foi. » *La certitude morale*, 2e édit., 1892, p. 159. La vision d'un autre ne me donne à moi ni vision ni science; saint Thomas l'avait déjà remarqué : *Fides cognitio quædam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione ejus cui creditur* (du témoin à qui l'on croit). *Et sic in quantum deest visio, deficit*(*fides*) *a ratione cognitionis quæ est in scientia. Sum. theol.*,

Iª, q. XII, a. 13, ad 3um. La foi n'est pas cette connaissance parfaite qui est dans la science, parce qu'elle ne peut se ramener à une vision *de celui qui croit*, à sa *propre* expérience. En vain Victor Brochard écrivait-il pour défendre ici Kant contre Ollé-Laprune : « C'est notre propre expérience que nous consultons dans celle du témoin : il est notre remplaçant, notre substitut, et le témoignage ne sert qu'à étendre, à prolonger dans le passé la sphère de notre expérience personnelle. » *Revue philosophique* de novembre 1880. Ce sont là des figures de rhétorique; l'expérience ne peut se faire par substitut, par procureur. Autrement un aveugle-né aurait l'expérience et la vision des couleurs, quand on lui dit qu'il y en a, quand on cherche à lui en donner quelque idée par des considérations abstraites ou par des comparaisons avec les sons, etc. L'expérience, de l'aveu de tous, est un mode *personnel* de connaître, dont la clarté et l'originalité savoureuse consistent précisément en ce que c'est moi, et non pas un autre, qui entre en contact avec la réalité. En vain Paul Janet écrivait-il à son tour contre Ollé-Laprune : « Nous ne pouvons admettre cette théorie du témoignage humain... Je conclus des paroles du témoin aux faits attestés avec la même certitude et en vertu des mêmes principes qui me font conclure en général du signe à la chose signifiée, par exemple, des vestiges fossiles laissés par les plantes, qu'il y a eu une flore à telle ou telle période géologique. Il n'y a pas là une certitude spéciale d'un genre nouveau, mais la même certitude que dans les sciences expérimentales. » *Principes de métaphysique et de psychologie*, Paris, 1897, t. II, p. 474. Il peut y avoir « la même certitude » que dans les sciences expérimentales : mais il n'y a jamais la même *évidence* : l'évidence extrinsèque ne pourra jamais, comme l'évidence intrinsèque, se ramener à la *vision* de l'objet, pour la raison longuement développée ci-dessus. Quoi qu'en dise Janet, ce sont deux procédés bien différents, de conclure des signes artificiels et moyennant la véracité du témoin à la vérité de ce qu'il dit, ou de conclure d'un signe naturel à la chose dont ce signe émane naturellement et nécessairement, procédé qui peut se ramener à la vision, car voir l'empreinte laissée dans la pierre ou le charbon par une fougère, c'est voir la plante en quelque sorte, c'est donc reconnaître l'existence d'une flore à cette période géologique en voyant quelque chose de cette flore. Que des « mêmes principes » généraux interviennent dans les deux raisonnements, comme le principe de causalité ou celui de contradiction, c'est vrai, et de ce côté-là il n'y a pas de différence. Mais « voir » un principe vague et abstrait qui concourt au raisonnement n'est pas la même chose que « voir » une réalité concrète que tout le raisonnement tend à manifester : et c'est la vision ou la non-vision de cette réalité concrète qui fait toute la différence d'évidence que nous avons expliquée. — *c*) Ce système a besoin, toutefois, d'emprunter quelque chose au suivant pour expliquer complètement l'obscurité de la foi, ainsi que nous le verrons tout à l'heure.

Corollaire. — La connaissance par ouï-dire, fondée sur le témoignage, n'est *en aucun cas* une « science » à proprement parler, mais toujours une *foi*, humaine ou divine, naturelle ou surnaturelle. Nous avons entendu saint Thomas, parlant même du cas extrême de l'*evidentia attestantis* : *Argumenta quæ cogunt ad fidem...*, dit-il, *scientiam non faciunt*. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. I, a. 2, sol. 2ª, ad 4um. C'est Durand de Saint-Pourçain le premier qui a dit le contraire : *Si constaret evidenter Deum aliquid dixisse, constaret scientifice illud esse verum, licet in speciali non videremus claram connexionem terminorum. Super Sententias*, l. III, dist. XXIII, q. IX, n. 12, Paris, 1550, fol. 221. Ailleurs, après avoir supposé le cas où l'on aurait l'évidence des prémisses de ce syllogisme : « Tout ce que Dieu dit est vrai, or, il a parlé par l'Écriture, donc l'Écriture est vraie, » Durand dit de cette conclusion, appuyée sur le témoignage de Dieu : *Cognitio ejus est actus scientiæ, et non fidei, quæ (fides) innititur auctoritati de qua non est evidens quod sit a Deo dicta. Loc. cit.*, dist. XXXI, q. IV, n. 10, fol. 232. Cette assertion de Durand est expressément réfutée par plusieurs des théologiens que nous avons cités sur l'*evidentia attestantis*, à propos de la liberté de la foi, voir col. 401 sq., et par d'autres que nous venons de citer. Elle a été reprise de nos jours : *In omnium hominum æstimatione*, dit le cardinal Billot contre Lugo, *assensus in conclusionem prout fluentem ex præmissis actus scientiæ est, non fidei. De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, thes. XVI, p. 292. Ainsi ce serait la forme discursive, le fait d'être une conclusion découlant de prémisses, qui constituerait la « science », qui l'opposerait à la « foi »; et cela dans le cas même supposé par Lugo, où il n'y a pas d'*evidentia attestantis*. Durand exigeait du moins l'*evidentia attestantis* pour que la foi fût transformée en science ! Et ce qui est plus extraordinaire, c'est qu'on prête une pareille opinion à « tous les hommes ». Elle est si peu universelle que les théologiens discutent depuis longtemps si l'acte de foi divine est discursif ou non. Sans doute beaucoup d'entre eux ne veulent pas qu'il le soit : encore est-il que la raison qu'ils en donnent n'est pas celle-ci, que s'il était discursif il deviendrait un acte de *science*. M. Bainvel a bien senti qu'il fallait mitiger en ce point une doctrine qu'il suit par ailleurs; et il a qualifié la foi discursive non pas de « science », mais de « foi scientifique ». Voir col. 424. Cf. Portalié, art. AUGUSTIN (*Saint*) t. I, col. 2338, 2339. Que dire, à ce propos, de l'usage moderne de regarder l'histoire comme une science? On peut sans doute admettre cette manière de parler dans ce sens large, fréquent aujourd'hui, où toute collection de faits se rapportant à un objet ou à un but unique prend le nom de « science ». Mais si l'on prétend assimiler l'histoire à une science au sens propre, comme bien des modernes le prétendent à la suite de Kant, si l'on veut de cette classification arbitraire tirer des conséquences en philosophie et en théologie, à tout cela s'opposent les raisons que nous avons fait valoir. L'encyclique *Pascendi* laisse entendre qu'il y a là quelque chose de nouveau, et peut-être de dangereux, lorsque, parlant des modernistes, elle relève cette même manière de parler : *Quo etiam scientiæ nomine historia apud illos notatur*. Denzinger, n. 2084. Nous reconnaissons d'ailleurs comme une science la *critique* historique, qui établit et applique les principes du contrôle des témoignages et des documents; nous ne parlons que de l'histoire en tant que, sur des témoignages préalablement contrôlés, elle affirme simplement ce qu'elle croit s'être passé. Quant à l'*art* avec lequel l'historien groupe les détails obtenus par divers témoignages, emploie la couleur locale et manie la description, il peut bien nous faire *imaginer* une époque, un fait, mais à proprement parler il ne nous les fait pas *voir*.

4. *Système qui explique l'obscurité de la foi par l'exclusion de toute vision simultanée* (ou science simultanée) *de son objet matériel*. — La foi n'est pas *en elle-même* une vision, une science de son objet : tous les théologiens sont d'accord là-dessus, bien qu'ils l'expliquent différemment. Voir col. 111 sq., et les documents sur l'obscurité, col. 435 sq. Mais la foi peut-elle subsister, si son objet matériel est *par ailleurs* scientifiquement démontré, ou s'il est vu? Cette vision, cette science qui ne serait pas la foi, mais qui se rencontrerait avec la foi sur un même objet matériel, cette vision *simultanée*, cette science *concomitante* est-elle compatible avec l'obscurité de la foi, laisse-t-elle sub-

sister l'acte de foi? Beaucoup de théologiens le nient d'une manière absolue, surtout l'école thomiste, expliquant par là l'obscurité de la foi, et alléguant les formules générales de saint Thomas : *Fides non potest esse de visis. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 4. *Non est possibile quod idem ab eodem sit visum et creditum... Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Ibid.*, a. 5. Les scotistes, pour la plupart, tiennent la même doctrine avec Scot. D'autres, comme la grande majorité des théologiens de la Compagnie de Jésus, affirment non seulement qu'un même objet matériel peut être en même temps connu par le témoignage divin et par démonstration concomitante, parce que ces deux moyens de connaître s'additionnent, loin de se nuire, mais encore qu'avec cette démonstration d'un objet on peut néanmoins en avoir la foi proprement dite.

Critique du système. — *a*) Quelle que soit sa valeur, il n'est pas à lui seul *suffisant* à expliquer l'obscurité de la foi. Pour la sauvegarder, vous voulez exclure toute vision (ou science) concomitante : fort bien, cela peut contribuer à l'obscurité de l'objet; mais si d'autre part la foi *elle-même*, dans le cas où le témoignage divin est bien prouvé et surtout dans le cas de l'*evidentia attestantis*, devenait par là une vision ou une science, qu'auriez-vous gagné? Reste donc à expliquer comment elle ne le devient pas, même dans ce cas; et c'est ce que faisait très bien le système précédent. Aussi saint Thomas y a-t-il recours, comme nous l'avons vu, ainsi qu'une bonne partie de l'école thomiste. — *b*) Inversement, le système précédent ne semble pas non plus se suffire à lui-même, et doit emprunter *au moins quelque chose* à celui-ci. Pour satisfaire, en effet, aux documents scripturaires et patristiques, c'est l'*objet matériel* qui doit être obscur. Voir col. 438. Et comme ces documents ne doivent pas être pris dans un sens impropre, il faut mettre dans cet objet une obscurité proprement dite, une obscurité qui exclue simplement et absolument la *vision*. Or cet objet n'aurait pas une telle obscurité, s'il était mis en pleine lumière par une évidence intrinsèque concomitante. Une petite lampe fumeuse, image de la connaissance obscure par simple témoignage, éclairait seule une chambre : en la laissant allumée, on ouvre les volets, et la chambre est inondée de lumière; image de l'évidence intrinsèque concomitante. Peut-on dire encore que la chambre est obscure? On dira peut-être : « Elle l'est, si on ne la considère qu'en tant qu'éclairée par la lampe, si l'on fait abstraction de la lumière qui lui vient du soleil. » Mais c'est là une abstraction subtile qui ne rend pas la chambre *véritablement* obscure, d'une obscurité *proprement* dite, de manière à exclure absolument toute vision. De même, si nous voyions le donné révélé, qui constitue l'objet matériel de notre foi, s'éclairer de toutes parts, recevoir à flots la lumière de l'évidence intrinsèque, nous ne pourrions pas dire sans une vaine subtilité que nous en avons cette foi dont parlent l'Écriture et les Pères, qui est par définition la conviction des choses qui n'apparaissent pas, que l'on ne voit point. Comme le dit Esparza, *nequeunt proprie et simpliciter dici* non apparentia, *quæ per visionem aut scientiam apparent, licet non appareant per ipsam fidem. Cursus theologicus*, Lyon, 1685, t. I, q. XXV, p. 628. Et comme le remarquent les Salmanticenses, l'apôtre n'a pas dit : *Fides est argumentum non faciens apparere objectum*, mais *argumentum non apparentium* : négation posée sans aucune restriction, et qui par suite exclut absolument toute vision, de quelque côté qu'elle vienne. *Cursus theologicus, De fide*, disp. III, n. 34, Paris, 1899, t. XI, p. 206. Absolue, illimitée est la négation de la *vision* (non pas pourtant de la *connaissance*, voir col. 438).

En fait, cette exclusion absolue de toute vision ou science concomitante se vérifie sans aucun doute pour l'objet matériel *principal* de la foi. Cet objet, ce sont les mystères. Voir col. 379-382. Or les mystères sont des objets ainsi appelés parce qu'en cette vie ils ne peuvent être ni vus, ni démontrés intrinsèquement par la science. Denzinger, n. 1816. Quand on les croit, ils excluent donc absolument toute vision et toute science simultanée. Et comme, d'autre part, le procédé de la foi ne fait pas voir les objets, ni ne les démontre intrinsèquement, rien n'empêche le mystère de rester obscur et voilé, malgré la révélation et la connaissance de foi, comme l'affirme le concile du Vatican, c. IV, n. 1796. Voir col. 358. L'objet matériel *principal* de la foi, lui au moins, réalise donc cette négation absolue de la vision, *non apparentium*, οὐ βλεπομένων. De ce côté, au moins, on doit dire avec saint Thomas : *Fides est de non visis, de non scitis.* On peut reprocher à la plupart des théologiens, dans la grande controverse que nous venons d'aborder, d'avoir, dans l'ardeur de la lutte, arboré de part et d'autre des formules trop générales et trop intransigeantes. Les défenseurs de la simultanéité de la foi et de la science auraient dû signaler cette distinction capitale entre l'objet principal et l'objet secondaire de la foi, et concéder tout d'abord l'impossibilité de cette simultanéité pour ce qui est de l'objet *principal*, d'autant plus qu'ils ne devaient avoir aucune peine à faire cette concession. Quelques-uns l'ont faite expressément. Voir Haunold, *Theologia speculativa*, l. III, n. 296, Ingolstadt, 1670, p. 389. Et de nos jours, Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., 1910, n. 397 sq., p. 182 sq. Au lieu d'accentuer la divergence des esprits, on aurait eu ainsi un terrain d'entente au moins partielle. De leur côté, les adversaires de la simultanéité, s'ils étaient partis de la même distinction, auraient eu moins de peine à faire quelques concessions qui paraissent s'imposer à propos de l'objet *secondaire*, et dont nous parlerons tout à l'heure, après quelques explications nécessaires sur l'objet principal.

Explications complémentaires sur l'obscurité de l'objet matériel principal, et ses conséquences. — Si nous considérons *a parte rei*, comme dit l'école, ces « profondeurs de Dieu », I Cor., II, 10, qui sont l'objet mystérieux et principal de la foi, cet objet n'a pas en soi d'obscurité *essentielle*. La Trinité est indifférente à être connue obscurément, ce qui est le cas pour nous ici-bas, ou clairement, ce qui est le cas pour Dieu lui-même et pour les saints au ciel : elle est donc séparable de toute obscurité. Si nous ne la voyons pas, c'est une imperfection qui vient de nous et non pas de la chose, selon saint Thomas : *Fides in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXVII, a. 3. Il faut nous défier de la tendance que nous avons à projeter au dehors, à attribuer aux choses mêmes l'obscurité de notre connaissance : à peu près comme quand nous disons que le soleil subit une éclipse, tandis que c'est notre terre seule qui la subit, et qui est privée de la lumière du soleil. Ulloa, *Theologia scholastica*, Augsbourg, 1719, t. III, disp. III, n. 156, p. 142. Mais si par « objet matériel » nous entendons non pas la *chose* divine, *res divina*, comme dit saint Thomas, IIIa, q. VII, a. 3, mais l'*énoncé*, lequel est véritablement aussi objet de foi, voir col. 129-132, alors l'objet de foi — qui, en ce sens, est mêlé de subjectif et ne se confond pas absolument avec la *chose*, quoiqu'il la représente avec une suffisante vérité — est *essentiellement*, irrémédiablement obscur et mystérieux. « Si l'on prend l'objet de la foi en tant qu'énoncé, *enuntiabile*, dit très justement le cardinal Billot, c'est-à-dire en tant que proposition composée d'un sujet, d'un verbe et d'un attribut, alors il est comme une espèce d'intermédiaire entre l'intelligence et la

chose en soi, et suivant le double rapport qu'il soutient avec ces deux extrêmes, il reçoit une double qualification. Par rapport à la chose, à laquelle il est conforme, il est dénommé *vrai*; par rapport à l'intelligence du croyant, à laquelle il ne fait pas apparaître la chose par le dedans, *in suis intrinsecis*, il est dénommé *obscur*. » *De virtutibus infusis*, 1905, 2e édit., thes. x, coroll., p. 239. Cette obscurité, qui tient à notre manière naturelle de concevoir par concepts très imparfaits sur Dieu, et par énoncés groupant ces concepts, est une imperfection qui vient du sujet, mais que l'on peut attribuer à la foi elle-même, acte ou vertu. La foi, en effet, n'est pas un don qui transforme notre connaissance abstraite de Dieu en vision intuitive — ce que fera au ciel le *lumen gloriæ* — mais en élargissant notre connaissance et en lui donnant plus de certitude, elle en laisse subsister l'imperfection innée, et pour elle-même utilise les énoncés composés de concepts, si défectueux surtout quand il s'agit de connaître Dieu. C'est ainsi qu'elle s'adapte aux conditions de cette vie d'épreuve, où nous devons lutter librement contre l'incrédulité et le péché, que la vision intuitive de Dieu rendrait impossibles; où le mérite de la volonté compte beaucoup plus que la perfection et la satisfaction de l'intelligence; car dans cette vie il s'agit de mériter la claire vue de Dieu, et non pas d'en jouir. De là cette doctrine de saint Thomas que le bonheur final auquel l'homme aspire « ne peut consister dans cette connaissance de Dieu que donne la foi. » *Contra gentes*, l. III, c. XL. Le bonheur comporte, dit-il, une parfaite opération de l'intelligence, une parfaite connaissance de Dieu; or la foi ne peut la donner. *In cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima.* Ce qui fait surtout la valeur de la foi, ce n'est pas la perfection intellectuelle qu'elle donne, c'est son côté volontaire, méritoire : *in cognitione fidei, principalitatem habet voluntas, loc. cit.*; paroles qui, arrachées de leur contexte, ont été de nos jours souvent mal entendues, tout comme cette autre phrase, qui dérive du même ordre d'idées : *Hic habitus (fidei) non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis : unde non facit videre illa quæ creduntur, nec cogit assensum* (deux choses que fera la vision de Dieu), *sed facit voluntarie assentiri. In Boetium, de Trinitate*, q. III, a. 1, ad 1um, dans *Opera*, Paris, 1875, t. XXVIII, p. 508. Cette connaissance très imparfaite de la foi nous fait paraître Dieu comme lointain et nous éloigne intellectuellement de lui, même quand nous sommes près de lui par l'amour et la volonté. S. Thomas, *Cont. gentes, loc. cit.* C'est la parole de saint Paul, comparant la foi et la vision intuitive de Dieu : « Tant que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur : *car* nous marchons par la foi, et non par la vue. » II Cor., v, 6, 7. Remarquons ce *car*. « Donc la foi, en conclut Capréolus, fait que l'homme soit loin de Dieu (intellectuellement), qu'il tende à Dieu comme à un objet éloigné. » *Defensiones D. Thomæ*, l. III *Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 3, n. 1, Tours, 1904, t. V, p. 381. Et Barth. Médina, O. P. : « Voyons dans ce texte quelles dispositions met en nous la foi. Elle nous rend éloignés et exilés de la patrie céleste... Il y a donc opposition absolue entre la vision béatifique et l'acte de foi. » *Expositio in Iam IIæ*, q. LXVII, a. 3, 3e édit., Venise, 1590, p. 317.

Corollaire. Explication théologique de la cessation de l'acte et de la vertu de foi au ciel. — Elle découle de ce que nous venons de voir : car on ne peut en même temps être *éloigné* de Dieu (par la foi) et lui être *présent* (par la vision intuitive), le tout sous le même rapport *intellectuel*; on ne peut, en même temps, être dans la condition de l'épreuve et de la possibilité de pécher, et dans la condition de la récompense et de l'impossibilité de pécher. Il y aurait contradiction. « Durand, ajoute Capréolus, part d'une fausse théorie, c'est que l'acte de vision et l'acte de foi ne diffèrent que comme le plus évident et le moins évident, qu'ils n'ont pas entre eux d'opposition contraire ou contradictoire. » *Loc. cit.* Sans doute, on doit lui accorder qu'une connaissance moins parfaite pourrait subsister avec une connaissance plus parfaite du même objet : mais la question n'est pas là. La foi divine, telle que Dieu nous l'a donnée, n'est pas seulement imparfaite au sens d'une moindre évidence; elle implique essentiellement une *absence* de vision concomitante de l'objet divin : elle n'est donc pas compatible avec la *présence* de la vision, et de Dieu par la vision. La vertu infuse de foi, adaptée aux conditions de cette vie d'épreuve, tend ainsi que son acte à l'*énoncé* du mystère essentiellement obscur, comme à un objet principal qui la spécifie : quand disparaîtra l'obscurité du mystère sans possibilité de retour à cause de la stabilité éternelle de la vision béatifique, alors cette vertu infuse, perdant pour jamais ce qui la spécifie, deviendra sans objet, sans but, et ne pourra subsister. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXVII, a. 5, ad 3um. Elle sera remplacée par une autre espèce de connaissance surnaturelle de Dieu, laquelle ne procédant pas par *énoncé* appuyé sur le *témoignage* divin, mais par *intuition* directe de la *chose* en soi, aura une manière essentiellement différente d'atteindre la même chose, et ne souffrira aucune obscurité. Nous ne pouvons donc admettre cette idée de Gratry : « Il y aura *encore foi* dans la vision : comme, dans la vue de ce monde par nos yeux, il y a une foi; comme, dans l'évidence des premiers principes, il y a une foi; et cela parce que nous ne voyons le tout de rien, » etc. *De la connaissance de Dieu*, part. II, c. III, 2e édit., Paris, 1854, t. II, p. 266. Gratry allègue pour sa thèse l'article de saint Thomas que nous venons de citer; il y découpe ces mots : *Fides partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis.* Mais ces paroles sont mises par saint Thomas dans la bouche de gens qu'il critique : *Quidam dixerunt quod... fides partim tollitur*, etc. Et le saint docteur ne concède ce *manet quoad substantiam* qu'à la condition d'entendre *substantia* d'un élément seulement générique et abstrait, d'une simple classification qui réunit la foi et la vision sous la même étiquette générale de « connaissance » : *fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio.* Mais rien de ce qui est *spécifique* ou *individuel* dans la foi ne peut rester, d'après lui : *Nihil idem numero vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem genere.* Ceci ne favorise donc en rien la thèse de Gratry, qui voudrait faire continuer dans la vision du ciel une imperfection qui appartient *spécifiquement* à la foi et à la vie présente, une sorte d'obscurité. Pour cela, il recourt aussi à ce que « nous ne pourrons voir ni Dieu, ni le monde, ni les principes de la raison, *autant* que Dieu les voit, » *loc. cit.*; à ce que notre vision intuitive, d'après la théologie, restera essentiellement *inférieure* à la vision *compréhensive* que Dieu a de lui-même. Tout cela est vrai; mais la manière dont l'Écriture et les Pères, comme nous l'avons vu, opposent la foi à la vision du ciel, ne nous autorise pas à mettre en celle-ci une obscurité véritable. L'obscurité proprement dite, telle qu'elle est dans la foi, n'est pas seulement un degré inférieur de vision, comme se l'est imaginé Durand de Saint-Pourçain; c'est une *privation absolue* de vision, *credere quod non vides*. Or, la vision des saints dans la patrie n'a rien de cette privation. On ne peut donc l'appeler « obscure » ni la rapprocher de la foi ni mettre en elle un peu de « foi » sous prétexte qu'il existe en Dieu une vision beaucoup plus parfaite.

8o *Controverse célèbre : peut-on avoir simultanément sur un même objet la foi et la science (ou la vision)?* —

1. *Notions préliminaires.* — *a)* Nous venons de résoudre *négativement* la question pour une part, c'est-à-dire quand il s'agit de l'objet *principal* de la révélation et de la foi, objet qui se compose des mystères divins. C'est l'avoir résolue dans ce qu'elle a de plus important, et sur un point où tous peuvent et doivent s'accorder. C'est avoir rendu compte déjà des textes des Pères : « La foi est l'argument des choses qui *ne peuvent pas* apparaître, » des mystères. Voir col. 380. Si dans un de ces mystères, par exemple, celui de l'incarnation, il est un élément que l'on peut voir, du moins on ne peut voir le mystère lui-même; de là cette parole des Pères qui nie alors la coexistence de la vision et de la foi *sur un même objet* : *Aliud vidit, aliud credidit.* L'apôtre Thomas *voyait* l'humanité du Christ présente à ses yeux; il ne voyait pas le mystère de la divinité du Christ, qu'il a *cru* en disant : *Dominus meus et Deus meus.* Joa., xx, 28. *Vidit hominem, et Deum confessus est.* Voir Primasius et S. Grégoire le Grand qui le copie, col. 114. Et avant eux, S. Augustin, *In Joa.*, tr. LXXIX, n. 1, *P. L.*, t. xxxv, col. 1837; tr. CXXI, n. 5, col. 1958; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VII, n. 12, *P. L.*, t. x, col. 209. Sur le vrai sens du *Deus meus*, voir la condamnation de l'interprétation de Théodore de Mopsueste par le Ve concile œcuménique, can. 12, *De tribus capitulis*, Denzinger, n. 224. La question qui reste à résoudre doit donc déjà être ramenée à ceci : Sur un objet *secondaire* de la foi, c'est-à-dire sur un objet révélé qui n'est pas un mystère proprement dit, peut-on avoir simultanément la foi et la science (ou la vision)?

b) Les objets *secondaires*, que Dieu a révélés de fait, peuvent se partager en deux catégories. Les premiers, bien que n'étant pas proprement des mystères, ne peuvent être connus de nous que par révélation. Tels sont certains décrets libres de Dieu, qui n'ont pas imprimé dans cet univers de trace ou d'effet par où nous puissions les connaître et les démontrer, mais dont l'objet est d'ailleurs facile à comprendre; certains faits qui n'ont rien non plus en eux-mêmes d'impénétrable et de mystérieux, mais dont l'existence ne nous peut être connue que par le témoignage de Dieu, soit qu'ils appartiennent aux origines de l'humanité, soit qu'ils se rapportent à l'avenir, par exemple, qu'il y aura de grandes persécutions de la religion dans les derniers temps du monde, que l'Antechrist se fera adorer comme un dieu, etc. De tels objets, ne relevant pas, pour nous, de la vision ou de la science, doivent être omis dans la question présente. La seconde catégorie comprend les vérités révélées qui ne sont pas inaccessibles à la raison naturelle et philosophique. Le concile du Vatican nous en affirme l'existence dans la révélation, et considère spécialement, à cause de leur nature éminente et de leur valeur religieuse, celles de ces vérités qui ont trait aux choses divines, *in rebus divinis*, sess. III, c. II, Denzinger, n. 1786. C'est le plus important terrain où il pourrait y avoir rencontre et simultanéité entre la foi et la science; c'est là que se porte la discussion.

c) Ceux qui nient la possibilité de cette simultanéité ne la nient que pour une seule et même intelligence. Ils accordent volontiers qu'une vérité révélée de cette seconde catégorie puisse être objet de foi chez l'un, objet de science chez l'autre. Qui n'en a pas la démonstration rationnelle pourra faire là-dessus un acte de foi divine. C'est la doctrine expresse de saint Thomas : *Potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine... sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 5. On voit que ces « minimistes », qui cherchent à diminuer dans la sainte Écriture le nombre des vérités révélées, ne peuvent s'autoriser de l'autorité de saint Thomas ou de la thèse thomiste pour retrancher du contenu de la révélation les vérités philosophiques, ou démontrables par la philosophie. Les théologiens qui nient la possibilité d'un acte de foi sur ces vérités ne la nient pas absolument et du côté de ces vérités, comme si elles n'appartenaient pas à la révélation, mais du côté du sujet et dans l'hypothèse de la science acquise, hypothèse plutôt rare, puisqu'elle ne se réalise pas pour la multitude des fidèles. On voit aussi pourquoi la controverse est exprimée par beaucoup d'auteurs sous cette forme : « Le *philosophe chrétien* peut-il faire un acte de foi sur les vérités révélées dont il possède la démonstration? » Et il s'agit ordinairement des vérités de la *théodicée. Quæstio*, dit le cardinal Billot, *restringitur ad ea sola quæ in rebus divinis humanæ rationi per se non impervia*, etc. *De virtutibus infusis*, 2e édit., thes. XI, p. 241.

d) La question étant ainsi restreinte, nous pouvons ne nous occuper que de la *science*, en négligeant la *vision* proprement dite, ou connaissance immédiate; d'autant plus que la simultanéité de la foi et de la vision n'est pas un cas pratique pour nous : les objets que Dieu a révélés ne sont pas des choses que nous connaissions immédiatement, ou que nous voyions de nos yeux. Une autre raison de ne pas faire porter la controverse sur la vision proprement dite, c'est que les plus célèbres défenseurs de la simultanéité de la foi avec la science concèdent de leur plein gré qu'il ne peut y avoir simultanéité de la foi, soit humaine, soit divine, avec la vraie vision. Ainsi Lugo, invoquant l'expérience. *Disput.*, *De fide*, disp. II, n. 67, Paris, 1891, t. I, p. 201. Et il cite, pour une semblable concession, Suarez, Vasquez, Coninck et autres. On peut donc regarder comme incontesté qu'il y a une sorte d'impossibilité à croire ce que l'on voit de ses yeux, ou en général avec une évidence immédiate et parfaite; à admettre *à cause d'un témoignage* que le soleil brille, quand on le voit. Nous éprouvons alors une impossibilité au moins morale d'appuyer notre conviction sur ce témoignage surajouté à l'expérience personnelle; et quand même à force de volonté notre intelligence pourrait viser les deux motifs à la fois, expérience et témoignage (comme le veut Arriaga), l'amalgame est au moins contre l'inclination de la nature, et cette inclination bien constatée suffit à établir une sorte d'incompatibilité entre les deux espèces de connaissance. « Qui donc, voyant quelque chose de ses yeux, dit Antoine Pérez, a jamais cru sur la parole d'autrui qu'il le voit? ou bien sur la parole d'autrui que le tout est plus grand que la partie? On rirait de celui qui en telle matière exigerait qu'on s'appuyât sur son témoignage. » *In IIam et IIIam partem D. Thomæ tractatus sex, De virt. theol.*, disp. III, c. VIII, n. 6, Lyon, 1669, p. 245. Il note ensuite que ce phénomène n'a pas été toujours bien expliqué; et voici l'explication qu'il en donne : « Quand un mode de connaissance est essentiellement destiné à n'être que le supplément d'un autre qui manque (une sorte de pis-aller), ils ne peuvent sans contradiction coexister dans le même intellect. » Il donne l'exemple des lunettes qui remédient à un défaut de l'œil : elles gêneront de bons yeux et les empêcheront de voir. *Loc. cit.*, n. 7. « Le témoignage est un gage, une garantie pour rassurer contre le péril d'erreur (faute de vision) : il serait ridicule de vous garantir ce que vous voyez de vos yeux, de vous assurer par un gage que 2 et 3 feront toujours 5. » *Loc. cit.*, n. 9. Par là on prouverait aussi que la vertu infuse de foi, modeste suppléance de la vision céleste, doit disparaître quand celle-ci régnera sans fin. Un boiteux miraculeusement guéri ne continue pas de marcher avec ses béquilles, quelque service qu'elles lui aient rendu.

e) Si la foi, d'après une opinion, *supporte* la présence de la science sur le même objet, personne n'admet

qu'elle l'*exige*. Elle gagne plutôt en perfection à son absence; et le fidèle doit être dans la volonté de croire *indépendamment* de toute démonstration surajoutée. Les Pères demandent au fidèle à l'égard de Dieu la disposition des disciples de Pythagore à l'égard de leur maître : être prêt à croire sur parole, sans exiger de démonstration philosophique, sans explication du *pourquoi* et du *comment*. Voir col. 110, 112, 114, 115. Si le fidèle, par la résolution de préférence et le *super omnia*, sait rejeter les plus séduisantes apparences d'une science contraire, il sait à plus forte raison se passer du concours de la science et n'en pas faire dépendre sa foi. Voir col. 329-331. D'ailleurs, ces démonstrations scientifiques des vérités révélées qui en sont susceptibles varient avec chacune d'elles, et sont longues à acquérir : les exiger avant de croire serait donc retarder beaucoup et sans raison l'acte de foi salutaire et agréable à Dieu, déjà suffisamment raisonnable grâce à la preuve extrinsèque. Voir col. 110, 338.

f) La controverse qui nous reste à exposer peut se décomposer en trois. — *1re question*. La foi *habituelle*, l'*habitus fidei*, est-elle compatible dans le même sujet avec la science du même objet? — Cette question peut s'expédier tout de suite par une réponse affirmative, quoi qu'aient pu dire quelques outranciers. Les deux *habitus* ne peuvent se faire tort l'un à l'autre. « Ils peuvent, dit Grandin, coexister dans la même intelligence. On objecte : Les ténèbres excluent totalement la lumière. Cela est vrai, parce que les ténèbres sont une pure privation, et parce que la lumière ou les ténèbres occupent tout l'espace. Mais la foi n'est pas une pure privation de science, ni la science une privation de foi : elles sont toutes les deux quelque chose de positif; et la science n'occupe pas l'esprit tout entier, elle y laisse place à d'autres *habitus* » et de même la foi. *Opera*, Paris, 1710, t. III, p. 45. Que la vertu de foi bannisse de l'esprit toute science, c'est une absurdité démentie par l'expérience du savant qui se convertit à la foi; démentie aussi par les principes de saint Thomas, que le surnaturel, la grâce ne détruit pas la nature, mais la présuppose et la perfectionne. La science, de son côté, ne peut détruire la foi : nous savons que les vertus infuses ne peuvent être détruites par des causes naturelles autres que le péché, et la vertu de foi par le seul péché d'infidélité ou d'hérésie. Voir col. 313, 314. Si la vision céleste détruit l'*habitus fidei*, c'est qu'elle le remplace supérieurement et pour toute l'étendue de son objet, et ainsi le rend inutile : ce que ne fait aucune science ici-bas, pas même la science naturelle de Dieu, soit parce qu'étant naturelle elle est d'ordre inférieur, soit « parce qu'elle ne peut s'étendre à tout l'objet de la foi, comme le remarquent les Salmanticenses, ni atteindre l'objet principal (les mystères divins), mais tout au plus quelques objets matériels et secondaires de la foi, comme l'existence de Dieu, auteur et fin de la nature : il n'arrivera donc jamais que, par la seule science naturelle, quel que puisse être son développement et son étendue, l'*habitus fidei* soit exclu. » *Cursus theol.*, Paris, 1879, t. XI, *De fide*, disp. III, n. 12, p. 211. — *2e question*. La science *habituelle* d'un objet empêche-t-elle tout *acte* de foi sur le même objet? En d'autres termes, le souvenir précis que j'ai de la démonstration de cet objet, ou du moins de l'avoir démontré, ou la possibilité de reconstituer cette démonstration, m'empêche-t-elle de le croire? — Il faut rappeler ici que nous parlons seulement de la science, et non de la vision proprement dite : s'il s'agissait de celle-ci, il semble incontestable que même à l'état *habituel* elle empêche de s'appuyer sur le témoignage, suivant la remarque de Jean de Saint-Thomas : *Qui semel vidit Romam, non potest amplius credere Romam esse, licet actu non videat illam; quia memoria sufficienter convincit et quietat intellectum*. *Cursus theol.*, q. I, disp. II, a. 1, n. 19, Paris, 1886, t. VII, p. 31. On peut appliquer ici ce que nous avons dit de la vision *actuelle*. Voir col. 452. Mais si l'on restreint la question à la *science*, c'est une partie de la controverse que nous verrons tout à l'heure. — *3e question*. Les deux *actes*, de foi et de science, peuvent-ils se faire en même temps sur le même objet? — C'est ainsi que la controverse est le plus souvent présentée : mais alors il faut en limiter le terrain comme nous allons le faire.

g) Le débat étant ainsi posé sur la simultanéité des *actes*, on évitera utilement certaines questions secondaires, subtiles, appartenant à la psychologie, qui sont venues souvent embrouiller une controverse déjà bien assez touffue, comme celles-ci : Peut-il y avoir simultanéité absolue, et pour ainsi dire dans un seul instant mathématique, entre les deux actes? Peuvent-ils même s'identifier en un acte unique et simple, affirmant un seul objet pour les deux motifs réunis de la démonstration scientifique et du témoignage? Si cet acte pouvait exister, au moins dans l'ordre naturel de la science et de la foi humaine, devrait-il être classé dans la science ou dans la foi? Peut-on admettre un tel acte lorsqu'il s'agit de foi divine? D'ailleurs, sur ces questions moins importantes, on voit des défenseurs de la simultanéité faire des concessions, surtout ne pas admettre cet acte unique pour la foi divine; et même en admettant deux actes distincts, on en voit soutenir une simultanéité non pas mathématique, mais seulement *morale*, qui consiste dans la succession rapide de l'acte de science et de l'acte de foi sur le même objet. Voir Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., 1910, t. VIII, n. 403, p. 185, 186.

Comme résultat de toutes ces remarques, voici le point capital de la discussion, le seul qui ait pour la foi divine une certaine importance et une application pratique : Un philosophe qui vient de se démontrer une vérité de théodicée, par ailleurs révélée, ou qui en a du moins la science habituelle, peut-il faire un acte de foi divine sur cette vérité?

2. *Les deux opinions en présence : leurs défenseurs*. — L'opinion *négative* (qui nie la simultanéité) paraît être celle de saint Thomas; toutefois nous examinerons à part ce que pense le docteur angélique. Elle est suivie par deux grandes écoles : l'école thomiste en général; la plupart des scotistes avec Scot. Bien d'autres théologiens s'y rallient; même parmi ceux de la Compagnie de Jésus, on peut citer Pérez, *loc. cit.*; Esparza, *loc. cit.*, et de nos jours le cardinal Billot, *loc. cit.*

L'opinion *affirmative* a néanmoins pour elle : *a*) de grands docteurs du moyen âge, et même de la meilleure époque. On peut citer : Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, a. 9, *Opera*, Paris, 1894, t. XXVIII, p. 168; Alexandre de Halès : *In philosopho veniente ad fidem, idem est scitum et creditum*, etc., *Summa theologica*, part. III, q. LXVIII, m. VII, a. 3, Venise, 1575, fol. 289; S. Bonaventure : *Quando aliquis est simul sciens et credens, habitus fidei tenet in eo principatum*, etc., *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, a. 2, q. III, ad 1um, *Opera*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 523; le B. Pierre de Tarentaise, O. P. (Innocent V) : *Scientia viæ de divinis* (la théodicée) *propter admixtam obscuritatem ex improportionalitate intellectus nostri ad objectum, et frequentem obnubilationem phantasmatum, non excludit fidem*, etc. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. *unica*, a. 1. Thomas de Strasbourg représentera les augustins dont il était général. *In IV Sent.*, Venise, 1564, *In prolog. Magistri*, q. III, a. 2, fol. 12. L'opinion opposée reconnaît elle-même que bon nombre d'anciens et principaux docteurs sont contre elle; Serry concède Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, Durand, Gabriel « et beaucoup d'autres »,

dit-il, *Prælectiones*, Venise, 1742, t. III, p. 165; les Salmanticenses ajoutent les noms de Guillaume d'Auxerre, Henri de Gand, Jean Bacon. *Cursus theol.*, Paris, 1879, t. XI, disp. III, n. 51, p. 215.

b) Après le concile de Trente, l'opinion affirmative est reprise par presque tous les théologiens de l'ordre des jésuites. Avec eux, bien d'autres, par exemple, les docteurs de Louvain, commentateurs de saint Thomas, comme Malder, *De virtutibus theologicis*, Anvers, 1616, q. I, a. 5, dub. I, p. 13; Wiggers, *De virtutibus theol.*, 4e édit., Louvain, 1689, q. I, a. 5, n. 102, p. 18; les docteurs de Sorbonne, comme Grandin, *loc. cit.*; Gamache, *Summa theol.*, Paris, 1627, *De virtut. theol.*, c. I, p. 465, p. 7. Même parmi les théologiens d'ailleurs thomistes, on peut citer Estius : *Contingit et ea quæ apparent, si testimonium habent divinum, a nobis credi*, etc., *In D. Pauli Epistolas*, Paris, 1892, t. III, *In Heb.*, XI, 1, p. 266; et une partie de l'école bénédictine, voir Wenzl, *Controversiæ selectæ ex universa theologia*, Ratisbonne, 1724, t. III, p. 344, 345, où il cite entre autres grands noms de bénédictins le célèbre thomiste Reding, prince-abbé d'Einsiedeln, et le cardinal d'Aguirre, *Theologia S. Anselmi*, Rome, 1688, t. I, p. 159 sq.

Parmi les scotistes, on trouve pour l'opinion affirmative non seulement jadis la branche nominaliste, représentée par Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, Brescia, 1574, p. 237, 238; mais plusieurs depuis le concile de Trente, comme Herinckx dans la *Somme* à l'usage de son ordre : *Admitto simpliciter posse talem philosophum simul scire et credere existentiam Dei, sed scientia a posteriori et ex creaturis desumpta... Nam hæc scientia non generat perfectam evidentiam de objecto, cujus propria natura per proprias species non cognoscitur. Summa*, part. III, disp. III, n. 38, Anvers, 1663, p. 41. Et il explique Scot comme excluant seulement une espèce d'évidence plus parfaite. De même Sporer, *Theologia moralis*, Côme, 1742, t. I, tr. II, c. I, sect. I, n. 6, p. 99.

Nous donnerons les preuves principales, soit théologiques, soit rationnelles, de chaque opinion, avec les réponses qu'y fait la partie adverse.

3. L'*opinion négative, ses preuves théologiques*. — Nous résumons les preuves généralement données, telles que nous les trouvons chez le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, 2e édit., thes. XI, p. 243-245. — *a*) *Fides... est argumentum non apparentium*. Heb., XI, 1. L'obscurité exigée ici est celle de l'objet matériel, qu'il a antérieurement à la foi: or une telle obscurité ne peut lui provenir que de ce qu'il n'est pas objet de vision ou de science. — *b*) La cessation de la foi au ciel prouve une incompatibilité entre la foi et la vision. — *c*) Les Pères : *Aliud vidit, aliud credidit. Fides est credere quod non vides*. Voir les références plus haut, col. 451. Or la science se ramène à la vision : elle ne peut donc atteindre le même objet que la foi.

Réponse. — Omettant une réponse moins bonne donnée par plusieurs adversaires, disons avec d'autres : *a*) Il est vrai que *non apparentium* indique un objet *matériel*, et dont l'obscurité soit *antérieure* à la foi. Mais il ne s'agit que de l'objet matériel *principal*, les mystères. C'est ainsi que saint Grégoire limite le texte, en traduisant : *quæ apparere non possunt*; ce mot n'est vrai que des mystères, qui *ne peuvent* ni se voir ni se démontrer. C'est aussi l'interprétation de saint Thomas. Voir les textes, col. 380. A première vue, *fides* pourrait paraître signifier *tout acte* de foi; mais, comme le remarque l'archevêque Mac Evilly dans son commentaire, saint Paul a déjà exclu ce sens en disant : *fides est sperandarum substantia rerum*; ce qui ne serait pas vrai de *tout acte* de foi, puisque beaucoup d'actes de foi ne s'occupent pas des choses que nous espérons, et ne servent pas de soutien à l'espérance. *Exposition of the Epistles of St. Paul*, Dublin, 1891, t. II, p. 239. Il ne s'agit donc pas de tout acte de foi même fait sur un objet *secondaire*, mais de la foi en général, de la *vertu* de foi, laquelle peut se définir par son objet principal, les mystères divins, *non apparentia*, et tout spécialement par la béatitude surnaturelle, *res sperandæ* : car l'objet d'attribution caractérise une vertu, une science, et la spécifie. Voir col. 379-382. La question de l'objet secondaire, qui est notre controverse actuelle, n'est donc pas touchée par ce texte, et demeure intacte, suivant la réflexion de saint Bonaventure : *Quod enim dicitur fides esse de non apparentibus et non visis..., ex hoc non excluditur quin, quasi per accidens et per concomitantiam, possit dici quod fides sit de aliquibus quæ apparent. In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, a. 2, q. I, ad 2um, dans *Opera*, Quaracchi, t. III, p. 519. C'est également la pensée du célèbre commentateur Estius, *loc. cit.* — *b*) La cessation de la foi au ciel ne prouve pas autre chose qu'une incompatibilité entre la foi et la vision intuitive de Dieu, par laquelle l'objet *principal* de la foi est rendu visible. Saint Thomas est formel : *Illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id de quo* principaliter *est fides*. Principale *autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit, et fidei succedit. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 1. — *c*) Les Pères, dans les textes objectés, visent toujours l'objet principal, comme ne pouvant être vu ici-bas. *Aliud vidit, aliud credidit* : il s'agit d'expliquer comment l'apôtre Thomas, tout en voyant l'humanité du Christ, n'a pas vu l'objet principal, qui doit rester invisible ici-bas, c'est-à-dire la divinité, et le mystère de l'incarnation. L'expression familière à saint Augustin, *credere quod non vides*, se restreint dans sa pensée à l'objet principal de la foi, comme nous le voyons par cette phrase : *Est autem fides credere quod nondum vides : cujus fidei merces est videre quod credis. Serm.*, XLIII, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 254. La récompense de la foi sera de voir dans ses profondeurs ce Dieu que maintenant nous croyons dans le mystère : il s'agit donc précisément de l'objet principal, et rien ne nous force d'étendre la formule de saint Augustin à l'objet secondaire.

Preuves rationnelles. — *a*) « Quand l'intelligence, dit le cardinal Billot, a été amenée à son terme propre, la vision d'un objet intelligible où elle trouve son parfait repos, elle ne peut avoir sur le même objet un acte comme celui de la foi, où elle ne peut trouver son repos : de même que dans le mouvement matériel il serait contradictoire, étant parvenu au terme, d'être encore en dehors de lui et en mouvement vers lui. Et le sens commun semble admettre que nous ne pouvons adhérer aux premiers principes à cause d'un témoignage extrinsèque. Or ce que nous venons de dire des premiers principes doit s'appliquer aussi aux conclusions scientifiques qui s'y ramènent avec une entière évidence. » *Loc. cit.* — *b*) D'autres mettent en avant l'obscurité de la foi, ou la liberté de la foi.

Réponse. — *a*) Oui, il y a une sorte d'impossibilité à s'appuyer sur un témoignage, quand on a la vision, qui donne à l'esprit son parfait repos. Voir col. 449 sq. Mais ce que l'on nie, c'est que cette observation, très juste pour la *vision*, puisse s'appliquer à la *science*, ou du moins à *tout* assentiment de *toute* science. Ainsi, la conclusion scientifique d'un long ou d'un subtil raisonnement ne donne pas toujours à l'esprit un parfait repos, et peut très bien se fortifier d'un témoignage, de celui des savants, par exemple. Et dans le cas même où la science *actuelle* suffirait à rendre le témoignage hors de saison, la même science à l'état *habituel* souvent n'y suffirait pas, comme le remarque, entre autres bonnes réflexions, le docteur de Sorbonne Louis Habert, *Theologia dogmatica et moralis ad usum*

seminariorum, Venise, 1789, t. III, *De fide*, c. I, § 2, p. 428. Quelle est d'ailleurs la science dont il est pratiquement question dans cette controverse? C'est la théodicée. Or les vérités de cette science, si solidement prouvées qu'elles soient, peuvent à l'occasion, *per accidens*, laisser place à un doute imprudent, et avoir besoin de l'*imperium voluntatis*, d'après l'expérience, et d'après le cardinal Billot lui-même. *Op. cit.*, p. 205 (1re édit., p. 202). Même dans le cas normal (*per se*) où les démonstrations de la théodicée s'imposent à l'esprit sans le concours de la volonté libre, l'intelligence, bien que forcée d'admettre ces énoncés en vertu de l'évidence d'un principe abstrait, et en allant de l'effet à la cause, ce qui appartient à la science, l'intelligence, dis-je, n'a pourtant pas son parfait repos, parce que ces effets n'ont qu'une trop lointaine ressemblance avec la cause infinie, parce que Dieu n'est connu qu'à travers des concepts analogues et extrêmement imparfaits. C'était déjà la remarque de Pierre de Tarentaise, contemporain de saint Thomas. Voir col. 451. De ce que la science naturelle de Dieu, à l'instar des autres sciences, peut *se ramener* tant bien que mal à la vision, il ne faut pas en conclure qu'elle lui *équivaut*, qu'aussi bien que la vision proprement dite, elle donne à l'intelligence pleine satisfaction et parfait repos. Ainsi il n'y a pas une clarté telle dans les démonstrations de théodicée, qu'elles empêchent toujours de s'adresser au témoignage pour en recevoir une nouvelle confirmation des mêmes vérités. Et de fait n'a-t-on pas coutume de recourir aussi à une preuve de l'existence de Dieu par le consentement du genre humain, par la croyance de tous les peuples, ou par les grands génies et les grands savants qui ont admis son existence, ce qui n'est pas autre chose qu'une preuve extrinsèque par témoignage? A plus forte raison, nous pourrons demander la connaissance des attributs divins au témoignage même de Dieu qui se connaît lui-même mieux que personne, pour en recevoir cette certitude spéciale et supérieure même à celle de la science, que peut donner la foi divine. Voir col. 390 sq. Saint Thomas a montré que la raison humaine a une faiblesse bien plus grande dans l'étude des choses divines, et il en conclut : *Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta qui mentiri non potest. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 4. Rappelons-nous encore cette autre belle remarque qu'il fait : *Si ille, a quo auditur, multum excedit visum videntis* (c'est le cas pour Dieu relativement à l'homme), *sic certior est auditus quam visus. Ibid.*, q. IV, a. 8, ad 2um. Voir col. 332. Cf. Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, t. I, § 41, p. 468.

b) *L'obscurité* requise par la vertu de foi n'est pas nécessairement la même dans *tous* ses actes. Les actes principaux, ceux qui affirment l'objet matériel principal (les mystères divins), réalisent davantage l'obscurité de la foi : ils excluent *toute* science concomitante, et la théodicée n'atteint pas leur objet. Les actes secondaires qui affirment les vérités sur Dieu accessibles à la raison humaine, réalisant moins l'obscurité de la foi, n'ont pas besoin d'exclure la présence de la science, du moins d'une science imparfaite et demi-obscure comme la théodicée. — *c*) Si l'on peut concilier la *liberté* de la foi avec l'*evidentia attestantis* ou évidence de l'objet formel, on peut la concilier aussi avec l'évidence de l'objet matériel : car la première amène *aussi irrésistiblement* que la seconde à admettre cet objet, et semble par là devoir détruire tout autant la liberté de la foi. Voir Schiffini, *De virtutibus infusis*, 1904, thes. XII, p. 126. Or la grande majorité des théologiens, la majorité même de l'école thomiste, admet avec la foi une concomitance de l'*evidentia attestantis*, et par divers systèmes explique comment la liberté de la foi peut alors se maintenir. Voir col. 401 sq. Parmi ces systèmes, il en est qui concilieraient tout aussi bien la liberté de la foi avec l'évidence intrinsèque de l'objet matériel; on n'a qu'à choisir.

4. *L'opinion affirmative, sa preuve scripturaire.* — « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu : car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent. » Heb., XI, 6. S'approcher de Dieu, c'est se disposer à la justification, à la réconciliation avec Dieu : le concile de Trente s'appuie sur ce texte pour affirmer que l'acte de foi est la première disposition à la justification. Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798. Cet acte de foi doit porter sur l'existence même de Dieu, d'après l'apôtre, *credere quia est*. Or, parmi ceux qui se disposent à la justification, il s'en trouve qui connaissent parfaitement les preuves de l'existence de Dieu, qui en ont la *science* : l'apôtre veut que ceux-là, comme tout le monde, en aient la *foi*. La coexistence de la science et de la foi sur le même énoncé n'est donc pas impossible.

Réponse. — Elle est d'une variété étonnante. — *a*) Cajétan dit que saint Paul, en proclamant comme nécessaire la foi proprement dite à l'existence de Dieu, vise seulement la grande multitude qui n'a pas la science de cette vérité, et non pas les rares philosophes qui en ont la science « ce qui vaut beaucoup mieux que la foi. » La foi n'est donc nécessaire qu'en règle générale, *in communi*, avec des exceptions. *Epistolæ Pauli... enarratæ*, Paris, 1542, Heb., XI, fol. 401. Mais un autre thomiste non moins célèbre, Melchior Cano, dit que Cajétan s'est tout à fait écarté du sens de l'apôtre; et après avoir blâmé cette idée, qu'il est beaucoup mieux de savoir que de croire, ce que l'on peut admettre de la foi humaine, mais non de la foi divine dont il s'agit ici, il attaque cette interprétation, que l'apôtre a parlé *in communi et ut plurimum* : elle rendrait vain tout son raisonnement en cet endroit. *De locis theologicis*, l. XII, c. III, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. I, col. 566, 567. Ajoutons que la masse des théologiens voit dans cet *oportet credere quia est*, dans ce *sine fide impossibile est placere Deo*, une absolue nécessité de moyen; or une telle nécessité n'admet ni exception ni excuse. Et les Pères, en expliquant ce texte ou les symboles de foi, n'ont jamais fait de différence entre savants et ignorants, ni dispensé les premiers de croire quelqu'un des dogmes énumérés. — *b*) Cano cherche donc une autre solution : « Pour pouvoir plaire à Dieu, dit-il, ce n'est pas assez de le connaître comme principe et auteur de la nature, mais il faut l'atteindre comme fin surnaturelle... Savoir ce qu'enseigne la raison naturelle ne suffit pas à cette surnaturelle approche de Dieu (qu'est la justification). » *Loc. cit.*, col. 568. La réponse est juste en partie : l'apôtre parle ici de Dieu comme fin surnaturelle, soit ! Mais cela est déjà dit dans le mot *remunerator* : on ne doit donc pas le mettre encore sous le mot *est*, qui signifie une autre vérité. *Deus est* ne dit pas autre chose que l'existence de Dieu; il signifie ce que Dieu est absolument et nécessairement en lui-même, et non pas ce qu'il *devient* librement par rapport à nous, comme dit le grec γίνεται (en latin *fit*, véritable leçon à la place de *sit*, d'après la conjecture d'Estius : *remunerator fit*). Que Dieu soit notre « fin surnaturelle », cela ne lui appartient pas nécessairement et absolument, c'est un décret libre et gratuit de Dieu à notre égard; cela entre donc non pas dans ἔστι, mais dans γίνεται. On voit bien pourquoi Cano a voulu transformer *Deus est* en *Deus est finis supernaturalis* : c'est afin d'avoir un dogme que la science naturelle ne puisse atteindre. Mais on ne voit pas que cette transformation soit justifiée. — *c*) Une exégèse analogue, et qui a le même

but, voit dans le *Deus est* non pas la fin surnaturelle, mais les moyens surnaturels pour y arriver; dans la première incise, Dieu serait présenté comme auteur de la grâce, dans la seconde, comme auteur de la gloire. Ainsi Billuart, *Summa*, etc., Paris, 1827, t. IX, *De fide*, diss. III, a. 1, p. 57; Gotti, *Theol. dogmatica*, Venise, 1750, t. II, q. I, dub. VIII, n. 13, p. 424, 425; Billot, *De virtutibus infusis*, thes. XI, § 3, p. 243. Mêmes remarques : « Dieu existe » ne veut pas dire : « Dieu est l'auteur de la grâce. » Ἔστι, par opposition à γίνεται, ne signifie que l'être nécessaire et éternel de Dieu, et non ses dispensations temporelles et contingentes pour nous faire arriver au salut; saint Thomas lui-même en fait l'observation. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 7. — *d*) Une autre solution qui tend aussi à transformer *Deus est* en un dogme que la science ne puisse atteindre, c'est de dire qu'il signifie : *Deus est unus et trinus*. C'est la solution donnée par saint Thomas dans son commentaire sur ce verset. *In Epist. ad Heb.*, lect. II, dans *Opera*, Paris, 1876, t. XXI, p. 692. Mais le saint docteur ne maintient pas cette exégèse dans ses autres ouvrages, sans doute parce qu'elle est trop arbitraire. Cet énoncé : « Dieu existe » n'exprime pas le mystère de la trinité. Et tous les théologiens, depuis des siècles, traitant des vérités qui sont de nécessité de moyen, établissent avant tout les deux vérités exigées par ce verset de l'Épître aux Hébreux, et en distinguent tout à fait les mystères de la trinité et de l'incarnation, dont le genre de nécessité est l'objet d'une controverse entre eux. — *e*) Ailleurs, saint Thomas indique une autre solution : « L'unité de Dieu, dit-il, telle qu'on la démontre (en théodicée), n'est pas appelée article de foi, mais vérité présupposée aux articles : car la connaissance de foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature. Mais l'unité de l'essence divine telle qu'elle est posée par les fidèles, c'est-à-dire *avec* la toute-puissance, et la providence de toutes choses, et autres attributs semblables qui ne peuvent être prouvés, constitue un article. » *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 9, ad 8um. Que, pour constituer le premier article du symbole, on doive prendre l'unité de Dieu avec sa toute-puissance, en joignant *unum Deum* à *omnipotentem*, soit : mais malgré ce groupement plus ou moins artificiel, il n'en restera pas moins vrai que je crois cette vérité distincte, l'existence d'un Dieu unique, en même temps que j'ai la science concomitante de cette même vérité, ce qui suffit à prouver la thèse de la simultanéité. Quant à l'autre assertion du saint docteur, que la raison ne peut pas prouver la toute-puissance de Dieu ni sa providence, on en voit bien le but : c'est de constituer un article que la science ne puisse atteindre. Mais l'assertion elle-même paraît bien extraordinaire. Il est donc permis de ne pas suivre saint Thomas dans ces réponses auxquelles l'a forcé de recourir la position qu'il avait prise; et un fait bien significatif, c'est que bien des thomistes vont chercher des solutions différentes de celles du maître, comme nous l'avons déjà vu. — *f*) Une de ces solutions, indiquée par les Salmanticenses comme efficace (*facillime diluit...*) bien qu'ils en préfèrent une autre, consiste à empêcher momentanément l'acte de science dans le philosophe qui va faire un acte de foi : « On ne peut pas prouver que notre philosophe (au moment où il va croire pour se disposer à la justification) doive posséder la science *actuelle* de (l'existence de Dieu) : il peut ne pas faire attention aux preuves de cette vérité, mais seulement à l'autorité de Dieu, et s'y appuyer pour croire. » *Cursus theologicus*, 1879, t. XI, disp. III, n. 51, p. 215. Mais d'abord cette solution laisse subsister avec l'acte de foi la science *habituelle*, dont il s'agit aussi dans cette controverse, et c'est pourquoi les Salmanticenses préfèrent une autre réponse. Ensuite, un philosophe peut-il toujours faire abstraction des preuves de l'existence de Dieu, qu'il peut avoir eues devant les yeux à l'instant même, puisque l'existence de Dieu naturellement prouvée est un préambule de la foi? Et l'autorité de Dieu elle-même est une vérité naturelle dont il peut avoir la démonstration présente. Et quand il pourrait, pour l'instant, appuyer ces vérités naturelles sur autre chose que sur leurs preuves qu'il vient de voir, celles-ci n'en auraient pas moins avec l'acte de foi une simultanéité *morale* qui nous suffit. Voir les notions préliminaires, col. 454. Enfin reviennent ici d'autres inconvénients que nous avons signalés à propos du 5e système sur la liberté de la foi. Voir col. 427 sq. — *g*) Une solution bien plus hardie, c'est de remplacer au contraire la foi par la science en détournant le mot *credere*, Heb., XI, 6, de son sens propre et traditionnel. C'est la première des réponses proposées par Serry : « Le mot *credere*, employé ici par l'apôtre, est équivoque; il peut signifier ici : *rem certo tenere*, affirmer une chose avec certitude, de quelque manière qu'on l'affirme, par la foi ou par la science. » *Prælectiones*, Venise, 1742, t. III, *De fide*, disp. I, prælect. VI, p. 167. Réponse dangereuse : elle donne l'exemple d'interpréter l'Écriture en s'écartant du sens propre, sans y être forcé autrement que par un système seulement probable. Et l'on peut d'autant moins supposer ici un sens impropre de *credere* que tout le contexte du chapitre traite *ex professo* de la foi proprement dite, de sa définition, de sa nécessité, de son influence sur les autres vertus et en particulier l'espérance, voir col. 85-88; que le concile du Vatican, en établissant la définition de la foi proprement dite et théologale, cite ce chapitre, sess. III, c. III, Denzinger, n. 1789; qu'enfin c'est précisément ce verset 6 qui sert de base à tous les théologiens et au concile de Trente, sess. VI, c. VIII, Denzinger, n. 801, pour établir l'absolue nécessité de l'acte de foi *proprement dite*. L'interprétation de Serry amènerait à nier cette nécessité pour les privilégiés de la science. Une fois cette exception admise et cette porte ouverte, on aura tout autant de raison d'admettre d'autres exceptions, par exemple, en faveur des infidèles de bonne foi qui n'ont ni révélation ni foi divine parce que la révélation ne leur a jamais été prêchée ni suffisamment proposée. Au nom de la doctrine thomiste qui proclame l'impossibilité de croire ce qui est philosophiquement démontré, et qui range l'existence de Dieu et la rémunération future, telles que la raison les démontre, non point parmi les objets à croire, mais parmi les simples préambules de la foi, le Dr Gutberlet, interprétant comme Serry le mot *credere*, Heb., XI, 6, a pensé que, chez ces infidèles, il pouvait signifier ce qu'on appelle *fides late dicta*; il leur suffirait donc de connaître l'existence de Dieu par le spectacle de l'univers créé (et la vie future par notre tendance naturelle au bonheur et à l'immortalité, ou toute autre preuve de ce genre) pour pouvoir arriver à la justification. Voir la continuation de la *Dogmatische Theologie* du Dr Heinrich, Mayence, 1897, t. VIII, § 453, p. 496. Pour mettre une différence entre sa doctrine et la proposition 23 condamnée par Innocent XI : *Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit*, Denzinger, n. 1173, Gutberlet exige que cette foi improprement dite, dans l'infidèle en question, procède d'une grâce surnaturelle qui l'aide; et il y ajoute le désir surnaturel de la révélation et de la foi proprement dite, *votum fidei*, *fides in voto*, qu'il appelle assez fâcheusement « foi implicite », ce mot ayant déjà dans la théologie catholique un sens déterminé et un peu différent. Voir col. 343 sq. Tout cela, d'après lui, serait compris sous le mot *credere* de l'apôtre. Mais pour ce qui est du *votum fidei*, c'est une simple volonté de croire, un *pius affectus*, et il

est impossible de le voir dans le *credere quia est*, parce que *credere* signifie un acte de l'intelligence et surtout quand il a pour complément une proposition, comme dans le cas présent. Voir col. 60. Il est vrai que la foi suppose un acte de volonté : mais si *credere* signifie la *fides late dicta*, ou cet acte préalable de volonté n'a pas lieu, ou en tout cas ce n'est pas le vœu de la foi *proprement dite*. Cette exégèse de Heb., xi, 6, est donc insoutenable. On voit par là comment certains thomistes, en voulant soutenir leur opinion très discutable, en sont venus à compromettre la thèse commune de la nécessité de la foi. Mais nous ne prétendons pas rendre l'école thomiste solidaire de ces errements de quelques-uns. Elle admet généralement et avec raison que, par le mot *remunerator*, l'apôtre entend une rémunération *surnaturelle*, qui dépasse par conséquent la portée de la *fides late dicta*. Elle prend généralement le mot *credere* au sens propre. Elle prouve l'absolue nécessité de la foi proprement dite par des textes bien clairs de saint Thomas. Voir la réfutation du Dr Gutberlet par le P. Raymond Martin, O. P., *De necessitate credendi et credendorum*, Louvain, 1906.

Après avoir parcouru toutes ces solutions et ces exégèses de Heb., xi, 6, il semble qu'il reste encore à trouver une réponse satisfaisante à la preuve scripturaire de l'opinion affirmative. Mais en passant, répondons à une *objection*. — L'existence de Dieu, dira-t-on peut-être, du vrai Dieu distinct de tous les êtres contingents et des fausses divinités, est un préambule nécessaire de la foi, une vérité qu'il faut, avant la foi divine, connaître par la raison (ou au moins par la foi humaine) sous peine de tomber dans le fidéisme. Voir col. 176, 181, 190. Cela étant, que sert à un philosophe, qui en a la science, de croire cette même vérité parce que Dieu l'a révélé ? D'abord, il est singulier que Dieu l'ait révélée; dans les témoignages humains, jamais un témoin ne nous dit : « Croyez-moi sur parole, j'existe. » Mais admettons que Dieu ait révélé son existence dans l'Écriture : *Ego sum*; il semble que ce soit tourner dans un cercle et n'avancer à rien, que de vouloir nous appuyer sur son témoignage pour admettre son existence, déjà connue de nous, et nécessairement connue pour pouvoir admettre son témoignage, car qui n'existe pas ne peut témoigner. *Réponse*. — Un témoin que nous *voyons* ne nous dit pas : « Croyez-moi, j'existe » — parce que la vision proprement dite rend la voie du témoignage inutile et moralement impossible. Voir col. 452. Mais nous ne voyons pas Dieu : il a donc pu nous révéler son existence. Il est vrai qu'avant la foi nous devons déjà la connaître par une autre voie que celle de son témoignage. Mais il n'est pas inutile d'ajouter ce nouveau moyen de la connaître, le témoignage divin : car grâce à ce témoignage nous pouvons désormais tenir l'existence de Dieu non pas seulement avec une certitude ordinaire et humaine, mais avec la certitude supérieure de la foi surnaturelle. Voir col. 390 sq. Il fallait d'ailleurs que la vertu infuse de foi, qui a certainement pour objet la trinité, pût atteindre secondairement l'existence d'un Dieu unique, telle que la raison peut la démontrer. Car cette existence d'un Dieu unique est contenue comme un élément nécessaire dans le mystère même de la trinité : *un seul Dieu* en trois personnes; tout chrétien qui croit surnaturellement ce mystère doit croire surnaturellement, au moins par concomitance, cette existence d'un Dieu unique, qui est par ailleurs un préambule de la foi, et dont il peut se faire qu'il possède la démonstration. Cette existence est contenue aussi dans tous les attributs divins considérés comme quelque chose de réellement existant, et non pas de purement idéal; en particulier, dans le « rémunérateur » surnaturel que saint Paul veut que nous croyions comme très réel; c'est pourquoi il l'a spécialement mentionnée : *quia est, et remunerator...*

Preuve nouvelle tirée du concile du Vatican. — « La sainte Église catholique apostolique romaine *croit* et confesse qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, créateur et seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, » etc. Sess. iii, c. i, au début, Denzinger, n. 1782. *Ecclesia*, c'est ici « l'Église enseignante » : car peu après on lit : « *La même* sainte Église *notre mère* (la même dont on parlait au début du c. ier) tient et *enseigne* que Dieu, » etc. *Ibid.*, c. ii, Denzinger, n. 1785. Or le pape et les évêques qui composent « l'Église enseignante » sont de ceux qui peuvent avoir, qui ont en général la démonstration des attributs divins énumérés dans ce texte, telle qu'elle se fait dans la théodicée, dans ce que le concile appelle plus loin *scientia naturalis de Deo*. Can. 2, *De fide*, n. 1811. Et toutefois, d'après ce texte, l'Église enseignante croit ces attributs ainsi que l'existence de Dieu, *credit*; elle les croit explicitement, distinctement; et nous ne pouvons absolument pas supposer un sens impropre à ce mot *credit* dans cette attestation solennelle de la foi de l'Église enseignante sur ces divers points. Il y a donc au moins quelques hommes dans l'Église (il suffirait d'un seul) ayant simultanément la foi et la science d'un même énoncé; cette simultanéité est donc possible. Cet argument a été bien développé et défendu par le Dr Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, 1891, n. 477 sq., p. 322-327.

Réponse. — « Les Pères du concile, dit au Dr Didiot le P. de Groot, O. P., ne se sont pas proposé de trancher cette controverse sur la coexistence de la foi et de la science. » *Summa apologetica de Ecclesia catholica*, 2e édit., Ratisbonne, 1892, q. xx, a. 2, p. 743. Assurément, puisque trancher une controverse dogmatique, c'est *définir*. Mais sans rien définir, le concile peut fournir un argument solide, et à cet argument le P. de Groot ne répond point. Vacant a une réponse qu'il convient de noter : « Ce chapitre, dit-il, expose des vérités révélées qui pourraient être formulées par la raison... Mais il n'expose pas ces vérités comme des enseignements de la raison, il les définit au contraire comme des vérités révélées. Or, en les présentant comme des vérités révélées, il leur attribue un rapport avec l'ordre surnaturel. Il est donc bien loin de donner ces vérités sous l'aspect purement naturel qu'elles revêtent lorsqu'on ne les connaît qu'à l'aide des créatures... Les enseignements de ce chapitre ne détruisent donc point la théorie thomiste. » *Études théol... sur le concile du Vatican*, Paris, 1895, t. i, p. 171, 172. Vacant semble croire qu'il suffit de présenter comme *révélée* (et, par suite, extrinsèquement surnaturelle) une vérité démontrée d'ailleurs par la science, pour que l'école thomiste soit satisfaite, et permette de faire sur cette vérité un acte de foi. Mais non : elle ne saurait le permettre sans renoncer à sa théorie même, à savoir que la démonstration scientifique d'une vérité révélée est pour celui qui possède cette démonstration un obstacle infranchissable à la foi divine. Ce n'est donc pas l'école thomiste, c'est au contraire l'école opposée qui dit ici avec Vacant : Pourvu qu'une vérité soit présentée comme révélée, on peut toujours la croire de foi divine. Ainsi en voulant concilier l'opinion thomiste avec le concile, sans s'en apercevoir, il la jette tout simplement par-dessus bord. Ailleurs Vacant, sans résoudre davantage la difficulté posée par l'argument de Didiot, qu'il nomme, défend d'une manière satisfaisante l'opinion thomiste contre d'autres arguments tirés du concile par Mazzella. Voir *op. cit.*, t. ii, p. 201, 202; et dans le même sens, Billot, *De virtutibus infusis*, 1905, thes. xi, p. 215-217. Ces arguments de Mazzella ne sortent donc pas indemnes de la critique qui en a été faite : mais quant à celui de Didiot, il ne lui a pas

été répondu, que je sache. Dans ce IIe vol., Vacant va jusqu'à ajouter : « Le sentiment des thomistes me semble néanmoins avoir reçu quelque atteinte, du silence gardé par notre concile sur l'obscurité que les théologiens de cette école exigent pour l'objet de la foi. Jusqu'ici, le silence de l'Église à cet égard se pouvait expliquer, par cette raison que nulle part elle n'avait encore exposé l'ensemble de son enseignement au sujet de la foi. Mais il n'en est plus de même désormais, » etc. *Loc. cit.*, p. 202. Cet argument négatif peut, en effet, confirmer la preuve positive de l'opinion adverse. Si le concile avait partagé cette idée de l'école thomiste, qu'il y a là un point fondamental pour la théorie de la foi, il n'aurait eu garde d'en négliger la discussion ni l'affirmation, qui s'offrait tout naturellement en plusieurs endroits. Or il a gardé là-dessus le plus profond silence, et en fait d'*obscurité*, s'est contenté d'affirmer celle des mystères, et l'impossibilité d'en avoir la science en même temps que la foi.

Preuve rationnelle. — Elle ne considère plus seulement, comme la preuve scripturaire, le dogme de l'existence de Dieu, et le cas du philosophe païen converti qui, voulant recevoir le baptême, doit d'abord croire ce dogme d'après l'apôtre. Elle considère aussi toutes les autres vérités révélées dont un philosophe chrétien peut avoir la démonstration scientifique, spécialement en théodicée et en morale, et prouve que cette science ne doit pas lui nuire en l'empêchant de croire de foi divine ces mêmes vérités. Sans doute, la science n'est pas nécessaire pour le salut, et comme toutes les bonnes choses, elle peut être une *occasion* d'abus, d'orgueil, etc., et à ce titre les Pères ont pu vanter la sécurité des fidèles peu instruits. Voir col. 114. Mais il est inadmissible que la science soit *de sa nature* un agent en antagonisme avec la foi divine et que le fidèle soit détourné de la science par sa religion même. Les Pères grecs, s'ils ont voulu que la foi, à cause de sa nécessité universelle et de la brièveté de la vie, prît les devant, ont cependant pressé ceux qui le peuvent d'y joindre la science, γνῶσις. Et cette « gnose » n'est pas seulement la théologie dérivée de la foi, mais aussi la philosophie avec ses démonstrations intrinsèques et sa propre méthode. Voir col. 186. Les Pères latins ne sont pas moins pressants. « Ce que tu *tiens* par la fermeté de la foi, dit saint Augustin, *vois-le* aussi à la lumière de la raison. Loin de nous la pensée que cette raison déplaise à Dieu, qui l'a donnée pour nous élever au-dessus de l'animal. Loin de nous l'idée de croire pour nous dispenser de raisonner : nous qui ne pourrions croire si nous n'avions des âmes raisonnables. » *Epist. ad Consentium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 453. « Une fois affermis dans la foi, dit saint Anselme, ce serait de la négligence, à mon avis, de ne pas chercher à comprendre ce que nous croyons. » *Cur Deus homo*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CLVIII, col. 362. « La foi et la raison, dit le concile du Vatican, se portent un mutuel secours... L'Église ne s'oppose point à la culture des sciences humaines. » Sess. III, c. IV, Denzinger, n. 1799. Or l'opinion adverse semble décourager le fidèle de la science, de celle du moins qui peut se rencontrer avec la foi sur un même objet, et tout particulièrement de la science naturelle de Dieu. Car enfin le fidèle qui acquerrait cette science, d'après cette opinion, serait mis par là même en état d'infériorité. Sur ces vérités dont il connaîtrait les démonstrations philosophiques il ne pourrait plus avoir la certitude de foi divine qui est une suprême certitude. Comme le vrai fidèle dans le domaine intellectuel tient naturellement avant tout à la foi et à la certitude de foi, ne peut-on pas dire que cette opinion constitue une prime à l'ignorance?

Réponse. — Les défenseurs de l'opinion négative ne sont nullement d'accord sur la réponse à faire, et se réfutent les uns les autres. — *a*) Pour Cajétan, nous l'avons vu, il est bien mieux de savoir que de croire, *longe melius* : le philosophe chrétien, en ne pouvant plus croire ces vérités, ne serait donc pas mis en état d'infériorité. Mais c'est aller à un autre extrême, et déconsidérer la foi. Aussi Melchior Cano regarde-t-il cette idée comme insoutenable. Voir col. 458. Bien que la science l'emporte en évidence sur la foi, l'acte de foi divine reste supérieur en dignité et en certitude. Voir col. 390 sq. — *b*) D'autres ont répondu : Le philosophe chrétien ne peut pas faire un acte de foi sur ces vérités, mais il le fait *in præparatione animi* : la disposition de sa volonté est telle que, si la démonstration lui manquait, il n'en tiendrait pas moins cette vérité par un acte de foi. Il ne perd donc rien. A cela revient la solution du cardinal Billot, que, si la science empêche de faire un acte de foi *explicite* sur ces vérités, elle n'empêche pas de les croire *implicitement* sous cette formule : Mon Dieu, je crois *tout* ce que vous avez révélé. *De virtutibus infusis*, 1905, thes. XI, p. 249, 250. Car la « foi implicite » à laquelle on a ici recours consiste précisément à croire *in præparatione animi* d'après saint Thomas. Voir col. 344. —Mais contre un telle solution, Bañez dit avec justesse : « Cette disposition de la volonté, *præparatio animi*, bien qu'elle suffise à suppléer le *mérite* de la foi à ces vérités, ne paraît pas suffire à suppléer la *certitude actuelle* qu'en a le fidèle peu instruit : il resterait donc toujours pour celui-ci une supériorité du côté de la certitude. » *In IIam IIæ*, Douai, 1615, q. I, a. 5, ad 2um, p. 33. — *c*) Bañez préfère donc une autre réponse, assez obscure dans sa brièveté, où il semble dire que la présence de la vertu infuse de foi dans le philosophe chrétien communique à l'assentiment de science du même individu la certitude surnaturelle et propre de la foi divine, « parce que la grâce perfectionne la nature autant qu'il est possible. » *Loc. cit.* — Mais Gonet rejette la solution de Bañez, parce qu'elle fait sortir l'*habitus fidei* de sa fonction propre et de son objet spécifique, en le faisant influer sur un acte de science concomitante qui a un objet formel tout autre. *Clypeus theologiæ thomisticæ*, 6e édit., Lyon, 1681, t. IV, *De fide*, disp. I, n. 162, 163, p. 226. — *d*) Jean de Saint-Thomas, avec d'autres, reprend d'une manière différente la solution de Bañez : il observe qu'une force ou vertu supérieure, sans sortir de son ordre, peut diriger une force inférieure et lui communiquer de sa perfection; ainsi la volonté libre dirige le mouvement du bras, et le rend volontaire; ainsi l'ange supérieur fait participer l'ange inférieur à un mode de connaître plus élevé, d'après saint Thomas. *Sum. theol.*, Ia, q. CVI, a. 1. Ainsi l'*habitus fidei*, non point directement, mais indirectement par des actes passés qui ont laissé dans la mémoire certains jugements sur le donné révélé et sur la valeur suprême du témoignage divin, peut communiquer quelque chose de sa certitude à l'assentiment de science. *Cursus theologicus*, Paris, 1886, t. VII, *De fide*, q. I, disp. II, a. 1, n. 22 sq., p. 32-35. Sans se confondre formellement avec la certitude de foi divine, cette certitude participée peut y être ramenée; elle est de même espèce *reductive, non formaliter*. *Loc. cit.*, n. 26. — Mais, dit Gonet, saint Thomas a remarqué expressément, *loc. cit.*, a. 4, que ces participations demeurent toujours bien inférieures à la vertu dont on participe. « Il reste donc toujours à expliquer comment le philosophe chrétien n'a pas une certitude moindre que le fidèle ignorant (chez qui la vertu de foi agit directement et formellement); et l'argument de la partie adverse garde sa force. » *Loc. cit.*, n. 164. Et les Salmanticenses ajoutent : « La solution imaginée par ces thomistes est insuffisante... Soit que cet assentiment de science ait pour motif secondaire le témoignage de Dieu, ce que nous regardons comme faux,

soit qu'il ne l'ait pas; soit qu'il participe une modalité surnaturelle, ou non; en toute hypothèse, c'est un assentiment intrinsèquement naturel, et, comme tel, il ne peut égaler la certitude de l'assentiment de foi, qui est intimement et spécifiquement surnaturel. » *Cursus theol.*, Paris, 1879, t. XI, *De fide*, disp. III, n. 54, p. 217. — *c*) Les Salmanticenses cherchent donc une autre réponse. « On nous objecte, disent-ils, qu'une conséquence de l'opinion thomiste, c'est que le philosophe chrétien ne pourra pas faire un acte de foi sur ces vérités, et qu'il sera sur ce point inférieur en certitude au fidèle ignorant. Eh bien ! oui, nous admettons cette conséquence. Elle n'a pas d'inconvénient... Tout bien considéré, le philosophe chrétien n'est point mis par là dans une condition inférieure, mais plutôt supérieure. Car l'objet matériel principal et propre de la foi ne consiste pas dans les vérités naturelles, mais dans les mystères surnaturels... Quand il ne peut pas faire un acte de foi sur une vérité naturelle, le philosophe chrétien subit un dommage, c'est vrai, mais sur un point tout extérieur qui n'appartient à la foi que par accident. Et ce dommage est *abondamment compensé* par trois avantages. *a*. En se retirant de ces objets naturels et en y cédant la place à l'évidence, sa foi se recueille et se ramasse dans son domaine propre, l'être surnaturel; émondée, pour ainsi dire, et débarrassée de ces branchages extérieurs, elle pousse avec plus de vigueur les fruits qui lui sont propres. *b*. Si le fidèle ordinaire étend sa foi à plus d'objets naturels que le philosophe, celui-ci étend la sienne à plus d'objets surnaturels, il connaît plus d'articles. *c*. Le philosophe a le même mérite, à cause de sa volonté de croire (ces vérités naturelles), s'il n'en avait pas l'évidence. » *Loc. cit.*, n. 55, p. 217, 218. — Mais ce troisième avantage, comme Bañez l'a remarqué, ne répond pas à la question, qui porte sur la certitude de l'intelligence, et non sur le mérite de la volonté. Le deuxième ne regarde pas non plus la certitude, mais l'étendue des connaissances religieuses; d'ailleurs, il fait souvent défaut, puisqu'on peut être philosophe sans être théologien, et sans avoir plus qu'un autre fidèle la connaissance des vérités cachées à la raison. Reste donc uniquement le premier avantage; mais il est fondé sur une idée fausse. Les vérités en question, existence et attributs de Dieu tels qu'on les prouve en théodicée, vérités morales, etc., ne sont pas des objets « extérieurs » à la foi, des broussailles qui l'étouffent : ce sont des vérités révélées, des dogmes proposés par l'Église, par exemple, au concile du Vatican, ou dans la condamnation solennelle de certaines propositions de morale; d'après les thomistes eux-mêmes, ce sont des objets de foi divine au moins pour les simples fidèles. Elles ne nuisent pas à l'objet principal, comme nuisent au fruit de l'arbre les rameaux superflus : au contraire, elles ne font qu'un seul tout avec les autres parties de la révélation, un tout harmonieux, où tout s'éclaire et se soutient mutuellement. D'ailleurs, il n'y a pas en Dieu une partie naturelle et une partie surnaturelle : si nous distinguons en lui l'auteur de la nature et l'auteur de la grâce, des vérités « naturelles » et des vérités « surnaturelles » sur Dieu, ce ne sont là que dénominations tirées de nos forces, de nos exigences et de notre manière de connaître, et des limites de tout cela; la toute-puissance de Dieu dans l'ordre de la nature n'est pas moins divine que dans l'ordre de la grâce, l'unité de sa nature n'est pas moins divine que la trinité des personnes. Quand il ne porte plus ces vérités accessibles à la raison mais révélées, l'arbre de notre foi n'est donc pas émondé, mais mutilé.

Avant d'achever cette recension des diverses réponses à la preuve rationnelle de l'opinion affirmative, il importe de partager les défenseurs de l'opinion négative en deux catégories fort différentes. *a*. Les uns, comme ceux que nous venons d'énumérer, mettent réellement le philosophe chrétien dans un état d'infériorité à l'égard des vérités en question. Ils ne lui accordent ni le pouvoir d'appuyer sa conviction sur le témoignage de Dieu, ni une certitude de même ordre que celle des fidèles ignorants, c'est-à-dire la certitude suprême et intrinsèquement surnaturelle de la foi. — *b*. Les autres évitent ces inconvénients, ou à peu près. Ils concèdent que la démonstration scientifique n'empêche pas de s'appuyer sur le témoignage de Dieu, ni d'avoir une certitude intrinsèquement surnaturelle de ces vérités démontrées, une certitude égale à la certitude de foi des fidèles qui n'ont pas la démonstration. Seulement, ils ne veulent pas appeler « foi » cet acte surnaturel fondé sur le témoignage de Dieu, parce que, disent-ils, il n'a pas cette obscurité qui est un élément essentiel de la foi. Les premiers s'opposent à l'opinion affirmative sur une question de *chose* et quant au côté *positif* de l'assentiment du philosophe chrétien; les seconds ne lui sont opposés que sur une question de *mot*, ou du moins sur un élément *négatif*. A la seconde catégorie appartiennent des noms illustres. Dès le commencement du XV[e] siècle, Capréolus, « prince des thomistes », écrivait : « Le fidèle qui a acquis la science de cette vérité, Dieu est un, la tient par un double moyen (de preuve), c'est-à-dire par l'autorité de Dieu et par un moyen démonstratif. Mais il ne suit pas de là que l'assentiment causé par ces deux moyens soit un acte de science et de foi en même temps (comme Durand le prétendait), mais seulement de science. Car on ne peut pas dire de tout assentiment causé par l'autorité (d'un témoignage) qu'il est un acte de croire, *assensus creditivus* : il y faut encore cette condition, que l'autorité en soit la cause totale, ou du moins, que l'autre moyen, qui concourt avec l'autorité, n'enlève pas la raison formelle de l'objet de foi (l'obscurité). Or, un moyen nécessaire (de science évidente) enlève cette condition, et par suite empêche que ce ne soit un acte de foi. » *Defensiones theologiæ S. Thomæ*, l. III *Sent.*, dist. XXV, a. 3, § 2, ad 3[um], Tours, 1904, t. V, p. 331. Tout le monde comprendra qu'on puisse réserver le nom d'acte de *foi*, ou le mot *croire*, dans le sens *le plus strict* du mot, à l'assentiment où l'autorité du témoignage figure comme cause totale. Voir Pesch, *Prælectiones*, 3[e] édit., 1910, t. VIII, n. 409, p. 188, 189. Capréolus est d'autant plus en droit de refuser le nom de « foi » à l'assentiment en question qu'il envisage le cas de simultanéité le plus complet, simultanéité mathématique, bien plus, le cas où les deux actes n'en font plus qu'un seul, ayant deux motifs ou « moyens » qui concourent ensemble; or les principaux défenseurs de la simultanéité n'osent admettre, pour des raisons psychologiques, une simultanéité aussi parfaite, ni soutenir qu'un tel acte unique, s'il était possible, dût être appelé « foi ». Voir col. 151. Du reste Capréolus ne refuse pas de faire directement intervenir, dans l'acte en question, la vertu infuse de foi aussi bien que le témoignage de Dieu : « Dans un tel assentiment, causé par le concours de la divine autorité et du moyen nécessaire, il y a deux éléments, la fermeté d'adhésion (certitude), et l'évidence de l'énoncé auquel on adhère. Pour le premier de ces éléments, la cause de l'assentiment de foi (sans doute la vertu infuse) agit directement. » *Loc. cit.*, ad 1[um], p. 333. C'est probablement aussi ce que voulait dire Bañez cité plus haut; voir ce qu'il ajoute, *op. cit.*, q. II, a. 10, 2[a] conclus., p. 201. Gonet, plus développé et plus clair que Bañez, cite Capréolus, et conclut : « Le philosophe chrétien ne peut avoir en même temps la *science* et la *foi* de cette proposition : Dieu existe, ou : Dieu est un. Il peut néanmoins en avoir en même temps la *certitude de science* et la *certitude de foi* : la première, en tant qu'il s'appuie surtout sur le moyen

démonstratif, la seconde, en tant qu'il adhère secondairement à cause de la divine révélation... Adhérer à une conclusion à cause d'un témoignage surnaturel ne conviendrait pas à un assentiment de science naturelle si celui-ci était considéré tout seul : mais cela peut lui convenir, si la science naturelle est jointe à l'*habitus fidei.* » *Loc. cit.*, n. 166, p. 227. L'autre solution donnée par Gonet ne se rapproche pas moins de l'opinion affirmative; il admet que l'*habitus fidei* peut atteindre *par accident* une vérité démontrée, du moins quand elle est jointe à l'objet principal et mystérieux; telle l'unité de Dieu dans la trinité des personnes. *Loc. cit.*, n. 165. Si l'*habitus fidei* peut l'atteindre alors, on ne voit pas pourquoi il ne pourrait l'atteindre séparément, toujours par accident et comme son objet secondaire. Un thomiste du XVIe siècle, Aragon, dit très nettement : « Dans le philosophe chrétien qui a la démonstration de cette proposition : Dieu existe, les deux *habitus*, de science et de foi, l'inclinent à l'assentiment, et son assentiment procède des deux, ayant de l'un la certitude et la clarté, de l'autre la parfaite certitude qui l'emporte sur celle de la science; comme une eau chauffée sur le feu, et en même temps exposée au soleil, reçoit sa lumière du soleil, seulement, et reçoit sa chaleur non seulement du soleil mais aussi et surtout du feu. » *In IIam IIæ*, Venise, 1625, *De fide*, q. I, a. 5, p. 22. Au XVIIIe siècle, la solution de Gonet est répétée par Serry. *Loc. cit.* Le cardinal Gotti n'est pas moins précis : « Ce philosophe, dit-il, donne son assentiment à cette vérité : *Deus est*, non seulement à cause de sa démonstration philosophique, mais encore à cause de l'autorité de Dieu qui l'a révélée. Du côté de la science, il l'emporte sur l'ignorant; du côté de l'autorité de Dieu, il l'égale; seulement, parce qu'il ne s'appuie pas uniquement sur cette autorité, on ne peut pas dire que ce soit la « foi ». Mais l'acte est surnaturel, il procède de la vertu de foi, comme par extension et secondairement. » *Theologia dogmat.*, Venise, 1750, t. II, *De fide*, q. I, dub. VIII, n. 17, p. 425. Au XIXe siècle, le cardinal Zigliara cite l'explication de Capréolus, admettant avec lui qu'une vérité que l'on sait « ne peut être crue *au sens propre.* » *Sum. philos.*, Lyon, 3e édit., 1880, t. I, *Ontologia*, l. III, c. III, a. 2, n. 8, p. 454, 455. Ces citations suffisent à faire apercevoir dans la série des siècles une lignée d'illustres thomistes qui réduisent le différend à un minimum. L'opinion affirmative aurait tort de les confondre avec ses véritables adversaires, avec ceux dont la théorie présente de sérieux inconvénients.

5. *La pensée de saint Thomas.* — *a*) Avant tout, le saint docteur tient à ce que l'objet *principal* de la foi ait cette obscurité qui exclut toute science simultanée; et parfois il ne semble se préoccuper que de cet objet-là, sur le terrain de l'obscurité. *Illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides*, etc. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 1. Remarquons ce *sola*, qui semble restreindre l'obscurité à l'objet principal, dans ce qu'elle a d'essentiel. — *b*) Pour l'objet *secondaire*, parfois il parle comme si l'on pouvait en avoir simultanément la foi et la démonstration philosophique. Exemple : *Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata. Quæst. disp.*, *De potentia*, q. III, a. 5. — *c*) Cependant il établit *ex professo* une théorie très générale, sans distinction d'objet principal ou secondaire : *Impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 5. Il semble arbitraire de dire avec le cardinal d'Aguirre, sous prétexte de conciliation avec q. V, a. 1, que saint Thomas parle ici, ou seulement de la science consommée qui est la vision béatifique ou seulement de la coexistence de la science et de la foi dans un *acte unique. Theologia S. Anselmi*, Rome, 1688, t. I, p. 168. Le contexte de l'article ne permet pas ces restrictions. Voir surtout ad 3um. — *d*) Comment saint Thomas a-t-il été ainsi amené à généraliser, à étendre à l'objet secondaire ce que tous doivent admettre de l'objet principal? Il semble avoir été surtout impressionné par une théorie philosophique de saint Augustin, résumée en cette formule très générale : *Creduntur absentia, videntur præsentia.* Il la cite, et en fait la base de son explication. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 9. Par *absentia*, saint Thomas entend ce qui, n'étant pas atteint par les *sens*, *dépasse* aussi l'*intelligence*, soit l'intelligence générale du genre humain (tels sont les mystères), soit au moins l'intelligence individuelle de ceux qui n'ont pas la démonstration de cet objet. Ce passage de saint Augustin dans une lettre à Pauline (ou *Liber de videndo Deo*) a été cité en partie, col. 113. On y voit que l'évêque d'Hippone n'y donne sa formule que comme exprimant « peut-être » la différence entre *voir* et *croire.* Il n'est pas plus affirmatif ailleurs. Y a-t-il des cas où l'on peut dire que l'on croit ce que l'on voit? Il répond : *Nescio utrum credere dicendus est quisque quod videt. In Joa.*, tr. LXXIX, *P. L.*, t. XXXV, col. 1837. Il semble d'ailleurs que c'est là plutôt pour lui une question de mot, d'usage, de propriété du terme *credere.* — *e*) C'est précisément aussi l'interrogation qui se pose au sujet de saint Thomas, et la plus importante ici. Veut-il (question de chose) que la démonstration scientifique d'une vérité révélée empêche celui qui a cette démonstration d'affirmer la même vérité à cause du témoignage de Dieu, et par un acte intrinsèquement surnaturel et d'une suprême certitude? Ou bien concède-t-il à cet individu la possibilité de s'appuyer aussi sur le divin témoignage par un acte surnaturel et souverainement certain, et le manque d'une obscurité plus grande n'est-il plus qu'une question de bonne définition et de bon emploi du mot *credere*? En un mot, saint Thomas est-il avec la première ou avec la seconde catégorie de ses interprètes thomistes? Dans le doute, et vu l'autorité extrinsèque des seconds interprètes, nous aurions déjà le droit d'interpréter sa pensée comme eux. Mais de plus, il nous autorise lui-même à ce choix. A propos de la foi divine, il dit que le même sujet peut atteindre le même objet par deux moyens de connaître différents, l'un plus parfait, l'autre plus imparfait : *Nihil prohibet quin* (*cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii*) *conveniant in uno objecto et in uno subjecto; potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXVII, a. 3. Ainsi le même homme pourra atteindre la même vérité et par la voie de la démonstration scientifique et par la voie du témoignage divin, bien qu'alors peut-être l'acte qu'il basera sur l'autorité divine ne puisse être appelé « foi » au sens le plus strict du mot. Mais, que cet acte ait d'ailleurs *toutes les qualités positives* d'où l'assentiment de foi tire sa suprême dignité, sa suprême certitude, sans que la science surajoutée lui en fasse rien perdre, mais au contraire — c'est la pensée de saint Thomas dans un remarquable passage. Il note d'abord que, toute espèce se composant d'un genre et d'une différence, il y a des espèces où la supériorité d'un individu sur un autre doit être appréciée du côté de l'élément différentiel; et cela arrive toutes les fois que la différence est positive, et ajoute au genre une *perfection*, comme la différence « raisonnable » dans l'homme « animal raisonnable ». L'homme qui l'emporte du côté de la raison est en fin de compte, *simpliciter*, plus digne que celui qui l'emporte du côté animal, par les sens, l'agilité, etc. Mais quand la différence est négative et consiste en une *imperfection*, et c'est le cas de la foi, que l'on définit *cognitio eorum*

quæ non videntur, ou *cognitio* (genre) *obscura* (différence), alors l'individu qui a le plus complètement la nature du genre (la connaissance) est en fin de compte supérieur. Et il ajoute : *Fidelis qui jam percipit aliquem intellectum credibilium* (des vérités révélées), *et quodammodo jam ea videt* (*quodammodo videre*, c'est la science, cf. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 5), *habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet* (en tenant compte de la différence), *magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quæ credit. Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XII, a. 12. De ce philosophe chrétien, saint Thomas ne dit pas, comme Cajétan : « *Il n'a pas la foi* de cette vérité, mais il en a la science, ce qui vaut bien mieux. » Il dit : « Ayant la science d'un objet de foi (*credibile*), il en a *une foi plus noble.* » Donc, on peut appeler « foi » avec le saint docteur l'assentiment que le philosophe chrétien appuie sur le témoignage divin ! Donc cette « foi » est « plus noble » que celle de l'ignorant; ce qui implique que les *qualités positives* de la foi ne font pas alors défaut : si elle était d'une certitude inférieure, si elle n'était pas surnaturelle, comment la science ajoutée suffirait-elle à la rendre « une *foi* plus noble » ? Ce qui manque seulement à cette foi, c'est l'*obscurité* entendue du défaut complet de science concomitante, et c'est pourquoi l'ignorant *magis proprie habet fidem*. Mais cette obscurité est une imperfection; c'est une négation, et la négation de quelque chose d'extrinsèque, de la science concomitante. Cette « foi » qui manque seulement de complète obscurité ne manque donc d'aucun élément *positif*. Saint Thomas est avec ses seconds interprètes. — *f)* Tout le monde doit reconnaître que le manque absolu de science concomitante contribue à l'obscurité de la foi, et qu'alors le mot « foi » est employé *magis proprie* : c'est pourquoi l'obscurité est plus grande dans les mystères, c'est pourquoi ils sont plus proprement et principalement « objets de foi ». La question ne subsiste que pour les objets secondaires de la foi : doivent-ils avoir *la même obscurité* que l'objet principal? La formule *Fides est de non apparentibus* n'est-elle pas suffisamment expliquée de la foi en général, de la foi-vertu, à raison de son objet principal, de son objet d'attribution qui la spécifie? Nous en avons donné des preuves : et c'est sur ce point seulement que nous nous séparons de saint Thomas. La différence n'est pas grande, après toutes les concessions qu'il fait lui-même dans le passage cité. Notre raison pour dire simplement que sur ces objets secondaires il peut y avoir foi et démonstration en même temps, qu'ils n'ont pas la même obscurité que les objets principaux, c'est d'éviter toute équivoque; car si l'on dit que le philosophe chrétien *ne peut faire un acte de foi* sur ces vérités, beaucoup entendront la chose non pas au sens modéré de saint Thomas, mais au sens rigide de plusieurs de ses interprètes, non sans danger d'erreur ou tout au moins d'une grande confusion qui embarrasse inutilement bien des endroits de la théologie. Notre raison, enfin, c'est que l'acte en question, quoiqu'il soit « moins proprement » appelé foi, comme saint Thomas le note, peut encore assez proprement être appelé « foi », et que le concile du Vatican favorise cette terminologie, comme nous l'avons montré.

XII. Controverse théologique sur l'analyse de la foi. — « Analyser la foi » dans le sens particulier de cette controverse, c'est ramener l'acte de foi, dans l'ordre intellectuel, à son dernier et principal fondement; c'est ce qu'on appelle *analysis fidei, ultima resolutio fidei*. Cette controverse, qui a l'avantage de faire pénétrer plus profondément dans la nature et l'explication de l'acte de foi, s'est développée après le concile de Trente, et surtout parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus. Plusieurs lui ont donné place dès le début de leurs traités *De fide*, parce qu'elle touche au motif spécifique de la foi. Nous avons préféré la renvoyer à la fin, soit parce que cette question extrêmement difficile suppose la connaissance de tout le reste pour être bien résolue, soit parce que notre méthode est de donner d'abord les doctrines communes et certaines et de remettre à plus tard ce qui est problématique et librement discuté entre théologiens. Ainsi le motif spécifique de la foi a-t-il été établi, sans mélange d'éléments douteux, par l'Écriture, les Pères et les conciles, et défendu contre les protestants libéraux, les semi-rationalistes et les modernistes. Voir col. 98-119. Ce motif est l'*auctoritas Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*; et l'explication du mot *revelantis* a nécessité de nouvelles preuves, de nouvelles défenses de la vérité catholique contre les mêmes adversaires, qui ont grandement abusé du mot « révélation » en tant que la révélation est prise comme correspondant à la foi. Voir col. 122-145. Il nous reste à examiner les rapports de ce motif spécifique avec les motifs de crédibilité qui l'appliquent, et la difficulté qui naît de ces rapports, avec les diverses solutions que divers théologiens lui ont données. Ce problème, appelé par Kleutgen « la croix des théologiens », semble avoir spécialement passionné les théologiens du XIXe et du XXe siècle; sa solution, d'ailleurs, n'est pas sans conséquence pour l'apologétique, dont on s'est beaucoup occupé dans ces derniers temps. Notons du reste que cette difficulté n'est pas propre à la foi catholique; elle atteindrait aussi bien, par exemple, ceux des protestants qui ont conservé quelques dogmes et un concept assez juste de la foi, quoiqu'ils ne semblent pas se l'être jamais posée. Nous exposerons : 1° le nœud du problème; 2° les divers systèmes imaginés pour le résoudre.

1° *Difficulté principale que l'on envisage dans l'analyse de la foi.* — Pourquoi croyez-vous le mystère de la trinité, par exemple? Parce que Dieu, témoin infaillible et d'une autorité suprême, l'a révélé (motif spécifique de la foi). Mais remontons plus haut : pourquoi admettez-vous ces deux points, que Dieu soit un témoin infaillible, et qu'il ait révélé? Le premier, à cause d'un raisonnement philosophique de théodicée; le second, à cause des faits de l'apologétique, qui prouvent la révélation chrétienne en général, et la révélation de ce mystère en particulier. Mais ces faits anciens, pourquoi les admettez-vous? Ils me sont prouvés par d'autres faits plus rapprochés de moi, comme ce ministre de l'Église qui me parle, ces documents que je lis soit sur les faits anciens de la révélation et des miracles, soit sur les signes actuels de la divine mission de l'Église, soit sur ses définitions, etc. Des principes immédiatement évidents, des faits bien constatés, voilà où l'on doit s'arrêter en dernière analyse pour que la foi soit raisonnable, et pour éviter le fidéisme. Voir col. 175 sq. C'est la loi essentielle de la raison humaine, et le surnaturel ne peut la détruire : toute évidence extrinsèque ou d'autorité doit être fondée en définitive sur quelque évidence intrinsèque, toute connaissance médiate doit enfin pouvoir se ramener à des connaissances immédiates, c'est-à-dire aux premiers principes et à des faits d'expérience directe.

Mais c'est précisément de cette loi essentielle de l'esprit que naît la difficulté. Ces raisonnements philosophiques et historiques, ces « motifs de crédibilité », de même que les principes et les faits sur lesquels ils s'appuient, n'ont qu'une certitude naturelle, inférieure à la certitude souveraine et surnaturelle de la foi. Voir col. 390 sq. Et pourtant l'on peut donner avec le concile du Vatican, à ces objets démontrés par la raison, le nom de « fondements de la foi » : *cum recta ratio fidei*

fundamenta demonstret, sess. III, c. IV, Denzinger, n. 1799; l'apologétique a toujours été regardée comme base du dogme. L'édifice peut-il être plus solide que ses fondations? C'est sous cette forme que la difficulté s'est présentée d'abord à Suarez, qui le premier s'est attaché à l'approfondir et à la résoudre : « Il est impossible, dit-il, qu'un assentiment d'ordre plus élevé soit fondé régulièrement, *per se*, sur un assentiment d'ordre inférieur, ou qu'une certitude plus grande soit fondée régulièrement sur une certitude moindre. Or l'assentiment de foi est de l'ordre le plus élevé, il est plus certain que l'assentiment naturel et évident : il ne peut donc y être fondé, du côté de son objet formel... Toute la perfection de l'effet vient de sa cause, toute la fermeté de l'édifice vient de son fondement; une connaissance fondée sur une autre ne peut donc être plus certaine que celle qui la fonde... La certitude de la foi est tout entière appuyée sur son objet formel, et par conséquent, sur la connaissance de cet objet formel, car ce motif ne meut à croire qu'autant qu'il est connu. » *De fide*, disp. III, sect. VI, n. 6, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 64. Ainsi, d'après Suarez, la certitude de l'acte de foi dépend tout entière de la certitude de cette connaissance de l'objet formel, *objectum formale quo*, motif spécifique de la foi; c'est à déterminer le genre et le degré de cette connaissance dans l'acte même de foi, qu'il ramène toute la question.

La difficulté peut prendre cette autre forme. Si l'on fait remonter l'analyse de la foi jusqu'aux motifs de crédibilité, c'est là qu'il faudra chercher le *dernier* motif, la dernière raison de la foi. Mais il semble que le dernier motif auquel on remonte, étant le point solide auquel toute la chaîne du raisonnement est suspendue, est par là même le motif *principal* et spécifique, et du coup nous tombons dans de terribles conséquences : 1. La foi perd son unité spécifique, car les motifs de crédibilité varient d'un fidèle à l'autre; il y aura autant d'espèces de foi que de différents motifs de crédibilité. — 2. L' « autorité de Dieu qui révèle » ne sera plus le motif dernier, sur lequel tout repose : ce qui est contre le sentiment commun des théologiens, et contre le concile du Vatican, qui n'assigne à la foi que ce motif. Voir col. 115 sq. — 3. Par suite, la foi n'aura plus pour motif spécifique un attribut divin : elle ne sera donc plus théologale. Voir col. 376, 377. La crainte de ces conséquences, que tous les catholiques savent être fausses, et qu'il faut éviter à tout prix, explique pourquoi les théologiens en général, dans les différents systèmes qu'ils ont imaginés pour résoudre cette difficulté, tout en admettant la nécessité des motifs de crédibilité *avant* la foi, ont constamment cherché à diminuer leur rôle *dans* l'acte de foi lui-même, et à rendre l'assentiment de foi indépendant de ces motifs, soit en mettant une discontinuité, un fossé entre eux et lui, soit au moins en s'arrangeant d'une manière ou d'une autre pour arrêter l'analyse à l'*auctoritas Dei revelantis* comme à son dernier terme, au delà duquel il n'y a plus rien. On peut donc dire que le grand problème de l'analyse de la foi porte sur la détermination de son motif spécifique ou objet formel, ou plutôt sur la justification logique et rationnelle de la thèse positive et traditionnelle qui fait consister ce motif dans l'*auctoritas Dei revelantis*. Nous allons exposer les divers systèmes en suivant, autant que possible, le développement chronologique de la controverse.

2° *Solutions diverses*. — *1er système* : Suarez. — Nous venons de voir comment il a saisi la difficulté. D'après lui, la certitude suprême de la foi dérive logiquement de son objet formel, la divine autorité et la divine révélation, ou plutôt de la connaissance que nous avons de ce double motif, le motif n'agissant qu'autant qu'il est connu. Or, on peut avoir cette connaissance de deux manières : par la raison ou par la foi. La première est la connaissance purement philosophique ou historique, obtenue par les motifs de crédibilité, celle que l'on utilise en apologétique : mais elle ne suffit pas à fonder la certitude suprême de la foi, et elle mènerait aux fâcheuses conséquences signalées tout à l'heure. Reste donc la seconde manière, qui atteint *par la foi* le motif même de la foi, qui le *croit* dans toute la force du terme : « Je crois la trinité, parce que Dieu, avec une souveraine véracité, l'a révélée; je crois cette véracité divine elle-même, parce que Dieu l'a révélée, et pareillement la révélation de la trinité, parce que Dieu a révélé qu'il la révélait. » Ainsi : *a*) la foi à la trinité s'appuie sur la foi à la véracité divine et à la révélation de la trinité : la foi est fondée sur la foi, et trouve enfin là une base aussi ferme qu'elle-même; *b*) d'ailleurs, il est possible, dans tout acte de foi, de « croire » la véracité divine et le fait de la révélation au sens propre et religieux du mot « croire », c'est-à-dire *propter auctoritatem Dei revelantis*. Pour pouvoir ainsi croire une chose, il suffit qu'elle ait été révélée. Or, Dieu n'a-t-il pas révélé sa véracité? Par exemple : *Est autem Deus verax*. Rom., III, 4. N'a-t-il pas révélé qu'il révélait, qu'il parlait? Par exemple, quand les prophètes disaient en son nom : *Hæc dicit Dominus*. Ne peut-on pas, du reste, soutenir que tout être capable de parole ou de témoignage, quand il atteste explicitement quelque chose pour être cru, par le fait même dit implicitement deux autres choses, à savoir qu'il est véridique et qu'il parle, c'est-à-dire qu'il a l'intention de faire connaître sa pensée? Ainsi la condition d' « être révélé » ne saurait manquer à l'objet formel, pour permettre de le croire *propter auctoritatem Dei revelantis*. Il est vrai que l'école thomiste demande encore une autre condition pour pouvoir « croire » une chose au sens propre : c'est qu'elle ne soit pas éclairée par une science simultanée. Voir col. 454. Cette condition manquera souvent, quand la véracité divine sera connue par une démonstration philosophique, présente à l'esprit au moment même où il va croire. Mais Suarez rejette cette exigence de l'école thomiste. *Loc. cit.*, disp. III, sect. VI, n. 9, p. 66. En conséquence, d'après lui, ces deux vérités qui composent l'objet formel sont atteintes successivement de deux manières : *avant* l'acte de foi, à la lumière de la raison : *dans* l'acte de foi, à la lumière même de la foi; en sorte que la foi de ces deux vérités précède et engendre la foi de tout autre dogme. Voir Suarez, *loc. cit.*, n. 5-9, p. 64-66, et sect. XII, n. 1, 4, 7-10, 12, p. 101-106. L'assentiment de foi affirme en même temps l'objet formel et l'objet matériel, celui-ci à cause de celui-là. « Bien que l'acte paraisse simple, il renferme un *discursus* virtuel. » *Loc. cit.*, n. 10, p. 104.

Cette solution a été suivie par beaucoup de théologiens, grâce à l'autorité du grand nom de Suarez. Elle n'a pourtant jamais été « commune », quoi qu'en dise un de ses défenseurs contemporains, Tepe. *Institutiones theologicæ*, Paris, 1896, t. III, n. 677, p. 375. L'école thomiste, à elle seule déjà, suffirait à empêcher cette prétendue unanimité. D'une part, en effet, comme l'a remarqué Kleutgen, beaucoup de thomistes, tout en utilisant parfois certaines parties du système de Suarez pour répondre à des objections, ne l'ont pourtant ni exposé ni défendu; plusieurs même ont à peine parlé de l'analyse de la foi, parce qu'ils ne l'ont pas trouvée chez saint Thomas, qui ne peut guère fournir à cette question que quelques principes généraux pour la diriger. Voir Wilmers, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 362. D'autre part, cette théorie des thomistes, qu'une même vérité ne peut simultanément être objet de science et de foi, devait logiquement les empêcher d'admettre le système de Suarez.

Que plusieurs d'entre eux aient admis *pour le fait de la révélation* qu'il doit, comme objet formel, être cru de foi divine, rien d'étonnant : le fait de la révélation, se prouvant par des témoignages, n'est pas pour eux objet de *science*, mais de *foi* humaine ou divine, ou les deux ensemble. Mais quant à l'autre élément de l'objet formel, l'autorité de Dieu, c'est-à-dire sa science et sa véracité, c'est pour eux comme pour tous les théologiens un objet de *science*, et ils ne peuvent admettre, sans abandonner leurs propres principes, que le philosophe chrétien, dans tout acte de foi, puisse les croire. Voir Pesch, *Prælectiones*, 3ᵉ édit., t. VIII, n. 345, p. 157 en note. Parmi les thomistes, les Salmanticenses attaquent explicitement le système de Suarez. *Cursus theologicus, De fide*, disp. 1, n. 181, Paris, 1879, t. XI, p. 83. Scot, que le P. Tepe cite en compagnie de saint Thomas comme précurseur de Suarez avec son école, a bien aperçu la difficulté principale de cette solution que Suarez devait un jour développer, c'est-à-dire le *processus in infinitum*, et n'a rien conclu, au témoignage d'un de ses plus célèbres disciples, le cardinal Brancatus de Laurea : *Scotus in III Sent., dist. XXIII, agnoscit maximam hanc difficultatem, omnemque movet lapidem ut ab ea se extricet. Comment. in IIIum Sent. Scoti*, Rome, 1673, t. III, part. I, disp. VIII, a. 6, n. 156, p. 411. *Hoc argumentum... Scotum ipsum torsit; et ideo insolutum reliquit. Loc. cit.*, n. 189, p. 421. Cf. a. 10, n. 319, p. 449. Mastrius finit par se rattacher à la doctrine opposée de Lugo, *quæ doctrina*, dit-il, *satis consonat Scoto. Disput. theologicæ in IIIum Sent., De fide*, disp. VI, n. 39-41, Venise, 1675, p. 316. Il est donc inexact d'enrégimenter l'école scotiste sous le drapeau de Suarez. Quant aux théologiens de la Compagnie de Jésus, peu après Suarez, nous voyons le cardinal de Lugo réclamer énergiquement contre lui et inaugurer un autre système, pour lequel il a trouvé des partisans ; sans parler d'autres systèmes que nous verrons défendus par d'autres auteurs, comme Thyrse Gonzalez. Tepe, à la suite de Viva, invoque Arriaga comme ayant qualifié le système de Suarez d' « opinion commune ». Citation peu exacte : ce qu'Arriaga présente comme « l'opinion commune » n'est nullement le système particulier de Suarez, mais une doctrine beaucoup plus générale et que nous avons donnée plus haut, voir col. 166, à savoir que « seule l'autorité de Dieu, qui a autrefois révélé, constitue le motif ou *objet formel* de notre foi, » à l'exclusion de la proposition faite par le curé, ou même par toute l'Église, « proposition qui n'est qu'une *condition* manifestant d'une certaine manière cette révélation. » *Disput. theologicæ, De fide*, disp. III, n. 17, Anvers, 1619, t. V, p. 51. Du reste, Arriaga lui-même, comme nous le verrons, ne suit pas le système de Suarez. De nos jours, presque tous les théologiens jésuites ont rejeté la solution de Suarez, et plusieurs d'entre eux l'ont attaquée d'une manière fort détaillée. Tels sont : Franzelin, *De traditione et Scriptura*, 2ᵉ édit., Rome, 1875. Append., c. IV, n. 2, p. 640 sq.; Mazzella, qui à partir de sa 3ᵉ édition, attaque Suarez qu'il avait suivi jusque-là, Naples, 6ᵉ édit., 1909, prop. 31ᵉ, p. 401 sq.; Mendive, malgré l'attachement spécial des jésuites espagnols pour Suarez, *Institutiones theologiæ...*, Valladolid, 1895, l. IV, p. 434 sq.; le P. Hurter, *Theol. generalis*, 9ᵉ édit., t. I, n. 162, p. 176; Stentrup, *De fide*, Inspruck, 1898, thes. XXV, p. 193 sq.; Lahousse, *De virtutibus theologicis*, Bruges, 1900, thes. XXI, p. 198-206; le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, 2ᵉ édit., Rome, 1905, thes. XVI, p. 289-291; le P. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3ᵉ édit., Fribourg, 1910, t. VIII, prop. 19ᵉ, p. 151-157. Le système de Suarez, sans modifications, ne semble avoir été défendu de nos jours que par Tepe, *loc. cit.*, et Wilmers, *loc. cit.*, p. 351-362.

Critique du système. — *a*) Suarez a eu le mérite de faire la première enquête approfondie sur cette question ardue; l'insuccès d'une première tentative n'est pas étonnant. Il y a d'ailleurs une part de vérité dans son système; il a mis en lumière que l'existence de Dieu, sa science et sa véracité sont des vérités révélées, qui peuvent être objet de foi; et de même, le fait de la révélation, par exemple, que tel homme ait été envoyé de Dieu pour parler en son nom, que tel livre ait Dieu pour auteur, que le donné révélé soit contenu dans l'Écriture et la tradition. Ce qui est objet formel de la foi peut donc être cru à son tour, être pris parfois comme objet matériel; et nous ne devons pas être moins attachés à ces dogmes qu'aux autres. Ce qui est excessif, c'est d'exiger qu'on croie de foi divine ces vérités dans *tout* acte de foi, et antérieurement à toute autre chose; qu'elles soient ainsi toujours objet matériel en quelque sorte, *quod creditur*, en même temps qu'objet formel, *quo creditur*. Même en concédant à Suarez que Dieu dans *toute* révélation révèle implicitement qu'il révèle et qu'il est véridique (point qui demeure plus discutable et plus discuté), il ne s'ensuit pas que Dieu nous oblige à *croire* dans *tout* acte de foi ces vérités *comme révélées* : il suffit de les *connaître* quand nous croyons autre chose, et de les croire quelquefois de foi divine, comme les autres vérités révélées. Il ne s'ensuit pas non plus que nous nous sentions poussés à les croire de foi divine dans tout acte de foi, ce qui est contre l'expérience. Il en est ici comme de la foi humaine : Suarez prétend que, toutes les fois qu'un homme parle et rend témoignage, il atteste en même temps son existence et son témoignage et sa véracité, soit; mais quand nous entendons parler quelqu'un et quand nous le croyons sur parole, nous ne pensons pas toujours qu'il nous atteste son existence, son témoignage et sa véracité, et par conséquent nous ne sommes pas poussés à croire ces choses-là sur sa parole; au moins souvent, sinon toujours, c'est uniquement par ailleurs que nous les connaissons et que nous les affirmons. — *b*) Suarez se sépare nettement des fidéistes, avec lesquels on a eu tort parfois de le confondre. Il est vrai que les fidéistes, eux aussi, fondent la foi sur la foi, mais dans un sens *exclusif* de toute préparation rationnelle et de tous motifs de crédibilité. Voir col. 176, 177. Suarez n'a pas ce sens exclusif. Voir col. 178. *Avant* l'acte de foi, il veut que nous affirmions l'autorité de Dieu et le fait de la révélation en vertu de motifs *autres* que le motif spécifique de la foi divine : démonstration philosophique, témoignages historiques, autorités humaines. C'est seulement *dans* l'acte de foi lui-même, au moment où l'*auctoritas Dei revelantis* va remplir sa fonction d'objet formel de la foi, que Suarez fait abstraction de ces autres motifs et de ces connaissances préalables, et par un effort de volonté n'admet plus l'autorité divine et le fait de la révélation que sur la parole de Dieu, c'est-à-dire par le motif de la foi divine, par une lumière objective différente de celle qui a immédiatement précédé. — *c*) Mais précisément ce changement de lumière pour les mêmes vérités, accompli sous l'influence de la volonté libre, est une complication à laquelle les fidèles ne songent pas et qu'ils auraient bien de la peine à exécuter, et que l'Église devrait absolument leur enseigner s'il était vrai que ce fût là, comme Suarez le suppose, une condition essentielle de l'acte de foi. Or l'Église ne la leur enseigne pas, elle n'est donc pas essentielle. Cette preuve décisive contre le système a déjà été développée à propos de la liberté de la foi, question connexe. Voir col. 127, 128. — *d*) On s'accorde à reprocher à ce système un vice de logique, qu'il n'est pas facile d'expliquer bien clairement. Nous l'indiquerons à notre manière, en renvoyant, du reste, aux auteurs cités qui l'ont exposé chacun à la

sienne. Nous croyons un dogme quelconque (objet matériel) en vertu de la connaissance que nous avons de l'*auctoritas Dei revelantis*, connaissance qui, d'après Suarez, doit, comme élément de l'objet formel, fonder la foi au dogme, et doit être, elle aussi, une connaissance de foi, pour que le fondement soit aussi solide que l'édifice. L'autorité de Dieu et le fait de la révélation devront donc, à leur tour, devenir en quelque sorte objet matériel de la foi, *quod creditur*, et nous devrons les admettre à cause de l'objet formel qui spécifie la foi : en d'autres termes, ces deux vérités, prises comme objet matériel, devront s'appuyer sur elles-mêmes, prises comme objet formel. Or, il y a là un *cercle vicieux* : ou si l'on pense éviter ce cercle en dédoublant ces vérités suivant qu'elles sont considérées tour à tour, sous deux rapports différents, comme objet matériel et comme objet formel, comme chose révélée et comme chose qui révèle, et en multipliant les révélations qui se réfléchissent les unes sur les autres, alors ont ombe fatalement dans un autre procédé également vicieux en logique, le *processus in infinitum*. Je crois tel dogme, parce que Dieu l'a révélé; et je crois qu'il l'a révélé, parce qu'il a révélé qu'il le révélait. La révélation, prise comme objet matériel M, s'appuiera sur la révélation prise comme objet formel F; celle-ci, pour être un solide fondement selon les exigences du système, devra devenir à son tour, objet matériel M' et s'appuyer sur la révélation figurant de nouveau comme objet formel F', laquelle aura les mêmes raisons de devenir à son tour objet matériel M'' et de s'appuyer sur F''..., et ainsi à l'infini, sans pouvoir jamais rencontrer la base définitive que l'on cherche, c'est-à-dire une connaissance qui, d'une part, soit vraiment « foi divine » et, de l'autre, se suffise à elle-même, en sorte qu'on puisse s'arrêter à la foi, et qu'on n'ait pas besoin d'aller chercher plus loin. Impossible, en effet, de réunir ces deux conditions : par l'essence même des choses, la connaissance de *foi*, où Suarez cherche ce solide fondement, n'est pas une connaissance immédiate, une intuition qui se suffise à elle-même. Voir col. 98 sq.

2e *système, modification du premier* : Arriaga, Mazzella, etc. — La modification principale que l'on a fait subir au système de Suarez a consisté dans une interprétation très large de sa formule *credere veracitatem Dei et factum revelationis*. On a entendu par là un assentiment surnaturel donné immédiatement à ces deux vérités dans leur fonction d'objet formel, mais un assentiment qui ne soit pas appuyé sur le motif spécifique de la foi. On a eu l'avantage d'éviter ainsi ces procédés de cercle vicieux ou de *processus in infinitum*, si souvent reprochés à Suarez. Mais on s'est écarté de sa pensée fondamentale, de baser la foi sur la foi, comme ayant seule la certitude suprême. Lui, il prend toujours le mot « croire » et le mot « foi » au sens propre, et dans l'exposé même de son système, il attaque ceux qui les prennent autrement. *De fide*, disp. III, sect. vi, n. 3, p. 63; n. 8 et 9, p. 65, 66. En fait de « lumière surnaturelle », il n'en veut pas d'autre ici que celle de la foi, qui atteindra ces vérités comme les autres objets de foi. Disp. II, sect. iv, n. 7, p. 24. Et il ne se donnerait pas tant de peine pour prouver que Dieu, toutes les fois qu'il révèle, révèle sa véracité et révèle sa révélation, s'il ne voulait pas les faire tenir par le motif spécifique de la foi proprement dite. Concluons que le 2e système, tout en empruntant à Suarez quelque élément, est foncièrement différent du sien, comme le reconnaissent la plupart de ses partisans, qui ne font pas profession d'interpréter le maître, mais de l'attaquer. Il ne suffit donc pas, comme on l'a cru longtemps, de rejeter le système de Lugo, pour avoir un système suarézien *quant au fond*. Quoi qu'en dise M. Bainvel, il y a *plus* de « deux théories théologiques de la foi catholique. » Et il y a bien de l'arbitraire dans ces cadres simplifiés où l'on veut enfermer toutes les théories : foi de simple autorité, se rattachant à Suarez; foi scientifique, se rattachant à Lugo. Du reste, M. Bainvel, dans sa nouvelle édition, explique davantage ce qu'il blâme dans Suarez. *La foi et l'acte de foi*, 1908, p. 53, 54, en note. Tâchons de reconstituer la généalogie de ce 2e système.

Arriaga, parce qu'il réfute Lugo, en partie, a été cité, nous l'avons vu, comme partisan de Suarez. Il emprunte bien à celui-ci les mots *credere veracitatem Dei*, mais il les entend au sens large et impropre. « La foi, dit-il, ne croit pas premièrement que Dieu est véridique parce qu'il le dit (motif spécifique de la foi). Autrement, il y aurait cercle vicieux : elle croirait sa véracité parce qu'il l'atteste, et elle croirait son attestation parce qu'elle le juge véridique. Elle croit donc cette véracité en comparant les termes « Dieu » et « véridique », *ex apprehensione terminorum* (sens très impropre du mot croire). Aussi, plusieurs disent que, de ce côté-là, l'assentiment de foi est évident. » *Disput. theologicæ, De fide*, disp. XIV, n. 5, Anvers, 1649, t. v, p. 198. Cette manière d'admettre, dans l'acte même de foi, la véracité de Dieu *ex apprehensione terminorum*, est, en réalité, empruntée à Lugo, comme nous le verrons. Un autre emprunt fait à Lugo est de supposer que l'*habitus fidei* n'est pas tellement lié au motif qui le spécifie, qu'il ne puisse atteindre la véracité divine immédiatement et sans passer par ce motif. « La vertu de foi, dit Arriaga, quand il s'agit de croire la véracité de Dieu, n'est pas actionnée (*non movetur*) par l'influence de la révélation, mais par sa nature intrinsèque, ou peut-être par l'évidence des termes. En effet, puisque cette véracité est l'objet formel de la foi elle-même, il doit y avoir dans la foi une puissance d'atteindre immédiatement cet objet pour lui-même. » *Op. cit.*, disp. XI, n. 21, p. 173. Comment Arriaga peut-il faire atteindre la véracité divine, vérité accessible à la raison naturelle, et prise par lui en dehors de la révélation, par un acte *surnaturel* de la vertu infuse? C'est qu'il admet et prouve très au long qu'un acte surnaturel peut atteindre le même objet, même formel, qu'un acte naturel. *Loc. cit.*, disp. XIV, p. 197 sq. En quoi il s'écarte encore de Suarez pour se rapprocher de Lugo. Il réfute encore Suarez. *Op. cit.*, disp. I, n. 55 sq., p. 16 sq. Mais comment résoudra-t-il la grande difficulté de l'analyse de la foi? Comment évitera-t-il de prendre pour dernière raison et motif suprême de la foi les preuves philosophiques et l'évidence intrinsèque de la véracité divine, et les motifs de crédibilité qui prouvent le fait de la révélation? Il pense, avec Hurtado, pouvoir retenir ces deux vérités tout en faisant cesser l'influence causale de leurs preuves, et pouvoir leur donner ainsi, au moment de l'acte de foi, un assentiment *immédiat*, grâce à la volonté : ce qui est le point fondamental du 2e système. Pour le prouver, il fait appel à l'expérience : « Bien que nous ne puissions pour la première fois donner notre assentiment à un objet inconnu, si nous n'y sommes conduits par des prémisses, par un raisonnement, nous pouvons toutefois ensuite penser à cet objet, bien que nous ayons oublié les prémisses elles-mêmes. » Par exemple, nous retenons souvent une vérité reçue par ouï-dire, sans nous rappeler les témoins qui l'ont attestée : « Je pense que Rome existe, et je ne sais plus qui me l'a dit, » etc. *Op. cit.*, disp. III, n. 58, p. 54. Que penser de cette théorie? Lugo, discutant contre Hurtado, a rejeté ces prétendues expériences, en notant qu'il nous reste dans ces cas-là un vague souvenir, qui sert d'intermédiaire et de preuve, en sorte que la connaissance ne devient pas immédiate; il répugne d'ailleurs à la nature de l'esprit humain d'admettre

immédiatement une proposition essentiellement médiate, d'admettre sans preuves une proposition neutre par rapport à nous. *Disputationes, De fide*, disp. I, n. 86-98, Paris, 1891, t. I, p. 54 sq. Nous avons nous-même parlé de ce *souvenir confus* des preuves, qui peut suffire à faire raisonnablement admettre un énoncé. Voir col. 178, 316, 317. Nous avons cité la théorie de Newman sur cette accumulation spontanée de petits faits maintenant oubliés, qui ont laissé dans l'esprit certaines conclusions. Voir col. 319, 320. William G. Ward, tout en admirant l'observation psychologique de Newman, a bien fait remarquer (comme Lugo) que ces conclusions laissées dans l'esprit dépendent toujours des prémisses anciennes qui les ont données, et dont on garde le souvenir confus, qu'elles en tirent tout ce qu'elles ont de force et de certitude, *Dublin review*, octobre 1869, p. 427 sq. Quoi qu'il en soit, nous saisissons dans Arriaga le passage du 1er système au 2e, grâce à une interprétation trop large du *credere* de Suarez, et à d'autres modifications; et nous voyons le principe fondamental du 2e système déjà nettement posé.

Viva, en cherchant à rester suarézien, a adopté plusieurs points de la théorie d'Arriaga, qu'il cite plusieurs fois et croit un disciple de Suarez. « Les motifs de crédibilité et l'autorité de l'Église, dit-il, nous amènent à une connaissance moralement certaine de l'existence de la révélation. Ensuite, oubliant ces motifs, ou les rejetant, nous pouvons affirmer immédiatement l'existence de la révélation à cause de sa vérité intrinsèque. » *Cursus theologicus*, 7e édit., Padoue, 1755, part. IV, disp. I, q. IV, n. 8, p. 42. Il dépend de la volonté libre, d'après lui, de nous faire adhérer à l'existence de la révélation de l'une ou l'autre manière : soit à cause de ses motifs, soit sans ses motifs (pourvu qu'ils aient précédé comme condition). *Loc. cit.*, n. 9, 11, p. 43, 44. On trouvera des citations plus abondantes de Viva, avec leur réfutation, dans Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., t. VIII, n. 347, p. 157, 158.

Au XIXe siècle, quand on reprit les études scolastiques, on commença par ne connaître sur l'analyse de la foi que les deux systèmes de Suarez et de Lugo; plusieurs se croyaient obligés de choisir ou l'un ou l'autre, et pensaient prouver l'un simplement en réfutant l'autre (par exemple, Franzelin, *loc. cit.*, p. 649). Kleutgen, après avoir défendu celui de Lugo dans la première édition de sa *Theologie der Vorzeit*, s'aperçut, grâce aux critiques de Schäzler et de Scheeben, que ce système n'était pas pleinement satisfaisant; il l'avoue dans son volume complémentaire, *Beilagen*, etc., fasc. 3e, Munster, 1875, part. II, *Zur Lehre vom Glauben*, p. 49. Mais il ne proposa point un troisième système différent de ceux de Suarez et de Lugo. Mazzella eut alors le mérite d'essayer un *tertium quid*. Revenu du système de Suarez, qu'il avait auparavant suivi sans enthousiasme, nous dit-il dès sa 3e édition, il parcourt à peu près le même chemin qu'Arriaga. Comme lui, il part de la formule suarézienne *credere veracitatem Dei*, en changeant le sens du mot *credere*. Comme lui, il note qu'on pourrait garder cette formule en ce sens, que la foi, c'est-à-dire la vertu infuse de foi, atteint l'objet formel en même temps que l'objet matériel, celui-ci médiatement et par le motif spécifique de la foi, ce qui est proprement « croire », celui-là immédiatement et non point par le motif de la foi, qui jetterait inévitablement dans le cercle vicieux, ou dans le *processus in infinitum*. *De virtutibus infusis*, 6e édit., Naples, 1909, prop. 31e, n. 816, 817, p. 417, 418. Les théories d'Arriaga lui arrivent, du reste, à travers Viva, qu'il cite. *Ibid.*, n. 806, p. 408, 409. Comme eux, il cherche à oublier les motifs de crédibilité, il « en fait abstraction » et, après avoir ainsi dépouillé en quelque sorte l'objet formel de ses preuves nécessaires, il recourt à un coup d'état de la volonté libre pour faire admettre immédiatement et sans preuves un objet formel qui est loin d'être immédiatement évident. *Loc. cit.*, n. 819, p. 419 sq. Le motif spécifique de la foi, au moment même où il fonctionne, il l'appelle *non visum, non apparens*, croyant suivre en cela saint Thomas, qui n'avait pourtant donné ces qualifications qu'à l'objet d'attribution, aux mystères. Voir ce que nous avons dit du système de Mazzella sur la liberté de la foi, très lié à la question présente, col. 422, 423. Cette obscurité qu'il veut mettre dans l'objet formel *quo*, dans le motif spécifique de la foi, est d'autant plus étrange que ce motif est destiné à éclairer du dehors le mystère qu'il fait admettre, et à faire passer l'esprit du connu à l'inconnu. Mais Viva, qui suivait Mazzella, avait cru répondre à cette difficulté en disant : « En quel sens le motif doit-il être plus connu que l'objet matériel? En ce sens qu'il doit être connu en premier lieu, et plus immédiatement; mais non pas en ce sens qu'il doit être plus clair, plus évident. Il est vrai, dans les connaissances naturelles, l'intelligence, pour éviter le danger de se tromper, va du plus connu au moins connu; mais cela n'a pas lieu dans les connaissances surnaturelles, où il n'y a aucun danger d'erreur (comme si l'homme avait conscience de la surnaturalité de son acte pour se préserver du danger d'erreur, et comme si le surnaturel changeait les lois essentielles de l'esprit humain !) » *Loc. cit.*, q. III, a. 2, n. 12, p. 36. Ainsi, sous l'influence directe de Viva, se forma le système. Présenté sous le patronage de saint Thomas, il fut bien accueilli par ceux que frappait l'insuffisance des systèmes de Suarez et de Lugo, dont Mazzella, d'ailleurs, donnait une bonne réfutation. Mais plusieurs finirent par abandonner le sien à son tour quand ils en eurent constaté les défauts, quand ils comprirent qu'en dehors de ces trois systèmes on pouvait encore trouver autre chose.

M. Bainvel en a fait brièvement la critique. « Le motif intrinsèque de la foi n'est donc (pour Mazzella) ni l'autorité en tant que vue, ni l'autorité en tant que crue. Qu'est-ce alors? » *La foi et l'acte de foi*, 2e édit., 1908, p. 54. Et plus loin il note que cette idée de chercher l'obscurité de la foi du côté du motif, de l'objet formel, n'est pas acceptable. *Op. cit.*, part. I, c. VI, p. 95. Voir ce que nous avons dit, col. 439. « C'est la volonté, dit encore M. Bainvel, qui fait passer l'esprit de la science à la foi. L'esprit perd-il pied dans ce passage, fait-il vraiment le saut dans la nuit?... L'acte de foi ne saurait se faire ainsi, étant un acte intellectuel, un acte de connaissance. La vérité ne cesse pas d'être présente à l'esprit, et présente dans une lumière d'évidence. Ce n'est pas l'évidence du vrai, mais c'est l'évidence de crédibilité. » Part. II, c. X, p. 184, 185. « Il ne faut donc pas regarder l'acte de foi comme un acte aveugle — autant vaudrait dire qu'on peut voir en fermant les yeux — la lumière ne manque pas un instant... Elle ne cesse de me montrer que j'ai raison d'affirmer. » *Loc. cit.*, p. 186, 187. Mais à côté de ces passages de M. Bainvel, nous en lisons d'autres du même auteur qui rendent un son différent et se rapprochent beaucoup de Mazzella : « Mon seul motif est l'autorité de celui qui parle : je m'y arrête sans songer plus loin, je fais abstraction de mon évidence préalable. » *Op. cit.*, part. I, c. III, p. 37. Si je « fais abstraction » de l'évidence de crédibilité, comment reste-t-elle « présente à l'esprit »? Et plus loin : « Les uns (Lugo, et en général les partisans de la foi scientifique) font entrer dans l'acte de foi la vue, au moins indirecte, de la vérité; les autres (Suarez, et en général la foi d'autorité que soutient M. Bainvel), tout en supposant cette vue comme condition préalable, *en font abstraction* dans l'acte

même. » *Loc. cit.*, c. IV, p. 53. Entre ces deux séries de textes, la pensée de M. Bainvel semble rester un peu flottante. Serait-ce parce qu'il a d'abord trop dépendu de Suarez et de Mazzella, dont il prétend encore garder « l'idée fondamentale, » part. I, c. IV, p. 55, en note, et qu'ensuite il y a joint le système du cardinal Billot dont nous parlerons tout à l'heure, sans assez remarquer combien ce dernier système s'éloignait de Suarez et de Mazzella? Quoi qu'il en soit, on désirerait plus de précision.

Nous en dirons autant de Lahousse, qui, après avoir réfuté successivement les systèmes de Suarez, de Lugo *et de Mazzella*, adhère enfin à une théorie qu'il décrit ainsi : « Après que l'*auctoritas Dei revelantis* a été présentée à l'esprit et prouvée par les motifs de crédibilité, l'intellect peut, sous l'empire de la volonté, se tourner maintenant vers la seule considération de la divine autorité et de l'objet matériel à croire, et affirmer la convenance de l'attribut et du sujet dans la proposition révélée, ayant pour motif unique la divinité de l'autorité de Dieu qui révèle. » *De virtutibus theologicis*, 1900, p. 182. Cette opinion, pour laquelle Lahousse allègue Kleutgen, Wieser, Denzinger, Smits, Frins, ne revient-elle pas en définitive à celle de Mazzella? En tout cas, on ne voit pas assez clairement le contraire. Mendive, lui, déclare suivre le système de Mazzella. *Loc. cit.*, n. 192, p. 432.

Critique du 2ᵉ système. — *a*) Il a le mérite d'éviter le vice de logique reproché à l'analyse de Suarez. — *b*) Mais il n'évite pas l'autre inconvénient du 1ᵉʳ système, d'exiger comme élément essentiel une certaine manière de connaître l'*auctoritas Dei revelantis*, qui ne se présente pas naturellement et nécessairement aux fidèles, et que l'Église devrait donc leur enseigner, ce qu'elle ne fait pas. — *c*) Bien que les partisans de ce système échappent au fidéisme, ainsi que Suarez, en exigeant des preuves *avant la foi*, cependant l'*abstraction* qu'ils font de ces preuves *dans l'acte même* fait trop ressembler l'acte de foi, ainsi isolé de sa préparation rationnelle, à un *motus animi cæcus* dont ne veut pas le concile du Vatican. Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1791. Il ne suffit pas, en effet, que les jugements de crédibilité aient été des actes raisonnables, grâce aux preuves auxquelles ils s'appuyaient : il faut que l'assentiment de foi, qui leur succède, soit raisonnable aussi; et il ne peut l'être que par sa liaison avec ces preuves. Si dans votre esprit vous coupez la liaison, si vous « faites abstraction » des preuves, elles sont alors pour votre acte de foi comme si elles n'avaient jamais existé; n'ayant aucune influence sur lui, elles ne peuvent le rendre raisonnable. — *d*) Le coup de volonté que, dans l'absence de cette lumière, on invoque comme un *deus ex machina* pour amener le dénouement, se ressent trop du faux système du *despotisme de la volonté*. Voir ce que nous en avons dit à propos de la liberté de la foi, col. 406 sq. — *e*) Enfin les comparaisons, par lesquelles on cherche à justifier le système, ne sont pas des raisons, comme déjà Franzelin, à propos d'une comparaison souvent reproduite du cardinal Gotti, le faisait remarquer dans son traité *De traditione*, 1875, p. 636, en note. « Ces jugements sur la véracité divine et sur le fait de la révélation, dit M. Bainvel, me conduisent à la porte du sanctuaire, ils me mettent sur le seuil, mais ils ne font rien pour m'y faire entrer, ils n'ont aucune influence logique sur l'acte de foi lui-même. » *Op. cit.*, part. I, c. IV, p. 52. Cf. c. V, p. 63. La comparaison même ne pourrait-elle pas se retourner contre le système? Quelqu'un vient la nuit à un sanctuaire, sa lanterne à la main : elle le conduit jusqu'au seuil, et il pourra, en effet, la laisser au dehors ou l'éteindre, si l'église est d'ailleurs éclairée. Mais s'il trouve l'édifice sans lumière, il fera bien de garder la sienne, et de s'en servir au sanctuaire même. Or les mystères de la foi n'ont rien en eux qui motive l'affirmation plutôt que la négation, et l'autorité de Dieu ainsi que le fait de la révélation, intermédiaires destinés à nous faire affirmer les mystères, ne sont pas des vérités évidentes de soi, et qui se passent de preuves. C'est donc le cas de ne pas éteindre la lumière de ces preuves, si petite soit-elle, et de pénétrer avec elle jusque dans le sanctuaire ténébreux. Et nous ne voyons pas bien comment s'applique ici la comparaison du P. de Mandato, disciple de Mazzella, nous objectant « qu'il serait ridicule, quand une salle est éclairée par un flambeau, de chercher un autre flambeau pour voir le premier, puisqu'on aurait autant de raison d'en demander un troisième pour voir le second, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. » *De actu fidei, synopsis*, Prato, 1895, p. 24. L'autorité de Dieu et le fait de la révélation, n'étant pas pour nous des vérités qui brillent de leur lumière propre, ne peuvent être comparées à un flambeau, à une source de lumière. Si l'on écarte, au moment de la foi, la lumière que leurs preuves réfléchissent sur elles, elles seront alors dans les ténèbres. Si l'on continue, au contraire, de projeter sur elles la lumière de leurs preuves, présentes au moins confusément à l'esprit, il n'y a pas de danger d'aller « à l'infini », parce que ces preuves rationnelles, ces motifs de crédibilité sont fondés sur des premiers principes et des faits immédiatement évidents, où l'esprit humain peut et doit s'arrêter d'après sa loi. M. Bainvel lui-même n'a pu s'empêcher de dire ailleurs : « L'acte de foi n'est pas une vision de la vérité; mais il se fait dans la lumière, et le flambeau de la raison ne vient pas s'éteindre dans le sanctuaire de la foi. » *Op. cit.*, part. II, c. X, p. 189. On trouvera une réfutation de Mazzella, assez développée sur certains points, dans Stentrup, *De fide*, Inspruck, 1898, thes. XXIV, p. 174 sq.

3ᵉ système, modification du second : Rassler, Ulloa, etc. — Pour mieux expliquer comment on peut, dans l'acte de foi, affirmer immédiatement, et en faisant abstraction de leurs preuves, ces deux propositions : « Dieu est véridique, il a été révélé tel dogme, » plusieurs théologiens, au lieu de recourir à un coup de volonté dans la nuit, ont préféré recourir à une grâce illuminatrice qui fasse joindre immédiatement le sujet et l'attribut de chacune de ces propositions, sans passer par aucun intermédiaire logique. C'est la grâce qu'ils appellent *illustratio suasiva*, du côté de Dieu qui illumine, ou *apprehensio suasiva*, du côté de l'homme qui saisit. Nous l'avons décrite, d'après eux, sous le nom de « suggestion divine ». Voir col. 254, 255. Christophe Rassler, célèbre controversiste, donne un développement très abondant à cette théorie. *Controversia theologica de ultima resolutione fidei divinæ*, Dillingen, 1696. Il se réclame entre autres de Barthélemy Caregno, son maître, et d'un autre célèbre professeur au collège romain, Nicolas Martinez. Il réfute le système de Suarez, p. 107 sq., approuve la formule du 2ᵉ système, que l'on peut connaître et affirmer la révélation immédiatement, sans un motif qui en soit distinct, p. 234 sq. Mais à cette objection que le 2ᵉ système avait peine à résoudre : « Une vérité cachée, comme l'existence de la révélation ancienne de tel mystère, ne peut, sans un motif distinct d'elle-même qui l'éclaire pour nous, mouvoir notre intelligence et l'engager à lui donner son assentiment, » il répond qu'en effet cette vérité est cachée si on la prend en dehors de l'*illustratio suasiva*, mais non pas si on la prend sous cette lumière surnaturelle, p. 247 sq. A cause de cette illumination dont son motif propre est éclairé, l'acte de foi pourra être actionné par ce motif, et raisonnablement s'arrêter à lui en dernière analyse sans être forcé d'aller chercher plus loin un nouveau motif, une base objective ultérieure, p. 269, 299. Ainsi sera résolue la fameuse diffi-

culté de l'analyse de la foi. De plus, quoiqu'il puisse y avoir des cas exceptionnels où le fidèle réfléchira sur cette illumination soudaine prenant la place des motifs de crédibilité, où il en reconnaîtra avec certitude le caractère miraculeux, d'ordinaire il n'en sera pas ainsi, p. 300 sq. Dans les cas exceptionnels où elle sera sûrement reconnue comme surnaturelle, l'*illustratio suasiva* jouerait le rôle d'une nouvelle révélation, agirait à la façon d'un objet *ut quod*, et ferait partie de l'objet formel de la foi, p. 280 sq. Mais en général elle agira seulement *ut quo*, d'une manière latente et du côté du sujet; non pas comme un objet ou un motif, mais comme une simple application de l'objet formel ou motif spécifique de la foi; et le sujet qui en sera aidé n'en discernera pas le caractère, p. 305. Voir ce que nous avons dit, col. 238, 129. Ce n'est donc pas retomber dans la théorie du *discerniculum experimentale*. Voir col. 246 sq. Enfin, dit Rassler, si on veut laisser plus de jeu à la volonté libre, on doit supposer que cette *illustratio suasiva* ne force pas la conviction, (ce qui est assez indiqué par le mot *suasiva*), en d'autres termes, qu'elle ne produit pas, ordinairement du moins l'*evidentia attestantis*. Voir col. 399 sq. D'ailleurs, cette grâce, si elle fait joindre *immédiatement* les termes de l'énoncé, n'en montre pas la *connexion* comme le fait l'évidence parfaite, ce qui suffirait déjà pour qu'on ne puisse dire qu'elle donne « l'intuition », p. 256 sq. Ulloa reprend ce système : « Quand nous sommes dociles, attentifs et déjà préparés par les motifs de crédibilité, dit-il entre autres choses, Dieu met en nous cette faible lumière, ce crépuscule céleste (l'*apprehensio suasiva*), qui est comme sa voix et son enseignement. Cette appréhension nous découvre l'existence et le sens de cette révélation faite autrefois, sans s'appuyer sur les arguments de crédibilité comme motifs, mais en supposant leur connaissance préalable. Car de même que Dieu, dans sa providence ordinaire, ne fait croître les récoltes que si la culture du champ a précédé, ainsi dans sa providence ordinaire il ne donne cette sainte lumière qu'après la culture de l'intelligence par ces arguments. Grâce à cette appréhension suasive, la révélation, son existence, son sens, nous apparaissent donc immédiatement dans une demi-obscurité, dans une demi-clarté, assez enfin pour que nous puissions donner notre assentiment à cette révélation pour elle-même. » *Theologia scholastica*, Augsbourg, 1719, t. III, disp. III, c. X, n. 157, p. 143. Cette explication rend plus acceptable la formule donnée par Kilber (suarézien). « L'analyse de la foi s'arrête aux motifs de crédibilité comme à une *disposition*, ou dans la ligne des dispositions, » tandis qu'elle s'arrête à l'*auctoritas Dei revelantis* dans la ligne propre de la foi, dans la ligne du motif spécifique, *De fide*, n. 162, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 538; formule reproduite par Mazzella, *loc. cit.*, disp. III, a. 11, Naples, 1909, p. 433, et par d'autres. Au XVIIIe siècle, nous voyons le 3e système suivi par plusieurs théologiens, comme Antoine Erber, *Theologia speculativa*, Vienne, 1718, t. IV, n. 439 sq., p. 428 sq.; Nicolas Schmitth, *Tractatus de fide, spe et caritate*, 2e édit., Tyrnau, 1759, n. 151 sq., p. 176 sq.

Critique du système. — *a*) Il perfectionne le précédent en ceci : après avoir laissé les motifs de crédibilité à la porte du sanctuaire de la foi, il prend soin de l'éclairer surnaturellement et de faire entrevoir l'autorité divine et le témoignage divin par une nouvelle lumière. — *b*) Nous avons déjà admis la possibilité de l'*illustratio suasiva*. Voir col. 255. Mais nous n'avons pu accorder qu'on généralisât son existence. Voir col. 256. Or ce système la généralise chez tous les fidèles, puisqu'il en fait un postulat nécessaire de la genèse et de l'analyse de la foi. — *c*) En cas d'insuffisance des motifs de crédibilité, on comprend que Dieu recoure à ce genre de suppléance surnaturelle pour venir en aide à une âme bien disposée qui ne voit pas ou qui ne voit plus ce qu'il lui faut pour croire. Voir col. 300, 316 sq. Mais dans le cas contraire, quand les motifs de crédibilité donnent la certitude morale suffisante, on ne conçoit pas pourquoi Dieu, après s'être servi de ces motifs, de ces causes secondes, leur substituerait soudain, au moment de l'acte de foi, son action immédiate et en quelque sorte miraculeuse, pour ne pas donner plus de lumière en fin de compte; car cette intervention divine, d'après ses défenseurs, laisse l'objet formel, qu'elle devait éclairer, dans la demi-obscurité d'un crépuscule; et c'est une bien singulière manière de connaître, où l'on affirme sans voir la connexion des termes. — *d*) S'il n'y avait pas d'autre élément surnaturel dans la foi, ce serait une raison d'admettre cette grâce dans tous les fidèles. Mais il y a déjà une grâce actuelle prévenante, distincte de cette suggestion divine. Voir col. 256, 365. Il y a la vertu infuse de foi, qui produit l'acte même, et influe peut-être déjà auparavant sur la perception de la crédibilité. Voir col. 240 sq., 366 sq. — *e*) Si c'était la solution unique et nécessaire du problème de l'analyse, ce serait une raison d'admettre cette hypothèse. Mais si d'autres solutions ont une égale probabilité avec moins de complication, et sans multiplier autant le surnaturel et le quasi-miraculeux, c'est une raison de les préférer.

4e *système* : Lugo. — Comme les systèmes précédents, celui-ci tient pour objet formel de la foi ces deux propositions ou prémisses : « Ce que Dieu révèle est vrai. Il a révélé, par exemple, l'incarnation. » Lugo, *Disputationes scholasticæ, De fide*, disp. I, n. 77, Paris, 1891, t. I, p. 50. Cf. n. 114, p. 67. Comme les précédents, Lugo veut que l'assentiment surnaturel de foi, produit par la vertu infuse, affirme cet objet formel lui-même, et non pas seulement l'objet matériel et direct : « L'incarnation est vraie. » Il reconnaît s'accorder avec Suarez en ce point. *Op. cit.*, disp. I, n. 82, p. 52; cf. n. 116, p. 67. En conséquence, comme Suarez, il admet un *discursus* virtuel dans l'acte même de foi. Il considère même comme possible un *discursus* formel, où la foi surnaturelle affirmerait par des actes successifs les deux prémisses et la conclusion. Disp. VII, sect. I, p. 359 sq.; disp. I, n. 71, p. 49. Enfin, comme les précédents, il part de ce principe que, le fondement devant être aussi solide que l'édifice, ces deux prémisses, qui composent l'objet formel, doivent avoir une certitude au moins égale à celle de leur conclusion, qui est l'objet matériel. Voilà pourquoi, comme les précédents, il veut que ces prémisses soient affirmées par la faculté élevée, par l'*habitus fidei* qui leur donnera une *certitude* supérieure. Disp. I, n. 82, p. 52; n. 104, 105, p. 62, 63. Elles demandent donc, pour être perçues au moment de l'acte, la lumière *subjective* de la vertu infuse, qui se tient du côté du sujet et agit *ut quo*. Voir col. 238, 240.

Où il se sépare des précédents, c'est sur la lumière *objective* qui doit montrer ces prémisses à l'assentiment de foi, et conséquemment sur le genre de connaissance auquel elles appartiennent du côté de leur motif. Le premier système disait : « Dans l'acte même de foi, elles ne sont plus admises à cause de leurs preuves, elles sont crues *sur la parole de Dieu*, c'est une connaissance de foi au sens propre du mot. » Le second et le troisième disaient : « Elles ne sont pas admises à cause de leurs preuves, ni non plus sur la parole de Dieu, mais *immédiatement en elles-mêmes*, sous l'empire de la volonté et de la grâce. » Lugo dira, en se rapprochant de cette dernière formule, mais en l'interprétant différemment : « Elles sont admises *immédiatement en elles-mêmes*, non pas en ce sens qu'on les prenne *séparément de leurs preuves*, mais en ce sens qu'on prend, au contraire, chacune de ces prémisses *avec ses preuves*

tellement *renfermées en elle*, tellement fusionnées avec elle, qu'il n'en résulte plus qu'une seule proposition immédiatement connue, d'une connaissance qui tient de la vision. » Nous ferons mieux comprendre ce point fondamental de son système en exposant tout de suite les artifices de dialectique auxquels il a recours afin de transformer ces deux prémisses, majeure et mineure, en deux propositions immédiatement connues par elles-mêmes, et en quelque sorte vues.

a) *La majeure* : Ce que Dieu revèle est vrai. — On peut, d'après Lugo, donner à cette proposition une forme conditionnelle. « Car la vérité du mystère, dit-il, peut sortir de ces deux prémisses : Si Dieu révèle, il dit vrai : or il a révélé l'incarnation. Impossible que ces deux propositions soient vraies, sans que l'incarnation le soit aussi. Nous pouvons donc partir d'une proposition conditionnelle : Si Dieu parle, il dit vrai; ou bien : Si Dieu existe, il est souverainement véridique. Cette proposition conditionnelle ne semble avoir besoin d'aucun moyen terme, d'aucune preuve, elle se vérifie immédiatement *ex apprehensione terminorum*. Si l'on pénètre ces deux termes : *Dieu*, c'est-à-dire l'être premier et souverainement parfait, comble de toutes les perfections; la *véracité* souveraine, grande perfection de la nature intellectuelle, aussitôt et en vertu des termes, on voit que, si Dieu existe, il doit être souverainement véridique. Pour affirmer cela, nous n'avons besoin d'aucun autre motif ou moyen de preuve. » *Loc. cit.*, disp. I, n. 100. Le but que Lugo poursuit, on le devine aisément, c'est de pouvoir arrêter l'analyse à la véracité divine, sans être obligé d'en sortir pour aller chercher un motif ultérieur.

b) *La mineure* : Dieu a révélé l'incarnation. — Pour montrer que cette proposition est immédiatement connue (véritable paradoxe), Lugo rappelle que l'Écriture et les Pères assimilent la foi divine à la foi humaine, et il examine l'acte par lequel, avant de croire à la parole humaine, nous identifions et reconnaissons un témoin, ou nous authentiquons un témoignage. « On ne peut nier que ce ne soit le plus souvent un assentiment immédiat. » *Loc. cit.*, n. 117, 118, p. 68. « Quand j'entends Pierre, je ne raisonne pas..., mais je compare immédiatement la voix que j'entends avec mon idée de la voix de Pierre, et je dis : Celle-ci est la voix de Pierre comme celle-là. De même dans la question présente. » *Loc. cit.*, n. 123, p. 71. Il s'agit d'arriver à cet énoncé : L'incarnation, qui est proposée par l'Église à ma foi, est vraiment révélée, vraiment parole de Dieu. « Entre cette proposition de l'Église, dit-il, confirmée par tant de miracles, attestée par les martyrs, acceptée par des hommes savants et vertueux, etc., et la parole de Dieu, c'est-à-dire entre les deux termes de l'énoncé, il apparaît... une telle connexion que l'intelligence peut donner immédiatement un assentiment, et peut même, avec le secours de la volonté, dire sans aucune crainte : Ceci est la parole de Dieu, ou : Ceci est proposé de la part de Dieu. Ainsi l'intelligence ne raisonne pas; elle n'a pas cet acte discursif : Ceci est la révélation de Dieu, parce que l'Église avec sa grande autorité humaine le propose, parce que les miracles le confirment, etc. Mais elle considère d'une part toute cette proposition de l'Église, le témoignage des martyrs, les miracles, etc., comme l'un des termes, d'autre part, la parole de Dieu, et elle compare entre eux, sans aucun *discursus*, ces deux termes, entre lesquels elle trouve une telle connexion que, par leur seule appréhension et comparaison sans aucun raisonnement, elle peut produire un assentiment immédiat... Vous me direz : Quoique Dieu me parle d'une certaine façon par la bouche de l'Église, par les miracles, etc., moi cependant n'entends pas immédiatement l'Église (son magistère suprême), je ne vois pas les miracles, les martyrs, etc.; mais j'apprends tout cela de mes parents, ou je le lis dans les livres... Je ne peux donc pas juger *immédiatement* que Dieu me parle par une révélation médiate, mais tout au plus je le croirai (de foi humaine) parce que je l'apprends de mes parents, ou que je le trouve dans les livres, etc. — Je réponds : De même que les miracles, les martyrs, etc., ont été en quelque manière la voix de Dieu..., de même les parents, les maîtres, les livres, qui m'atteignent immédiatement, sont en quelque sorte l'organe de Dieu, par lequel il a daigné me parler en quelque façon et médiatement. Quand donc la doctrine de la foi m'est suffisamment proposée par les livres, les prédicateurs, etc., c'est comme si Dieu traitait avec moi et me parlait. » *Loc. cit.*, n. 124, 125, p. 71, 72. Ainsi tout se réduit à ce jugement très simple : La voix que j'entends, me proposant l'incarnation comme révélée, est la voix de Dieu.

Reste un point du système, relativement secondaire pour ce qui est de l'*analyse* de la foi. Lugo, voulant sauver la *liberté* de la foi d'après sa manière de la concevoir, voir col. 412, suppose que la mineure, bien que connue *immédiatement*, ne l'est pas *évidemment*. Ces deux qualités de la connaissance sont séparables. Ainsi « quand j'entends, dit-il, la voix de Pierre dans le lointain, ou que je vois seulement son écriture, il peut arriver que je doute si c'est bien sa voix ou son écriture; je vois cependant alors une telle ressemblance avec la voix ou l'écriture de Pierre que, bien que n'ayant pas la clarté et l'évidence, je puis juger très probablement (ou avec une certitude morale) que c'est sa voix ou son écriture. De même pour Dieu... D'ordinaire, il n'est pas entendu distinctement, mais confusément, surtout quand il parle par des envoyés ou des ministres : et pourtant, bien qu'obscurément et sans évidence, nous pouvons croire *immédiatement* que c'est sa voix, ou son envoyé, ou son écriture. » *Loc. cit.*, n. 118, p. 68, 69. L'assentiment immédiat, aidé par la volonté, peut alors être certain, bien qu'il ne soit pas évident, n. 121, p. 69, 70. A cause de cette influence de la volonté, on peut l'appeler *credere*, dans un sens large, n. 129, p. 73.

Le système dans son ensemble a été suivi par quelques théologiens, comme le jésuite Haunold : *Cardinalis de Lugo, in explicanda resolutione fidei, supra cæteros eminuit, Theologia speculativa*, l. II, *De fide*, c. I, contr. V, n. 112, Ingolstadt, 1670, p. 339, et de nos jours le cardinal Franzelin : *Mihi doctrina card. de Lugo omnino vera videtur. Loc. cit.*, p. 649. Kleutgen l'a aussi très bien exposé. Le scotiste Mastrius l'admet. Voir col. 473. Plusieurs théologiens anciens de la Compagnie de Jésus s'y rattachent en partie, avec un mélange d'autres éléments. Nous l'avons vu pour Arriaga, col. 476. Du système de Lugo, Pérez, Pallavicini, Esparza ont pris le « point principal », d'après Haunold qui les connaît bien. *Loc. cit.* Franzelin a raison de citer encore Hurtado, et même Ripalda qui, tout en attaquant Lugo sur certains points, le loue d'avoir éclairé cette question très obscure, *De ente supernaturali*, etc., Paris, 1873, t. VII, *De fide*, disp. III, n. 45, p. 56, et soutient lui-même cette opinion toute semblable : « La révélation meut *immédiatement* à l'assentiment de foi, si on la prend non pas seulement, par abstraction, dans ses éléments intrinsèques, mais encore (d'une manière concrète) dans ses éléments extrinsèques qui nous sont connus, c'est-à-dire en tant que confirmée par les miracles, l'autorité de l'Église et les autres notes qui la rendent croyable. » *Loc. cit.*, n. 54, p. 59.

Critique du système. — *a*) Ne séparant pas de leurs preuves, au moment de l'acte de foi, les deux jugements sur l'autorité divine et le fait de la révélation, Lugo les fait produire d'une manière raisonnable, sans recourir à aucun tour de force de la volonté ou de la

grâce, en quoi il l'emporte sur les systèmes précédents. D'autre part, il sauvegarde le surnaturel, en les faisant produire par la vertu infuse. Mais, dira-t-on, la vertu infuse peut-elle s'exercer sur un objet purement éclairé par la lumière naturelle de la raison? On ne voit pas d'impossibilité à ce que l'*habitus fidei*, ordonné qu'il est à son motif spécifique, atteigne non seulement les propositions éclairées par ce motif et garanties par lui, mais encore ce motif même, bien qu'éclairé et garanti d'une manière différente. On ne voit pas non plus d'impossibilité à ce qu'un acte qui est surnaturel du côté de sa cause efficiente (la vertu infuse) atteigne un objet éclairé par la raison naturelle, tel que la divine autorité; même en dehors de Lugo et de ceux qui dépendent de lui, beaucoup de théologiens l'admettent, et tout récemment le cardinal Billot; l'école scotiste l'admet; une partie de l'école thomiste elle-même ne fait-elle pas produire ainsi par l'*habitus fidei*, avant l'acte de foi, un jugement dont l'objet est accessible à la raison et présenté alors par la raison, le jugement de crédibilité pratique : « Je puis, je dois croire sur la parole de Dieu? » Voir col. 241, 268-270.

b) Mais ce qui a été critiqué le plus généralement, c'est, tout en voulant faire connaître l'objet formel à la lumière objective de la raison, de prétendre que la connaissance en est immédiate, *ex apprehensione terminorum*. Quant à la véracité divine, un des éléments de cet objet formel, notons d'abord avec Wilmers qu'il ne suffit pas de la connaître conditionnellement, parce que nous ne pourrions alors en tirer une affirmation absolue du mystère : « Notre assentiment au mystère, par exemple à l'incarnation, est absolu et non conditionnel; nous ne disons pas : Je croirais l'incarnation, si Dieu est véridique, mais : Je crois l'incarnation, parce que Dieu est véridique et qu'il l'a révélée. Il s'ensuit que notre affirmation du motif ou objet formel, elle aussi, doit être absolue selon tous ses éléments. » *De fide divina*, prop. 77, p. 373. Il s'ensuit pareillement que, pour avoir la foi, il faut connaître l'existence de Dieu d'une manière absolue. C'est la véracité *réelle* d'un Dieu *réel* qui influe sur nous, ce n'est pas la véracité possible d'un Dieu hypothétique. Dans tout témoignage donnant la certitude, il faut au témoin non pas une véracité possible, mais une véracité réelle et connue comme telle. La véracité qu'il faut ici contient donc implicitement l'existence réelle de Dieu. « On nous dit : Si Dieu existe, il a une souveraine véracité. Mais l'existence d'un Dieu véridique, si elle est seulement affirmée sous condition, ne peut mouvoir à un assentiment absolu et réel, tant qu'on ne sait pas que la condition est remplie et vérifiée, c'est-à-dire tant qu'on ne sait pas que Dieu, souverainement véridique, existe. » Wilmers, *loc. cit.* Sans doute, on peut tourner les deux prémisses de diverses manières : on pourra poser la majeure sous forme conditionnelle, comme le veut Lugo; mais on n'y gagnera rien, car tout ce qui restera en suspens dans la majeure devra du moins être fixé et connu sous forme absolue dans la mineure, puisque, d'une manière ou d'une autre, l'existence et la véracité de Dieu doivent être connues et affirmées inconditionnellement avant la conclusion. Or, l'existence de Dieu ne peut être connue que médiatement. Voir Ontologisme. Qu'il mette l'existence absolue de Dieu dans la majeure ou dans la mineure, qu'il l'affirme explicitement ou implicitement, Lugo ne peut en faire une connaissance immédiate sans tomber dans l'ontologisme. L'existence de Dieu une fois prouvée, il faut un autre raisonnement pour arriver à sa véracité absolue et souveraine. Lugo lui-même l'indique dans un des passages cités : Dieu, l'être premier, a toutes les perfections (c'est la thèse de l'infinie perfection de Dieu, qui demande déjà, elle aussi, une preuve). Or la véracité est une perfection; il doit donc l'avoir. Il faut prouver encore que Dieu dit toujours vrai, sans aucune exception; car si, pour des fins supérieures, il pouvait parfois déroger à sa loi de véracité, nous pourrions toujours, dans chaque cas particulier, en face de son affirmation, craindre une exception à sa véracité et c'en serait fait de la fermeté de la foi. Il faut donc prouver que la véracité dans tous les cas, et sans aucune exception, est une perfection pure, qui doit être en Dieu. Cette question dépend de celle du mensonge, qui est le contraire de la véracité. Or, est-il *immédiatement* évident, sans aucun raisonnement, et pour tout homme, que le mensonge ne soit jamais permis, qu'il n'y ait pas des exceptions à la véracité en général, et à celle de Dieu en particulier?

Passons au fait de la révélation, l'autre élément de l'objet formel. Lugo veut englober dans la révélation les motifs de crédibilité eux-mêmes. Ils jouent un double rôle d'après lui : d'abord, ils sont une condition avant la foi, puisque leur connaissance produit le jugement de crédibilité qui incline la volonté à commander l'assentiment de foi; ensuite, ils font partie intégrante de la révélation, qui elle-même fait partie de l'objet formel. Disp. I, n. 130, p. 74. Même en accordant à Lugo que le miracle, pris dans le cadre de circonstances où il se rattache à une révélation pour la confirmer, soit une sorte de témoignage de Dieu (ce que plusieurs ne veulent pas lui concéder, peut-être à tort), il est intolérable qu'on fasse entrer dans le témoignage de Dieu, dans la parole de Dieu, non seulement les miracles, mais encore les intermédiaires qui nous les font connaître, par exemple, les livres non inspirés qui nous les racontent, les raisonnements qui établissent l'authenticité ou l'historicité de ces livres, etc. Même en lui accordant que la voix de l'Église infaillible fasse partie de la révélation divine, de la parole de Dieu (ce que la grande majorité des théologiens nie avec raison, car l'infaillibilité n'est pas l'inspiration, les documents des conciles ne sont pas au même rang que la sainte Écriture, l'Église ne prophétise pas, et son autorité doctrinale n'entre pas dans le motif spécifique de la foi, voir col. 166), il est intolérable que l'on fasse entrer dans la révélation divine non seulement la parole de l'Église infaillible, mais celle du curé, ou des parents et des maîtres, qui n'a aucune infaillibilité. Comme dit Arriaga, ce n'est ni l'ancienne révélation, car une instruction du curé sur l'Apocalypse n'est pas l'ancienne révélation faite à saint Jean, ni une nouvelle révélation fondant la foi chrétienne, car on ne doit pas en admettre. Voir col. 146. Enfin, on n'a pas tout prouvé quand on a dit que les miracles font *objectivement* partie de la révélation. Pour que le miracle fasse fonction de motif de crédibilité, il faut encore que *subjectivement* nous le connaissions comme miracle, et fait dans le but de confirmer la révélation et son contenu particulier. Tout cela demande de nombreux raisonnements soit pour établir le fait matériel, soit pour lui assigner sa véritable cause par l'élimination des causes secondes, d'où l'on conclut à l'intervention extraordinaire de la cause première, soit pour prouver la connexion entre le miracle et la confirmation de la religion révélée. Plus complexe encore devient le raisonnement, quand il ne s'agit pas seulement de cette religion en général, mais de tel dogme, l'incarnation par exemple, comme faisant partie de son contenu. Quel rapport ce vaste ensemble de raisonnements, nécessaire pour éclairer la révélation d'une lumière objective suffisante, peut-il avoir avec le terme de comparaison que choisit Lugo, avec la voix de Pierre immédiatement reconnue? Le son de la voix de Pierre n'est pas seulement un élément de la parole de Pierre, il a, en outre, l'avantage d'atteindre directement mon oreille, et de me

certifier que c'est bien Pierre qui parle. Les miracles physiques ou moraux, ou les définitions de l'Église, sont peut-être un élément constitutif de la parole de Dieu, soit : en tout cas, ces choses surnaturelles sont beaucoup plus complexes et plus difficiles à connaître qu'une simple voix qui résonne à mon oreille; elles ne m'atteignent qu'à travers des intermédiaires qu'il faut vérifier par des raisonnements, si je veux avoir une vraie certitude. La faillite de cette comparaison, qui joue un grand rôle chez Lugo, est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'insister.

Trois moyens d'échapper à ces critiques ont été employés par Lugo ou ses disciples. — *1er moyen.* — Il consiste à mettre en avant la foi des simples, dans laquelle il semble que la connaissance de la véracité divine et du fait de la révélation, étant fort simplifiée, pourrait être regardée comme immédiate. — *Réponse.* — La théorie générale de l'analyse de la foi doit pouvoir expliquer non seulement la foi des simples, mais encore celle des savants. Et surtout celle des savants : car les actes plus confus et plus rudimentaires risquent d'égarer l'analyse, et doivent s'expliquer par les actes plus distincts et plus précis. Les simples et les enfants eux-mêmes, d'ailleurs, ne sont pas sans faire un certain raisonnement sur la valeur de l'autorité humaine qui leur transmet le fait de la révélation. Voir col. 177, 178; et ce qu'en dit Lugo lui-même, col. 222, 223. Enfin, on ne peut leur prêter une connaissance vraiment *immédiate* de la révélation divine, qu'en supposant avec Lugo que la parole de leur curé ou de leurs parents en fait partie intégrante, hypothèse inadmissible, comme nous l'avons vu. — *2e moyen.* — On s'arrange pour ramener à une proposition unique et immédiatement connue tous les raisonnements que l'on a faits auparavant pour vérifier le fait de la révélation, comme dans le spécimen donné par Lugo : « Telle vérité proposée par l'Église, confirmée par tant de miracles, attestée par les martyrs, etc., est la parole de Dieu. » — *Réponse.* — Cette proposition unique et immédiate est un trompe-l'œil. Oui, selon la forme grammaticale, ces participes accolés au sujet semblent être des adjectifs qui le déterminent et en font partie, ils font croire à première vue que le procédé logique se réduit à une simple comparaison de deux termes, sujet et attribut, à une simple analyse de deux idées qui les fait affirmer comme identiques, par une connaissance *immédiate*. Mais selon la réalité des faits psychologiques, chacune de ces épithètes signifie un raisonnement, ou amas de raisonnements, encore présent à l'esprit et servant de moyen terme pour faire admettre l'identité du sujet et de l'attribut : la connaissance de cette identité est donc *médiate*. Il n'est d'ailleurs au monde connaissance médiate que l'on ne puisse transformer en immédiate par un semblable artifice de construction grammaticale; et pourtant la distinction de la connaissance immédiate et de la connaissance médiate n'est pas purement une question de mots, un jeu aussi innocent que facile de formes grammaticales qui s'interchangent à volonté. C'est une question de choses, et parfois assez grave en théologie, comme lorsqu'on discute si Dieu peut en cette vie être connu immédiatement. « Aussi l'opinion du cardinal de Lugo, dit Stentrup, ne peut être approuvée de ceux qui veulent rester fidèles à la doctrine commune des théologiens sur la connaissance de Dieu et des choses divines. » *De fide*, Inspruck, 1898, thes. XXVII, p. 217. Cf. Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., t. VIII, n. 353, p. 161, 162. — *3e moyen.* — « Tous ces raisonnements ont certainement dû se faire avant l'acte de foi, mais dans l'acte même on n'en retient plus que la conclusion, le fait de la révélation. On l'affirme en lui-même; on oublie le raisonnement qui l'a fait conclure, ou l'on en fait abstraction. » Lugo ne recourt pas à cette hypothèse, au contraire, il la réfute. Voir col. 482. Mais quelques-uns de ses disciples y ont eu recours, comme Pierre Hurtado, cité par Franzelin, *loc. cit.*, p. 653, et réfuté par Stentrup, *loc. cit.*, thes. XXVIII. — *Réponse.* — Si l'on admet cet oubli ou cette « abstraction » des motifs de crédibilité, on s'écarte du point fondamental du système de Lugo, qui, dans l'acte même de foi, les fusionne avec l'objet formel qu'ils éclairent d'une lumière rationnelle; on perd le bénéfice de ce système en ce qu'il donne de raisonnable à l'acte de foi; et mieux vaudrait alors passer franchement au 2e système. Concluons que les critiques faites à celui de Lugo, malgré ces répliques, semblent subsister dans toute leur force.

5e système, modification du précédent : Egger, Stentrup, Hurter. — Quelques théologiens contemporains, sous l'influence de Franzelin et de Kleutgen, se rattachent à Lugo; ils abandonnent toutefois la partie la plus généralement attaquée de son système. Le Dr Egger, après avoir dit : *Sententia Lugonis omnino præferenda videtur*, garde un silence absolu sur cette partie importante du système, le caractère *immédiat* des deux prémisses dans l'acte même de foi. Ce qu'il expose et ce qu'il adopte de la théorie de Lugo, c'est que « le témoignage divin en dernière analyse n'est pas *cru* à cause d'un autre témoignage divin (Suarez), mais *intrinsèquement connu*, *ex intrinsecis rationibus tenetur*, de telle sorte pourtant que cet assentiment, à cause du secours de la grâce..., devienne) surnaturel et souverainement ferme. » *Enchiridion theologiæ dogmaticæ generalis*, 4e édit., Brixen, 1904, n. 452, p. 629. « Intrinsèquement connu » n'est pas la même chose que « immédiatement connu ». C'est un terme plus général, qui peut se vérifier dans une connaissance médiate aussi bien que dans une connaissance immédiate, dans la science aussi bien que dans l'intuition. Voir Franzelin, *De traditione*, 1875, p. 580. « L'opinion de Lugo, ajoute le Dr Egger, est *claire*, parce que l'autorité divine et le fait de la révélation y sont connus à la lumière de la raison (du côté de l'objet)... Elle est *sûre*, parce que la grâce divine... fait que l'assentiment donné sous cette lumière de la raison à l'objet formel de la foi devient (dans l'acte même) surnaturel... et ferme *super omnia*. Bien que les motifs de crédibilité ne dépassent pas une certitude morale, la certitude (de cet assentiment à l'objet formel) grandit et monte au suprême degré par l'influence de la lumière de foi, qui élève et fortifie la volonté et l'intelligence (du côté du sujet)... Pas de cercle vicieux..., parce que l'autorité divine en dernière analyse se présente à nous au moyen des motifs de crédibilité, perçus par la lumière (subjective) de la raison surnaturellement fortifiée. » *Loc. cit.*, n. 453, 454. « Encore que l'acte de foi ne soit pas une pure conclusion logique, cependant il contient *virtuellement* une conclusion de ce genre. Je crois le mystère à cause de l'autorité de Dieu qui l'a révélé... Voilà bien trois jugements au fond, dont deux servent de moyen pour connaître le troisième. L'acte de foi contient donc un *discursus* non pas formel, parce que ces jugements ne se font pas distinctement, mais virtuel, parce qu'en réalité ils y sont implicitement contenus. » *Loc. cit.*, n. 455, p. 632. Le Dr Egger cite pour sa thèse les Pères Stentrup et Hurter, professeurs à l'université d'Inspruck.

Stentrup traite la question avec plus d'ampleur. Il attaque, lui, non seulement le système de Suarez et très au long celui de Mazzella, mais encore celui de Lugo sur le point fondamental critiqué tout à l'heure. *De fide, Synopsis prælectionum...*, Inspruck, 1898, thes. XXVII, p. 208 sq. Il retient cependant de Lugo tout un fond de doctrine qu'il exprime ainsi : « La connaissance de l'*auctoritas Dei revelantis* doit être surnaturelle (du côté de son principe efficient)..., parce

qu'elle appartient intrinsèquement à l'acte de foi et qu'elle est son élément principal. Mais elle a un mode accommodé à notre nature, *nobis connaturalem*, parce que dans cette vie mortelle toutes nos opérations surnaturelles ont le même mode objectif que nos opérations naturelles. » *Op. cit.*. thes. XXVI, p. 206. Et plus loin : « Cette connaissance est contenue dans l'acte de foi comme son fondement et son principe, elle est donc nécessairement surnaturelle. Elle n'a donc pas pour origine (du côté du sujet) la lumière naturelle de la raison (la faculté non élevée), mais la lumière surnaturelle de la foi (l'*habitus fidei*). Or une connaissance qui a pour origine la lumière surnaturelle diffère ontologiquement et par son entité même d'une connaissance produite par la seule nature. » *Op. cit.*, thes. XXIX, p. 221. Il en conclut que, si l'on compare la connaissance de l'*auctoritas Dei revelantis* telle qu'elle était dans les préliminaires de la foi et telle qu'elle est maintenant dans l'assentiment même de foi, il y a eu transformation dans l'entité de la connaissance, *secundum suum esse*, et qu'on est en droit de l'appeler « une connaissance nouvelle » due à la lumière de foi. *Loc. cit.* Franzelin avait déjà fait la même remarque. *Loc. cit.*, p. 654. « Mais cette connaissance surnaturelle, ajoute Stentrup, ne diffère pas de la naturelle selon le mode objectif de connaître, » quoi qu'en disent plusieurs théologiens, qui veulent la rendre *entièrement* nouvelle, aussi bien du côté du mode d'atteindre l'objet que du côté du principe agissant dans le sujet. « Ces théologiens, dit-il, avouent comme les autres, qu'avant la foi il faut une connaissance rationnelle et certaine des motifs (de crédibilité)... Mais ils enseignent que dans l'acte même de foi une nouvelle connaissance du témoignage divin est donnée, indépendante et distincte de la précédente, ayant un autre mode de connaître que celui de la raison naturelle (même du côté de l'objet). Quelle raison ont-ils de faire cette hypothèse? Aucune, si ce n'est qu'ils ne peuvent trouver d'autre expédient pour arrêter l'analyse à l'*auctoritas Dei revelantis*... C'est aussi la seule cause qui a amené Lugo à inventer sa connaissance immédiate de cette autorité. » *Loc. cit.*, p. 222. A quoi reviendra ce mode nouveau d'atteindre l'objet qu'ils exigent? Ou l'*auctoritas Dei revelantis* sera crue sur la parole de Dieu (Suarez), ou elle sera *vue*, c'est-à-dire immédiatement connue (Lugo). Nous avons réfuté l'un et l'autre. » *Loc. cit.*; cf. p. 231. Il ne reste donc plus qu'une porte ouverte devant nous, c'est de laisser continuer la première connaissance, rationnelle et « médiate » (tout en la rendant ontologiquement surnaturelle). *Loc. cit.*, p. 222. Cela ne nuira ni à la liberté, ni à la surnaturalité de la foi. « Le commandement de la volonté peut atteindre aussi bien un assentiment médiat, qu'un assentiment immédiat... Une connaissance médiate peut aussi bien être surnaturelle qu'une autre. » Thes. XXX, p. 223. Cet assentiment surnaturel, puisqu'il est médiat, porte non seulement sur l'*auctoritas Dei revelantis*, mais encore sur le *medium* qui éclaire celle-ci (les motifs de crédibilité), p. 225. Naturellement Stentrup regarde l'acte de foi comme discursif; et même avec Lugo il admet la possibilité d'un *discursus* formel. Thes. V. p. 25. « L'acte de foi n'est pas seulement l'assentiment à la conclusion (le mystère), mais il renferme tout le *discursus*, formel ou virtuel. » *Loc. cit.*, p. 26. Il porte même sur la légitimité du raisonnement, *bonitas illationis*, p. 28. Quant au P. Hurter, il ne fait guère que reproduire des passages de Stentrup dans sa *Theologia generalis*, 9e édit., Inspruck, 1896, n. 138, p. 498.

Critique du système. — *a*) Il est supérieur au précédent, dont il rejette un point très caractéristique mais généralement regardé comme insoutenable. — *b*) Il distingue encore plus nettement ce terme équivoque « la lumière de la raison », qui peut signifier, ou bien le « mode objectif », le procédé logique, la manière dont la raison atteint l'objet formel, ou bien la faculté de la raison non élevée : il fait atteindre l'objet formel par la lumière de la raison dans le premier sens, et non dans le second. Il distingue pareillement le mot équivoque « la lumière de la foi », qui peut signifier, ou bien du côté de l'objet le procédé logique de la foi, le motif d'autorité et de révélation, ou bien du côté du sujet le principe surnaturel qui élève la faculté, c'est le sens auquel saint Thomas entend le mot *lumen fidei*. Voir col. 240. Le système fait atteindre l'objet formel par la « lumière de la foi » dans le second sens, non dans le premier. Du reste, dans cet appel au *lumen fidei*, qui fait au surnaturel sa part légitime, Stentrup et Egger ne diffèrent aucunement de Lugo, bien que M. Bainvel semble indiquer le contraire. *La foi...*, 2e édit., p. 52, en note. — *e*) Mais en disant que, dans l'assentiment de foi lui-même, la connaissance de l'objet formel est non seulement rationnelle mais encore *médiate*, ils donnent toute son acuité à la difficulté classique de l'analyse de la foi. Voir col. 489. — Pourquoi, leur dira-t-on, l'analyse devra-t-elle s'arrêter à l'*auctoritas Dei revelantis*, médiatement connue, comme au seul motif spécifique de la foi? Pourquoi, dans votre système, n'est-on pas obligé de remonter en dernière analyse jusqu'à ces motifs de crédibilité, fondements de cette connaissance *médiate* que vous admettez, et qui, d'après vous, sont affirmés surnaturellement par l'assentiment même de foi, tout aussi bien que cette autorité et cette révélation qu'ils prouvent (Stentrup, thes. XXX, p. 225)? — A cette question délicate, ils répondent que les motifs de crédibilité n'entrent pas dans le motif spécifique de la foi, parce qu'ils sont une *simple application* de ce motif, qui sert à les faire connaître. « Le motif de l'assentiment de foi considéré dans son exercice, *in actu secundo*, dit Stentrup, ce n'est sans doute pas le témoignage infaillible de Dieu considéré absolument en lui-même, mais c'est ce même témoignage considéré relativement à l'esprit qu'il doit mouvoir, et par suite, revêtu de tout ce qui le rend connaissable à notre esprit. Mais ce qui le revêt ainsi (les motifs de crédibilité), ce qui le rend ainsi connaissable, appartient au motif de la foi non pas comme quelque chose qui le constitue, mais comme quelque chose qui le manifeste. En conséquence, (les motifs de crédibilité)... n'ont pas en propre de force motrice, *vim movendi*, à l'égard de l'assentiment de foi, mais toute leur efficacité aboutit à la connaissance du témoignage infaillible de Dieu (connaissance qui n'est, elle-même, qu'une application); ils ne peuvent donc empêcher l'assentiment de foi de s'appuyer sur ce seul témoignage. » *Op. cit.*, thes. XXXI, p. 230. « Toute la force motrice, dit Egger, est dans l'autorité divine. Si un général d'armée, recevant par un messager une lettre munie du sceau royal, constate ainsi la volonté du roi et s'y soumet, il ne le fait pas à cause du messager et de la lettre, mais uniquement à cause du respect qu'il a pour le prince, dont la volonté lui est manifestée par le porteur de la lettre. De même dans notre cas. » *Loc. cit.*, n. 453, p. 630. — Nous ne disons pas que cette réponse soit mauvaise, mais elle demanderait à être plus approfondie et plus solidement justifiée. Ce sera l'œuvre du dernier système qu'il nous reste à exposer. Il aura d'ailleurs le même avantage que celui-ci, de rendre l'acte de foi raisonnable, d'éviter tout vice de logique. Même il laissera, comme celui-ci, l'objet formel apparaître pendant l'acte même de foi avec ses preuves rationnelles plus ou moins confusément perçues, et par une connaissance médiate. Mais, d'autre part, il l'emportera par sa simplicité. Car, quel que soit le mérite de cette adaptation du système de Lugo, que nous venons de

voir, il faut avouer qu'elle offre bien des complications : soit dans ce changement de lumière subjective, dans ce seul et même objet formel, vu d'abord par la faculté seule, puis par la faculté avec l'*habitus fidei*; soit dans ce long *discursus* non seulement préparatoire à la foi, mais répété surnaturellement et concentré au cœur même de l'assentiment de foi; soit dans cet assentiment surnaturel atteignant par lui-même tout un enchaînement d'énoncés, non seulement l'objet matériel avec l'objet formel, et avec la *bonitas illationis*, mais encore les preuves multiples qui appliquent l'objet formel. Voyons donc le dernier système, les critiques qu'on lui a faites, et les titres qu'il semble avoir à être préféré à tous les autres.

6° et dernier système : Salmanticenses, Thyrse Gonzalez, Billot, Schiffini, etc. — Nous traiterons ce système plus au long, soit parce qu'on en trouverait difficilement un exposé complet, avec les critiques, les difficultés et leur solution, soit parce qu'il est adopté aujourd'hui par un bon nombre ; « il semble même que cette opinion tende à se faire peu à peu accepter partout, » dit le P. Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., 1910, t. VIII, n. 332, p. 151.

Tous les systèmes précédents s'accordaient à faire connaître par l'assentiment surnaturel de foi un double objet, l'un invariable et formel, *auctoritas Dei revelantis*, l'autre variable et matériel, l'incarnation, ou la trinité, etc. Sans doute ils n'entendaient pas les mettre sur la même ligne : la connaissance de foi d'après eux ne fait que passer par le premier objet, comme par son moyen logique, pour se reposer dans le second comme dans son terme et son objet proprement matériel. Mais enfin la plupart des théologiens admettent que l'assentiment de foi lui-même connaît et affirme les deux objets. Le système que nous allons exposer diffère profondément de tous les autres en ce qu'il ne lui fait connaître que l'objet matériel. Puisque l'objet, ou motif formel a été déjà, de l'aveu de tous, connu par manière de préambule, ne peut-il pas suffire de cette connaissance préalable pour rendre ce motif présent à l'esprit? Ainsi, l'assentiment de foi divine, surnaturel et souverainement certain, n'aura pas à revenir lui-même sur son objet formel par la connaissance ou l'affirmation.

De là résultera une autre différence. La plupart des théologiens, faisant porter cet assentiment de foi sur deux objets logiquement liés entre eux, le formel et le matériel, avec passage de l'un à l'autre, y mettaient forcément une espèce de *discursus* ou de raisonnement, au moins virtuel. Au contraire, ce nouveau système, ne faisant connaître par la foi que son objet matériel, y supprime très efficacement tout « discours » et proclame avec le cardinal Billot que l'assentiment de foi, considéré dans son essence, est absolument simple, *actus simplex atque omnino incomplexus. De virtutibus infusis*, 1905, thes. XVI, p. 287. En dehors de ce système, les théologiens qui disent que la foi n'est pas discursive n'évitent guère un *discursus* virtuel, s'ils sont conséquents avec eux-mêmes. Voir Wilmers, *op. cit.*, p. 340. Et Sylvester Maurus a pu dire : « Tout le monde suppose que l'assentiment de foi renferme un *discursus* formel ou virtuel. » *Opus theologicum*, Rome, 1687, t. II, q. CXXI, n. 5, p. 381.

De là encore une différence à noter. Introduisant dans l'assentiment même de foi un *discursus* virtuel, les systèmes précédents faisaient entrer dans le sanctuaire non seulement le mystère que l'on croit, l'incarnation par exemple, mais encore, à titre d'objet formel à connaître, ce que l'on appelait les deux « prémisses » : Ce que Dieu révèle est vrai, or il a révélé l'incarnation. Suarez et ceux qui l'ont modifié ne laissaient à la porte du sanctuaire que les *preuves* de ces prémisses, ce qu'on appelle les motifs de crédibilité; ceux-ci, on les oubliait, on en « faisait abstraction », car dans l'analyse de la foi, ils sont fort gênants. Le nouveau système n'a pas besoin de recourir à ces séparations violentes, à ces abstractions arbitraires. Plus radical, il laisse à la porte ces prémisses elles-mêmes, aussi bien que leurs preuves, dont on ne les sépare plus. Les précédents regardaient généralement ces prémisses, ces énoncés, comme l'objet formel de la foi. Le système actuel ne regarde comme « objet formel » que la divine autorité et la divine révélation considérées en elles-mêmes, *a parte rei* : les choses, et non pas les énoncés qui les signifient. Cette manière d'entendre l'objet formel résout facilement la grande difficulté de l'analyse de la foi. S'il consistait dans des énoncés, dans ces deux prémisses, l'analyse de la foi ne pourrait s'y arrêter puisque ces énoncés manquent d'évidence immédiats : elle irait jusqu'à leurs preuves, qui deviendraient le dernier fondement de tout l'édifice et pourquoi pas l'objet formel? Mais du moment que l'objet formel ne consiste pas en des énoncés sur Dieu, mais en Dieu lui-même, véridique et révélateur, on n'a plus à redouter de si fâcheuses conséquences : car au delà de Dieu même, il n'y a rien. C'est en lui que la foi trouve le dernier et solide fondement qu'il lui faut, et qui la rend vertu théologale; quoi qu'il en soit du genre de connaissance qui aura présenté cet objet formel, qu'elle soit naturelle ou surnaturelle, connaissance de science ou connaissance de foi. Cette connaissance, étant une simple condition de l'objet formel, peut même varier de nature dans les différents cas, et elle est plus ordinairement *naturelle*, disent les Salmanticenses, qui donnent cette opinion comme très répandue parmi les thomistes. *Cursus theologicus*, t. XI, *De fide*, disp. I, n. 180, p. 83. Voir ce que nous avons dit des jugements spéculatifs de crédibilité, col. 365, 366. Les Salmanticenses ajoutent avec raison qu'une simple condition préalable n'a pas besoin d'être aussi parfaite que l'acte qui suivra : ainsi un acte des sens peut servir de condition préalable à un acte d'intelligence, un acte naturel à un acte surnaturel. Par tout cela ils réfutent le principe « de Suarez, de Lugo et des autres, » à savoir que ces énoncés doivent être aussi certains, et d'un ordre aussi relevé que l'assentiment de foi lui-même; ce qui serait vrai si ces énoncés avaient la causalité d'objet formel que leur prêtent Suarez et Lugo : car une telle cause doit avoir au moins la perfection de son effet; mais il n'en est pas ainsi d'une simple condition. *Loc. cit.*, n. 181. Les Salmanticenses achèvent d'esquisser le système en disant que l'assentiment de foi ne dépend pas de cette connaissance préalable comme une simple conclusion dépend de ses prémisses, n. 182, p. 84; que « la surnaturalité et la fermeté de l'acte de foi ne doivent pas être réglées par les lois du syllogisme, d'après lesquelles la conclusion suit toujours la prémisse la plus faible. » Car cette fermeté d'adhésion qui caractérise la foi « ne provient pas immédiatement d'un acte de l'intelligence, mais de la volonté, » n. 183. Nous citerons encore un peu au long d'autres théologiens, soit pour montrer qu'il n'y a pas d'erreur quand nous les donnons comme défenseurs du système, soit parce qu'ils ajoutent des réflexions utiles qui peuvent servir de complément d'explication, dans une question d'ailleurs très ardue.

Élizalde signale ainsi « l'occasion principale des obscurités et des erreurs » dans la question présente : « Il arrive que beaucoup de gens, habitués qu'ils sont aux règles de la dialectique et de la science, inconsidérément les transportent partout. La science (déductive) a pour loi inviolable de partir d'énoncés immédiatement évidents, de principes; puis, par déduction, l'on s'avance en s'appuyant toujours sur ce qui précède... Le milieu ne peut avoir de solidité qui n'ait été dans le principe, et qui n'en dérive... Si quelque chose

cloche en cours de route, la fin doit clocher aussi, et la conclusion mesure sa certitude à celle de la prémisse la plus faible. » William James dirait : Une chaîne ne peut pas être plus forte que son plus faible anneau. A cette marche de la science on a voulu mal à propos assimiler celle de la foi. « La foi, continue Élizalde, au jugement des sages, a des préambules, et non des prémisses, à proprement parler. Ce n'est pas à elle à prouver ces préambules, elle ne s'en mêle pas; mais quand ils sont établis, c'est alors que son acte commence, non par une déduction, mais en les présupposant. Or, il arrive que par ces préambules apparaît à l'intelligence une autorité qui mérite plus de foi que les préambules eux-mêmes n'ont mérité d'assentiment... Le témoignage de Dieu mérite plus d'adhésion que n'en mériterait une preuve d'évidence morale... Dans le *processus* qui commence par les préambules et qui finit par la foi, il y a plus de vertu motrice, et conséquemment plus de certitude, à la fin qu'au commencement... Aussi croyons-nous d'une foi égale, soit que le fait de la révélation nous ait été prouvé par un seul miracle ou par cent, ou par l'autorité de l'Église, ou par la perpétuité de la foi et les vertus des saints, ou enfin par un moyen quelconque. Parce que tout cela n'est qu'application et préambule, la foi est toujours une, égale, semblable à elle-même. » *Forma veræ religionis quærendæ et inveniendæ*, Naples, 1662, n. 848-850, p. 560-562. « Ce que nous croyons, dit-il après avoir réfuté Suarez et Lugo, ce n'est pas le fait que Dieu a parlé, ce sont les saints mystères de la foi, rendus croyables par ce fait. Ainsi répondent les enfants, les bonnes femmes, tous les fidèles enfin, si on leur demandait : Que croyez-vous? Notre explication est donc naturelle, tandis que ces systèmes contraires ont été violemment improvisés pour résister à des difficultés pressantes auxquelles ils ne résistent pas. » *Op. cit.*, n. 862, p. 570.

Un disciple d'Élizalde, Thyrse Gonzalez, général des jésuites, ajoute des précisions remarquables. Dans un ouvrage destiné à réfuter la Déclaration du clergé de France en 1682, et devenu extrêmement rare parce qu'à Rome on en supprima les exemplaires pour ne pas créer de difficultés avec Louis XIV, il résume brièvement son système : « Après que les fidèles, au moyen de témoignages humains, se sont fermement persuadés du fait de la révélation divine, ils s'élèvent de là à un assentiment d'ordre supérieur sur les mystères, à cause du témoignage de Dieu. Cet assentiment, bien qu'il regarde l'autorité et la révélation divines comme motif intrinsèque de croire, et *objectum formale quo*, ne les regarde pourtant pas comme *objectum quod*, comme matière qu'il croie et qu'il affirme... Il suffit que la véracité divine soit supposée connue et affirmée par la lumière naturelle, et qu'ainsi connue elle soit motif intrinsèque de croire le mystère. Que cela suffise, on le voit clairement quand il s'agit de croire la véracité divine elle-même comme révélée : nous la croyons alors parce que Dieu l'a révélée avec une véracité que nous connaissons par ailleurs. Ce n'est pas en tant que crue, c'est en tant que connue par la raison naturelle, que la véracité divine peut alors jouer le rôle de motif (comme il suit de la réfutation du système de Suarez). » *De infallibilitate romani pontificis... contra recentes hujus infallibilitatis impugnatores tractatus theologicus*, Rome, 1689, disp. XIX, sect. IV, p. 886. Dans un autre ouvrage qui renferme toute une apologétique, il développe davantage sa pensée. « En fait d'objet formel, dit-il contre Suarez, ce qui fonde la foi au mystère avec sa certitude propre, ce n'est pas la certitude de l'assentiment préalable à la véracité divine, c'est la véracité divine prise en elle-même; la connaissance qui la propose n'est qu'une condition présupposée, à quoi suffit une connaissance d'ordre inférieur. » *Manuductio ad conversionem mahumetanorum*, Dillingen, 1689, part. I, l. II, n. 100, p. 96. Par là se résout la fameuse difficulté, *non potest esse firmius ædificium quam fundamentum*. « La certitude de foi, répond-il, n'est pas fondée sur la certitude de la connaissance scientifique préalable de la véracité de Dieu, mais sur cette véracité elle-même qui est signifiée par une telle connaissance : à cause de cette véracité, l'intelligence élevée par la vertu infuse, et aussi sous l'influence de la volonté, croit avec une certitude suprême les mystères révélés. » *Loc. cit.*, n. 108, p. 100. « La certitude de l'acte de foi est mesurée à l'*habitus fidei*, à la pieuse disposition habituelle, à l'autorité de Dieu qui révèle, et non pas aux raisons naturelles qui nous ont fait juger que Dieu est véridique et qu'il a révélé ce mystère. Au contraire, la certitude d'une conclusion scientifique doit se mesurer aux motifs (ou preuves) qui ont amené l'intelligence à adhérer aux prémisses, parce que la science procède par déduction, » n. 111, p. 102. « La foi du mystère n'est pas fondée sur la science ou sur la foi (humaine) qui nous persuade que Dieu souverainement véridique a révélé ce mystère, et elle n'est pas mesurée (à cette science ou foi humaine), mais elle est fondée *in ipsa veracitate et revelatione divina*. » n. 159, p. 121. Voilà bien la distinction entre la chose et l'énoncé qui l'applique : la chose invariable, l'énoncé prouvé de diverses manières, science, foi humaine, et ayant (d'après la nature de ses preuves) tantôt une certitude absolue, tantôt une certitude seulement relative. « Le cardinal de Lugo, dit-il encore, semble partir d'un faux supposé, c'est que l'assentiment de foi, qui affirme le mystère à cause de la véracité de Dieu, affirme par là même l'existence de cette véracité. Il n'est pas nécessaire que le motif intrinsèque d'un acte d'affirmation soit affirmé par cet acte lui-même, si on le suppose préalablement affirmé. Et l'acte de foi n'est pas tenu d'atteindre directement la véracité, comme un objet qu'il connaît, *objectum quod*, mais il lui suffit de l'atteindre indirectement, comme un objet par lequel il connaît, *objectum quo*. » *Loc. cit.*, n. 103, p. 98. « De ce que l'acte de foi se rapporte intrinsèquement à la véracité divine comme à son objet formel (en ce sens seulement on peut dire qu'il l'*atteint*), Lugo (disp. I, n. 104) et Ripalda tâchent vainement de conclure qu'il l'affirme; la seule conclusion qu'on puisse légitimement tirer est disjonctive : ou bien l'acte de foi affirme la véracité divine, ou bien, parce qu'il doit affirmer des mystères cachés par eux-mêmes, et impuissants à exercer la fonction de motif, l'acte de foi suppose essentiellement un autre acte, qui lui propose la véracité et la révélation comme motif, » n. 106, p. 99. L'acte de foi n'affirmant pas son objet formel, mais seulement son objet matériel, ne peut renfermer un *discursus* en lui-même, et pour ainsi dire à l'intérieur : mais ne peut-il en former un avec l'extérieur, avec ces énoncés préalables qu'il suppose? Gonzalez ne le pense pas : « Cet autre assentiment présupposé à l'acte de foi ne forme pas avec lui un *discursus*, parce qu'il n'est pas présupposé comme une prémisse l'est à sa conclusion, mais comme une application du motif (de l'objet formel), en vue duquel nous donnons au mystère l'assentiment de foi, plus certain que le précédent à cause de l'influence de la volonté, » n. 118, p. 101. Il observe ensuite que bien des théologiens regardent l'acte de foi comme ne formant pas avec ses préambules un véritable « discours ». Il dit avec Coninck : « Pour qu'il y ait *discursus*, il ne suffit pas d'affirmer une proposition à cause d'une autre chose, connue par un acte distinct : mais il faut affirmer cette proposition à cause de la *connaissance* de cette autre chose... Or, ceci n'a pas lieu dans la foi : car je ne crois pas la trinité *parce que je crois* que Dieu l'a révélée, mais simplement,

parce qu'il l'a révélée, » n. 119, p. 105. Toujours la distinction fondamentale du système entre l'énoncé et la chose; le raisonnement, le *discursus*, ne se fait qu'entre énoncés, entre connaissances qui se succèdent. Voir la définition de saint Thomas que nous avons citée, col. 98.

Ainsi, chez les Salmanticenses et surtout chez Thyrse Gonzalez, nous trouvons nettement indiqués les traits principaux du système, qui paraît d'ailleurs remonter plus haut, puisque Suarez l'attaque en des auteurs qu'il ne nomme pas, *De fide*, disp. III, sect. XII, n. 5, 6, Paris, 1858, t. XII, p. 102; en quoi il est approuvé par Lugo, disp. I, n. 35, Paris, 1891, t. I, p. 32, 33. Disons en passant, que Suarez lui-même a, dans son traite de l'incarnation, disp. LIV, sect. V — non pas dans les deux premières éditions, mais dans celle de Lyon, 1614 — un passage sur les objets formels qui paraît favorable à ce système, et dont profitait déjà Gonzalez. *Loc. cit.*, n. 105, p. 98. Plusieurs modernes l'ont reproduit : Mazzella, *loc. cit.*, p. 418, en note; Schiffini, *De virt. infusis*, thes. II, p. 14, 15 (avec commentaires); Billot, *loc. cit.*, p. 295, en note; Pesch, *loc. cit.*, n. 346, en note, etc. Quelques-uns ont cru que par là Suarez avait rétracté ce qu'il dit dans son traité de la foi : *In omni assensu fidei infusæ, quo credimus mysterium aliquod in particulari...., intrinsece et quasi per se primo credimus eadem fide Deum revelasse tale mysterium.* Disp. III, sect. XII, n. 9. Mais Gormaz, très versé dans la doctrine et les ouvrages du maître, attaque longuement cette prétendue rétractation. D'abord et surtout, par la raison bien simple que le traité de la foi publié en 1621 après la mort de Suarez représente sa dernière pensée, puisqu'il reproduit le cours dicté à Coïmbre en 1615 (par conséquent après l'édition que l'on objecte du traité de l'incarnation en 1614), où il a augmenté et perfectionné le traité de la foi que longtemps auparavant il avait enseigné à Rome. Ensuite, Gormaz montre que les deux passages de Suarez peuvent se concilier, ne traitant pas du même sujet. *Cursus theologicus*, Augsbourg, 1707, t. I, *De fide*, disp. III, p. 661-669. Cf. Wilmers, *loc. cit.*, n. 325, p. 334.

Ripalda, cité par Schiffini comme principal défenseur du dernier système, fait, en effet, de bonnes remarques et fournit des moyens de preuve. *De fide*, disp. II, sect. V-VII, à la suite du *De ente supernaturali*, Paris, 1873, t. VII, p. 14-23. Mais il y mêle tant d'éléments étrangers, il donne tellement carrière à son habituelle subtilité que sa pensée reste plus obscure que celle des théologiens cités plus haut.

Parmi les contemporains qui ont repris ce système, Schiffini cite Mazzella. A partir de sa 3e édition, prop. 31, le cardinal Mazzella peut avoir quelques expressions qui semblent s'en rapprocher. Mais en réalité il défend le 2e système exposé plus haut, qu'il importe de ne pas confondre avec celui-ci, comme plusieurs l'ont fait de nos jours. Mazzella fait affirmer par l'acte surnaturel de la vertu infuse non pas seulement l'objet matériel, mais encore l'objet formel : *Ab habitu fidei procedit assensus in auctoritatem Dei revelantis eodem actu quo credo, exempli gratia, incarnationem. De virtutibus infusis*, 6e édit., Naples, 1909, prop. 32, n. 831, p. 428. De plus, il s'attache beaucoup à montrer, en se réclamant même de Lugo, que l'objet formel (*quo*) doit être obscur, *non visum. Loc. cit.*, n. 802, 805. Cette obscurité de l'objet formel n'a rien à faire avec le dernier système que nous exposons, elle est rejetée par ses défenseurs. Enfin, il s'efforce de « faire abstraction » des motifs de crédibilité, il s'appuie sur Viva qui veut qu'on les oublie. *Loc. cit.*, n. 806, p. 408. Le dernier système au contraire, au moment où l'assentiment surnaturel de foi va, d'après lui, atteindre seulement l'objet matériel, ne fait aucun effort contre la connaissance naturelle qui rend présent à l'esprit l'objet formel, ni contre les motifs de crédibilité qui donnent à cette connaissance sa certitude, et dont il ne la sépare pas; loin de là, car il faut bien que l'objet formel soit présent à l'esprit, pour pouvoir affirmer l'objet matériel à cause de lui. Ajoutons que Mendive, tout en suivant Mazzella dont il se réclame, attaque expressément le dernier système par cette thèse : *In actu fidei de mysterio revelato, non simpliciter præsupponitur existentia auctoritatis et revelationis divinæ lumine sive naturali sive supernaturali cognita, sed vere ac proprie affirmatur. Institutiones theol.*, Valladolid, 1895, t. IV, p. 432; cf. p. 469. Le système de Mazzella et celui dont nous parlons restent donc profondément différents, et les confondre serait embrouiller toute la question.

Schiffini, lui, est véritablement partisan du dernier système. S'il a l'air d'accorder que l'acte de foi affirme son objet formel, il ne parle que d'une affirmation interprétative et non pas réelle : l'acte de foi, ayant un rapport essentiel à cet objet, *est censé* l'affirmer, mais il ne l'affirme pas. *De virtutibus infusis*, 1904, thes. II, p. 14. Sa pensée apparaît clairement dans cette difficulté qu'il se pose : Il est impossible que nous soyons persuadés de la vérité d'un mystère à cause de l'autorité de Dieu qui révèle, sans être persuadés de cette autorité elle-même : donc, en affirmant la vérité du mystère pour ce motif, nous affirmons aussi ce motif. Il répond qu'évidemment l'on ne peut affirmer le mystère à cause de cette autorité, si un jugement sur cette autorité n'a précédé : mais qu'il n'est pas nécessaire que cette autorité soit affirmée par l'acte de foi au mystère, à moins qu'on n'entende une affirmation *actu exercito*. Celle-ci, qui n'est pas une affirmation proprement dite, « est contenue dans la certitude même par laquelle nous croyons le mystère avec l'*intention* (acte de volonté et non d'affirmation intellectuelle) de rendre hommage à la Première Vérité qui parle, » et l'acte de foi *de sa nature* tend à l'honorer. *Loc. cit.*, n. 123, p. 204. Il dit ensuite que l'acte de foi est un jugement simple, et non pas composé; qu'on peut, à la rigueur, l'exprimer par ce jugement composé et causal : « Ce mystère est vrai, parce que Dieu le dit, » mais qu'alors « cette formule n'exprime pas seulement l'acte de croire, qui n'affirme que le mystère révélé, mais elle englobe en outre le jugement préalable sur l'existence et l'infaillibilité de la révélation. » *Loc. cit.* Ainsi, quand Schiffini concède que l'acte de foi affirme *exercite* son objet formel, il n'entend pas ce mot scolastique au même sens que Mendive, qui en fait une véritable affirmation, *indirecte, modo quodam obscuro et confuso, implicite. Loc. cit.* Et Schiffini prend soin d'avertir que pour lui *exercite* n'est pas la même chose que *implicite*.

Le cardinal Billot est encore plus net. Comme Thyrse Gonzalez cité plus haut, il distingue deux manières de s'appuyer, pour croire un mystère, sur la révélation divine : *Credo trinitatem, quia teneo Deum eam revelasse*, et : *Credo trinitatem... quia revelavit.* « Dans la première manière, dit-il, l'acte subjectif, par lequel j'affirme l'autorité et la révélation divines, est pour moi la raison de mon assentiment aux choses révélées. Dans la seconde, la raison de mon assentiment n'est autre que l'autorité objective, qui apparaît dans une connaissance préalable. » *De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, thes. XVI, p. 287. Dans la première manière, commune à Suarez et à Lugo, l'assentiment de foi est composé et discursif; dans la seconde, il est simple. *Loc. cit.*, p. 288, 289. Le cardinal montre les avantages du système. *a*) Il est conforme à l'expérience de ce qui se passe dans l'acte de foi : « après avoir rappelé à notre esprit le fait que Dieu a révélé les vérités de notre religion, nous leur

donnons un simple assentiment, rendu par ce seul mot : *credo.* » *Loc. cit.*, p. 295. *b*) C'est le seul moyen de résoudre le problème de l'analyse, et de remonter, comme objet formel, *in ipsam solam increatam Dei auctoritatem*; par là aussi on montre bien comment la foi est une vertu théologale. *Loc. cit. c*) « C'est le seul moyen de sauvegarder ce que tous veulent et doivent sauvegarder, c'est-à-dire que l'assentiment aux choses révélées soit *appretiative super omnia firmus*... En effet, ce qui est digne de fonder une adhésion *super omnia*, c'est seulement la divine autorité en elle-même, ce n'est pas votre connaissance, l'évidence que vous avez peut-être de la véracité du témoignage. » *Loc. cit.*, p. 298. Or, l'objet formel est précisément ce qui est digne de fonder l'adhésion telle qu'elle est; l'objet formel est donc la divine autorité prise en elle-même, et non pas la connaissance que nous en avons; la chose, et non pas les énoncés, les « prémisses ». Si avec Suarez et Lugo vous regardez comme objet formel ces prémisses qui n'ont pas la certitude souveraine de la foi divine et ne peuvent la fonder, vous ne pourrez obtenir une suprême certitude dans l'assentiment de foi que par ce coup déraisonnable de volonté, auquel Mazzella a recours, n. 819, p. 420. Le cardinal Billot, sans nommer Mazzella, rejette cet *imperium voluntatis* ainsi compris : « Un commandement de la volonté, dit-il, qui fait adhérer l'intelligence au delà de ce que mérite la raison objective (l'objet formel) dans laquelle se résout l'adhésion, est un commandement déraisonnable et aveugle, qu'il faut donc rejeter de la foi théologale. » *Loc. cit.*, p. 298; cf. p. 293. *Toto cælo aberrant quicumque concipiunt actum fidei quasi in eo, partialiter saltem, esset pro ratione voluntas. Loc. cit.*, p. 299. Le dernier système, au contraire, en mettant l'objet formel non pas dans une connaissance indigne et incapable de fonder une adhésion souveraine, mais dans la divine autorité elle-même, parfaitement digne de la fonder, ne demande pas à la volonté, pour obtenir cette adhésion souveraine au mystère révélé, de forcer l'intelligence à dépasser le mérite de l'objet formel. Cet argument fourni par le cardinal paraît excellent.

Le P. Pesch enseigne ce même système, quand il dit que « la volonté commande à l'intelligence d'adhérer aux choses révélées aussi fermement que le mérite l'autorité divine prise en elle-même, *ipsa auctoritas divina in se*, » *Prælectiones*, 1910, t. VIII, n. 323, p. 146; quand il dit avec Schiffini que l'objet formel n'est affirmé dans l'acte de foi qu'*actu exercito*; avec le cardinal Billot, que si la foi est un assentiment très ferme, « ce n'est pas à cause de notre connaissance subjective et de notre affirmation de l'objet formel, car aucun de nos actes ne peut être la raison suffisante d'un assentiment *super omnia ;* » avec les Salmanticenses, que « notre connaissance du motif formel n'est pour l'assentiment spécifique de foi qu'une application et une condition préalable. » *Loc. cit.*, n. 329, p. 148, 149. Il se sépare encore plus spécialement de Mazzella et du 2e système, quand il ne veut pas que dans l'acte de foi « l'autorité de Dieu et le fait de la révélation apparaissent à l'esprit immédiatement, *per se ipsa*, » n. 332, p. 150; qu'il n'a jamais entendu qu'on doive faire abstraction des motifs de crédibilité. *Loc. cit.*, en note.

Mgr Van Noort adopte le même système, qu'il résume en quatre points avec sa précision habituelle : « 1. L'autorité de Dieu qui révèle, en tant qu'objet formel de la foi, ne nous est connue que par les motifs de crédibilité, et non par un autre mode. 2. L'acte même de foi n'est pas un assentiment virtuellement double, affirmant d'abord l'objet formel, ensuite l'objet matériel. Il n'y a donc plus lieu de poser cette question (avec Suarez et tant d'autres) : Comment l'autorité de Dieu est-elle connue et affirmée dans l'acte même de foi? (puisqu'elle ne l'est pas). 3 (et principalement). Le motif de la foi est l'autorité de Dieu (connue de nous avant la foi), et non pas notre connaissance de cette autorité. Or l'autorité de Dieu, de quelque manière qu'elle nous soit connue, mérite un assentiment *super omnia*. 4. Donc cette question : Par quel moyen avez-vous connu l'autorité de Dieu qui révèle? — ne porte plus sur le motif propre de la foi elle-même, mais sur une pure condition préalable, sur la cause applicatrice du motif : donc elle sort de la question de l'analyse, qui ne porte que sur l'acte même de foi (et son objet formel). » *Tractatus de fontibus revelationis necnon de fide divina*, Amsterdam, 1911, n. 297, p. 244. Arrêtons là notre revue des théologiens contemporains qui suivent cette opinion, pour ne pas trop allonger cet article.

Critique du système. — *a*) Il se recommande par sa simplicité, par sa conformité avec l'expérience de ce qui se passe chez les fidèles, par le caractère raisonnable qu'il donne à l'acte de foi, tout en maintenant le caractère surnaturel, enfin par la solution satisfaisante qu'il donne au problème de l'analyse de la foi, et à la question du *super omnia*. Nous avons vu ces divers avantages développés par les auteurs cités.

b) On a beaucoup critiqué ce point caractéristique du système, que la foi n'affirme pas son objet formel, mais seulement le présuppose connu. Antoine Pérez objectait déjà l'analogie des autres vertus théologales : « De même que Dieu est l'objet premier et souverainement aimé par la charité, l'objet premier et souverainement espéré par l'espérance, ainsi il doit être l'objet premier et souverainement cru par la foi théologale, en sorte que tous les autres objets dépendent de Dieu en tant que cru, en tant qu'objet de foi... De plus, si la première chose que l'on croit dans l'acte de foi est tantôt ceci, tantôt cela (à cause de la variété de l'objet matériel), il n'y a plus de raison pour que la vertu de foi soit une. » *In IIam et IIIam D. Thomæ tractatus sex*, Lyon, 1669, *De virtutibus theol.*, disp. II, c. I, n. 4, 5, p. 197. Mais ces raisons ne prouvent pas ce que voudrait Pérez, que tout acte de foi devrait croire, et croire en premier lieu, l'objet formel *quo*, l'*auctoritas Dei revelantis*. Pour que « Dieu soit l'objet premier que l'on croie, pour que tous les autres objets dépendent de lui en tant que cru, » il suffit que Dieu soit l'objet matériel principal de la vertu de foi, l'objet d'attribution, *objectum formale quod* : et il l'est. Voir col. 377-379. Or l'objet d'attribution, dans une science, est connu sans doute par *beaucoup* d'actes de cette science, mais il n'a pas besoin d'être connu et rappelé dans *tous*; celui qui étudie les branches secondaires de la médecine, la physique médicale, la chimie médicale, la bactériologie médicale, etc., n'a pas besoin de penser à chaque instant à l'objet d'attribution, qui est la guérison des maladies, ni de l'affirmer en premier lieu dans chacune de ses affirmations; ce n'est pas ainsi que l'objet d'attribution montre sa primauté, et qu'il donne l'unité à toute la science. Sa primauté consiste en ce que rien n'a été introduit dans le domaine de cette science que par rapport à lui; de là aussi l'unité de l'ensemble. Il en est de même du vaste ensemble de la révélation, telle que Dieu l'a donnée; Dieu a voulu se révéler d'abord, comme objet principal, et n'a révélé d'autres objets que par rapport à lui-même et pour se faire mieux connaître. Voir col. 378, 379. C'est à une révélation ainsi hiérarchisée que Dieu a dirigé et ordonné la vertu de foi infuse, c'est de là qu'elle tire son unité, et non pas de ce que, dans chacun de ses actes, elle affirmerait avant tout autre objet son objet formel, *quo* ou *quod*. Nous concédons pourtant qu'elle tire aussi son unité de ce qu'elle a un seul et même motif spécifique dans tous ses actes. Nous concédons qu'une vertu théologale ne peut se passer

dans aucun de ses actes de la connaissance de son motif; mais cela ne veut pas dire qu'elle l'affirme elle-même. Nous concédons que l'acte d'une vertu théologale doit avoir une liaison intrinsèque avec son motif spécifique; mais pour cela il suffit qu'elle le suppose préalablement connu, et cela comme une condition nécessaire de son action : par là, ainsi que le remarque Thyrse Gonzalez, le motif *intrinsèque* et spécifique se distingue suffisamment d'un motif *extrinsèque*, qui *peut* être surajouté avec avantage, mais qui n'est pas *nécessairement* requis pour l'existence de l'acte; tel le motif de la charité peut s'ajouter au motif spécifique d'une vertu morale, mais reste extrinsèque à cette vertu. A cette assertion : L'acte de foi doit atteindre intrinsèquement le motif qui le spécifie, l'autorité divine, Schiffini a donc raison de répondre : Oui, si par ces mots « atteindre intrinsèquement » vous entendez que l'acte de foi a une révélation de dépendance nécessaire à l'égard de cette autorité divine qui est son motif et sa cause. Non, si vous entendez qu'il doit essentiellement l'affirmer lui-même. *Op. cit.*, p. 205. Cf. Pesch, *loc. cit.*, n. 342-344, p. 156. — Mais, dira quelqu'un, n'y a-t-il pas un milieu entre affirmer une chose, et avoir avec elle une simple relation de dépendance qui la présuppose? L'assentiment de foi, sans affirmer son objet formel comme vrai, ne peut-il pas y *adhérer*? — Nous répondons que, lorsqu'il s'agit d'un jugement, d'un acte d'intelligence, « adhérer » ne peut avoir d'autre sens qu' « affirmer comme vrai ». La volonté, elle, a des « adhésions » qui ne sont pas des affirmations : mais ici nous parlons d'un assentiment intellectuel, et non d'un acte de volonté. Enfin Wilmers, qui attaque longuement (prop. 69, 70, 72, 73, 76), non sans redites, le système que nous venons d'exposer, invoque le mot *propter* dans la définition de la foi au concile du Vatican, pour prouver que « l'*assentiment* donné à l'autorité divine est vraiment cause (ou objet formel) de l'assentiment donné à l'objet matériel, et non pas simple condition préalable. » *Loc. cit.*, n. 337, p. 345. Mais le concile ne dit pas que nous devons croire *propter assensum datum auctoritati Dei revelantis*, il dit : *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*. Voir col. 115. Ce n'est pas notre assentiment subjectif, c'est l'autorité divine prise objectivement en elle-même qui est objet formel de l'assentiment à l'objet matériel : tout au moins le mot du concile est susceptible des deux sens. Même remarque pour les textes de saint Thomas qu'allègue Wilmers. D'ailleurs, ce théologien, parce qu'il confond mal à propos en une seule opinion (confusion assez fréquente aujourd'hui) ce que dit Mazzella et ce que disent les Salmanticenses et autres partisans du dernier système (*loc. cit.*, p. 385), leur prête ce que dit peut-être Mazzella, mais ce qu'ils ne disent point, par exemple : *Intellectus non movetur ab objecto formali, sed movetur et determinatur a sola voluntate. Loc. cit.*, p. 345; cf. p. 384-386.

c) On a critiqué aussi la discontinuité que ce système mettrait dans une série d'actes qui doit être continue, et dont il briserait la chaîne. C'est la raison naturelle qui affirme l'objet formel; c'est ensuite la vertu infuse qui, sans connaître l'objet formel, vient affirmer l'objet matériel, en quoi consiste l'acte de foi. La foi est donc impressionnée par un motif qu'elle ignore. La foi croit un mystère parce que Dieu l'a révélé, sans savoir s'il l'a révélé; savoir cela, c'est l'affaire de la connaissance préalable, appartenant à la science apologétique, dont la foi ne se mêle pas; cette science préalable est pour la foi comme si elle n'était pas, et la laisse donc dans l'obscurité. « Qu'ils objectent ainsi, répond Élizalde, ceux qui prennent les actes et les accidents pour des substances! Nous aussi, nous disons comme tout le monde que la foi croit, donne son assentiment, etc., nous personnifions semblablement la science : mais sans prendre au sérieux ces manières de parler. En réalité, ce n'est pas la foi qui croit, c'est l'homme; ce n'est pas la foi qui est sollicitée par un motif et qui donne son assentiment, c'est l'homme. Or l'homme qui va croire est le même qui vient de voir que Dieu a révélé, il ne l'ignore pas, il en est conscient et certain. » *Op. cit.*, n. 852, p. 563. On pourrait, ajoute-t-il, faire le même sophisme à propos des rapports de l'intelligence et de la volonté : la volonté ne se mêle pas de connaître, elle est aveugle; la connaissance de l'intelligence, par laquelle on prétend lui montrer son but, est donc pour elle comme si elle n'était pas, etc. « Que répondra le bon sens? Que ce n'est pas la volonte qui aime, mais l'homme, lequel a d'abord connu l'objet. C'est donc bien le même sujet qui connaît et qui veut. » *Loc. cit.* M. Bainvel fait une remarque semblable : « Il ne faut pas regarder les facultés de l'homme comme isolées et agissant chacune à part. Saint Thomas répète sans cesse que ce n'est pas l'esprit qui voit, mais l'homme par l'esprit; ni la volonté qui veut, mais l'homme par la volonté. Ainsi dans la foi : c'est l'homme qui voit les motifs de crédibilité, l'homme qui veut croire, l'homme qui croit. L'unité du sujet met partout l'unité, partout la continuité... C'est le même esprit qui a constaté que telle vérité obscure pour lui est garantie par l'autorité divine, et qui croit sur cette autorité. » *La foi...*, 2e édit., p. 190.

d) On critique enfin et surtout ce point fondamental du système, que l'objet formel de la foi consiste dans la divine autorité et la divine révélation prises objectivement en elles-mêmes, et non pas dans la connaissance subjective de ces choses, laquelle est une simple condition de l'objet formel. Une chose, dit-on, n'est motif qu'en tant qu'elle est connue. Thyrse Gonzalez répond avec raison que le mot *en tant que* est équivoque en lui-même : il peut viser l'essence même du motif formel, et c'est ainsi que l'entendent les adversaires : il peut viser une simple condition, et c'est ainsi qu'il faut l'entendre dans le cas présent. *Manuductio*, etc., n. 124, p. 107. Reste pourtant que ce point fondamental d'un système très simple par ailleurs est difficile à bien saisir et à bien justifier, et qu'il présente quelque chose d'insolite, qui n'a pas lieu dans l'analyse de la science humaine; d'où vient sans doute que Suarez, Lugo et tant d'autres ont plutôt supposé, comme allant de soi, que le motif ou objet formel de la foi devait consister dans l'autorité divine prise en bloc avec la connaissance que l'on en a, et que plusieurs ont en face de notre système l'impression d'un expédient plus subtil que solide. Pour dissiper cette fâcheuse impression, quelques défenseurs du système ont voulu le rattacher à une manière naturelle de croire à la parole d'autrui; ils ont distingué, même dans la croyance au témoignage humain, la *foi-science* et la *foi d'autorité*, la première appuyée sur des connaissances subjectives comme motif, la seconde qui atteindrait l'autorité du témoin directement en elle-même, et qui proportionnerait la certitude de l'assentiment que nous donnons au témoin, non pas à notre connaissance préalable de cette autorité, mais à cette autorité prise en soi. Mais nous avons déjà indiqué les raisons pour lesquelles cette théorie générale de la foi, humaine ou divine, nous paraît moins probable. Voir, dans la question de la liberté de la foi, col. 425 sq., et, dans la question de l'obscurité, col. 445, 446 sq. Il nous semble que le dernier système sur l'analyse de la foi dans sa manière de concevoir objectivement et en soi l'*auctoritas Dei revelantis*, répond suffisamment à toutes les critiques, non pas en recourant à une théorie générale de la croyance à la parole d'autrui, mais plutôt et

avant tout en considérant la foi divine et les éléments qui lui appartiennent en propre, de la manière que nous allons tenter d'expliquer.

Comment l'autorité et la révélation de Dieu prises objectivement et en soi, à l'exclusion de la connaissance subjective que nous en avons, sont l'objet formel (*quo*). — L'objet formel, de l'aveu de tout le monde, est l'objet qui spécifie; spécifier un acte, c'est lui donner les traits distinctifs qui en font une espèce à part. Les traits distinctifs de l'assentiment de foi divine, qui ne se trouvent ni dans la science, ni dans la foi humaine, c'est la valeur suprême de son motif, c'est sa surnaturalité, c'est sa fermeté *super omnia*. De là aussi une certitude propre et spécifique de la foi divine : toute vraie certitude étant composée de deux éléments, fermeté et infaillibilité, voir col. 206, 207, la certitude de foi divine a une fermeté souveraine; elle a aussi une infaillibilité spéciale qui lui vient soit de la valeur suprême de son motif, soit surtout de la surnaturalité de l'assentiment. Voir col. 369, 371, 375, 387 sq. Ceci supposé, il faut montrer que l'objet spécificateur, qui donne à l'assentiment de foi tous ses traits distinctifs, qui exige et mesure sa certitude propre c'est le témoignage infaillible de Dieu pris objectivement en soi, à l'exclusion de la connaissance subjective que nous en avons. Parcourons ces traits distinctifs de l'assentiment de foi. — *a*) *Valeur suprême du motif.* — *C'est en elle-même* et objectivement que l'autorité de Dieu, c'est-à-dire sa science infaillible et sa véracité qui ne peut nous tromper, est infiniment liée au vrai, infiniment ennemie du mensonge et de l'erreur, ce qui lui donne une valeur suprême comme motif intellectuel. Voir col. 331, 332. Au contraire, notre connaissance subjective de cette autorité divine, nos raisonnements pour la prouver et l'appliquer à une matière déterminée, même quand ils font œuvre utile, ne peuvent que diminuer, dans le résultat final, l'effet de cette valeur infinie. Voir col. 334. C'est donc l'autorité divine en elle-même, et non pas la connaissance que nous en avons qui caractérise notre assentiment de foi divine, en lui donnant une suprême valeur. — *b*) *Surnaturalité de l'assentiment, qui le rend infaillible.*—L'autorité et la révélation divines prises en elles-mêmes sont la raison de cette surnaturalité. *L'autorité* : car si Dieu a voulu mettre en nous une vertu infuse qui donne à l'acte sa surnaturalité, c'est en partie pour honorer son autorité de témoin, prise en elle-même, c'est pour qu'un témoignage si excellent fût dignement reçu par notre foi surnaturelle; je dis seulement : *en partie*, car il y a une autre raison, tirée des mystères en tant qu'ils sont objet d'attribution, et dont le concours est nécessaire. Voir col. 381. *La révélation* : nous devons ici nous rappeler certains faits signalés plus haut. Si la révélation d'un énoncé, d'une proposition, n'a pas eu lieu objectivement et en réalité, le fidèle qui s'efforce de croire une telle proposition à cause de l'autorité divine, parce que dans son ignorance il la conçoit comme révélée, ne peut produire qu'un acte *naturel* d'assentiment, auquel la vertu infuse ne peut concourir. Voir col. 369, 370. Au contraire, si la révélation a eu lieu objectivement et *a parte rei*, elle est pour sa part la raison d'être d'un assentiment *surnaturel* de foi. On le voit, cette influence très particulière de la révélation, en tant que vraie objectivement, sur la qualité de l'acte de ce fidèle ne dépend nullement de ce qu'il conçoit subjectivement, et n'atteint pas l'acte par le moyen des raisonnements qu'il fait. Avec les mêmes raisonnements et sous les mêmes motifs (relatifs) de crédibilité, un fidèle pourra donner d'une part un assentiment surnaturel à une proposition, d'autre part un assentiment purement naturel à telle autre proposition que le même catéchiste lui aurait par erreur enseignée comme révélée, selon qu'objectivement la révélation est réelle ou ne l'est pas. Voir col. 233, 234. Ainsi, dit Oviédo, le terme où s'arrête l'analyse de la foi du fidèle est « la révélation existante, en tant qu'existant objectivement, *in re*, car notre foi ne peut se terminer à une révélation qui n'existe pas. » *Tractatus theologici... de fide, spe et caritate*, Lyon, 1651, *De fide*, contr. V, n. 73, p. 86. L'acte de foi surnaturel, dit-il ailleurs, « est ainsi essentiellement lié par lui-même avec l'existence de la révélation, qui est son objet formel, et fort de cette liaison, il n'a pas besoin d'aller mendier sa certitude spéciale en recourant à des prémisses qui ne pourraient pas la lui donner; il la tient intrinsèquement de son objet formel. » *Loc. cit.*, contr. II, n. 104, p. 29. En effet, l'infaillibilité spéciale qui caractérise la certitude de foi divine résulte *directement* de sa surnaturalité, sans l'entremise d'aucun raisonnement, puisqu'elle ne tombe pas même sous notre connaissance certaine, et que nous n'avons pas à nous préoccuper de la mettre dans notre acte, voir col. 371-374; et la surnaturalité elle-même résulte *directement* de l'existence objective de la révélation, sans recourir non plus à l'intermédiaire de notre connaissance subjective. — *c*) *Fermeté souveraine de la foi.* — Il est bien clair qu'elle n'arrivera jamais à notre assentiment par nos connaissances préalables et par voie syllogistique. Vous aurez beau partir de ce « jugement d'excellence » ou de préférence : L'autorité de Dieu comme témoin est plus infailliblement liée au vrai que tout autre moyen de connaître, voir col. 383; ou encore : Ce que Dieu révèle est souverainement vrai, et ajouter cette autre prémisse : Il a révélé la trinité. La première, la *majeure*, parle bien d'une souveraine autorité, mais elle-même n'est pas affirmée avec une souveraine adhésion, avec plus d'adhésion qu'une proposition philosophique ordinaire : car elle-même n'a pas pour motif l'*auctoritas Dei revelantis*, qui est le suprême moyen de connaître : voir réfutation du système de Suarez. Il en sera de même de la *mineure* : plusieurs même lui donneront une certitude inférieure à celle de la majeure, parce qu'elle roule sur une simple question de fait contingent, et pour nous se base en définitive sur des témoignages humains. Ajoutons que les deux prémisses peuvent n'être affirmées qu'avec une certitude *relative*, ou au moins l'une d'entre elles. Voir col. 219 sq. Quelle sera la force de la conclusion : Donc la trinité est souverainement vraie? Ne nous laissons pas tromper par ce mot « souverainement » qui n'est qu'un élément de l'attribut. La question est de savoir avec quelle force d'adhésion sera prononcé ce mot « est » qui *seul* exprime l'assentiment, l'adhésion de l'intelligence. Cette force doit se mesurer à celle de la prémisse la moins certaine, au plus faible anneau de la chaîne, d'après les lois mêmes du syllogisme : elle ne saurait donc être prononcée ici avec une souveraine fermeté d'adhésion. Recourrez-vous à un coup de *volonté* pour obtenir que cette conclusion passe d'un degré ordinaire d'adhésion à un degré souverain? Mais la volonté, comme le disait le cardinal Billot, voir col. 197, n'a pas le droit de pousser l'adhésion au-dessus de ce que demande l'objet formel de la foi : or, pour vous, l'objet formel de la foi, ce sont ces prémisses : vous ne pouvez donc les dépasser. Pour nous, au contraire, l'objet formel de la foi, ce n'est pas un agencement de prémisses, c'est l'autorité de Dieu et sa parole, prises objectivement en elles-mêmes, et seules dignes d'une adhésion suprême. Une fois que cet objet m'est proposé par le « jugement d'excellence », ma volonté peut et doit prendre directement une résolution générale de préférer l'autorité divine et la révélation à tout ce qui les contredirait, voir col. 329 sq.; résolution ou renouvelée actuellement dans l'acte de foi, ou du moins persévérant virtuellement dans ce respect qu'a le fidèle pour l'autorité et la parole divines,

dans ce soin qu'il a de garder sa foi, voir col. 386, 387; résolution qui, par un contre-coup direct sur l'assentiment intellectuel de foi, lui communique le degré souverain d'adésion, caractéristique de la foi divine. Voir col. 389, 490. Ainsi la volonte, comme puissance purement *exécutrice*, aide l'intelligence à atteindre la suprême adhésion que méritent, qu'exigent, que mesurent l'autorité et la parole de Dieu comme *objet formel*. On voit que les traits distinctifs de l'assentiment de foi dérivent non pas de notre connaissance subjective et des prémisses que nous pouvons aligner, mais directement de l'*auctoritas Dei revelantis* prise objectivement et en soi; celle-ci reste donc l'objet formel, auquel doit s'arrêter l'analyse quand elle est à la recherche de cet objet.

C'est trop élargir le concept d' « objet formel », objectera-t-on peut-être, que de donner ce nom à des attributs divins en tant qu'ils produisent ou exigent en nous un effet que nous ne voyons pas, une infaillibilité dans notre acte, laquelle ne tombe pas sous la conscience. Le motif d'un acte ne doit-il pas être connu et son influence et son effet ne peuvent-ils être connus au moins par réflexion? Précisons le vrai concept d' « objet formel ». Grégoire de Valence, après avoir distingué l'*objectum formale quod* et l'*objectum formale quo*, comme nous l'avons fait, col. 377, parle ainsi du second qui nous occupe en ce moment : « Pour qu'une chose soit objet formel de la foi, ce n'est pas assez que la foi en dépende d'une manière quelconque : il faut qu'elle en dépende comme de sa forme (extrinsèque) c'est-à-dire de son exemplaire (archétype). » Il explique ainsi cette dépendance : Non seulement « la foi, par sa nature, ne peut adhérer à aucune proposition sans que la divine révélation la lui ait montrée, » mais encore « la foi, dans son infaillibilité et sa certitude, imite la divine révélation comme son exemplaire et son modèle. » Car « de même que la révélation est infaillible en ce qu'elle dit, de même il faut que la foi soit toujours infaillible dans son assentiment. » *Commentarii theologici*, Lyon, 1603, t. III, disp. 1, q. I, p. I, § 5, p. 26. C'est donc à la « cause exemplaire » que ce grand théologien, invoquant le sentiment commun des docteurs, ramène la causalité propre de l'objet formel. Un spécimen classique de la cause exemplaire, c'est le plan tracé par l'architecte. Ce plan reste extérieur à l'édifice, mais l'édifice se construira d'après lui, y trouvera sa forme, ses proportions et ses mesures; toute la construction est réglée d'avance par le plan, lui donnera son caractère, sa physionomie, son espèce. De même un acte reçoit de son objet formel ses traits distinctifs, est mesuré, réglé, « spécifié » par lui. Aussi saint Thomas représente-t-il les vertus théologales comme « mesurées et réglées » par leurs objets formels : *Mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus : fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ et pietatis ejus, Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXIV, a. 4; on voit ici l'énumération sommaire des divers attributs divins qui sont regardés comme les « objets formels » des diverses vertus théologales. Notons que la cause *exemplaire* n'exécute pas elle-même ce qu'elle règle, ce qu'elle mesure, ce qu'elle détermine : l'exécution revient à une ou plusieurs causes *efficientes*. Le plan de l'architecte ne construit pas la maison : il demande un entrepreneur, des tailleurs de pierre, des maçons, des charpentiers, etc. Quand donc nous disons que l'autorité et la révélation de Dieu, prises en elles-mêmes, *donnent* à l'assentiment de foi ses traits distinctifs, nous entendons qu'elles les donnent comme peut les donner une cause exemplaire. Ce qu'a réglé, mesuré, déterminé cet objet formel et spécificateur, diverses causes efficientes devront le réaliser. Ainsi la toute-puissance divine, intervenant immédiatement, élèvera notre intelligence pour produire l'assentiment, soit en mettant en elle l'*habitus fidei*, soit en excitant par sa grâce actuelle cet *habitus* à agir, de manière à rendre l'assentiment intrinsèquement surnaturel, selon que l'exige la révélation objectivement vraie. La volonté humaine devra, elle aussi, intervenir sous l'influence de la grâce, pour réaliser cette adhésion *super omnia* et cette fermeté souveraine, qui est à la mesure de l'autorité ou infaillibilité divine considérée en elle-même. Ce que détermine cette révélation infaillible comme modèle, des intermédiaires qui n'agissent point par voie syllogistique, la grâce et la volonté, sont chargés de l'exécuter : l'assentiment, recevant par elles son infaillibilité et sa fermeté spéciales, n'est donc pas discursif, au moins dans ce qu'il a de spécifique, et ce ne sont pas des « prémisses » qui peuvent revendiquer la fonction d'être son objet formel et spécificateur. D'ailleurs, nous ne nions pas que la chaîne du raisonnement préalable ne figure, elle aussi, parmi les intermédiaires qui transmettent quelque chose à l'assentiment de foi, ainsi que nous l'expliquerons plus bas : mais cette chaîne syllogistique n'est qu'un intermédiaire d'exécution, elle ne transmet, du reste, rien de distinctif ni de spécifique, elle n'a donc aucun titre à faire partie de l' « objet formel », quand bien même on voudrait la faire entrer partiellement dans le concept plus vague et plus général de « motif ». Ces deux concepts ne se confondent pas absolument. Le *motif* n'agit que par l'intermédiaire de la connaissance : l'*objet formel* peut se servir, comme nous l'avons vu, d'*autres* intermédiaires que celui de la connaissance. Le *motif*, c'est en général ce qui, étant connu, *meut* la faculté à produire son acte, mais ce n'est pas toujours la cause exemplaire et spécificatrice de cet acte : l'*objet formel* est cette cause.

Corollaires et conclusions. Le rôle complet des motifs de crédibilité et du raisonnement dans la foi. L'analyse apologétique. — Ce que nous avons dit pour exclure de la dignité d'objet formel les « prémisses », ou jugements spéculatifs de crédibilité : Dieu est souverainement véridique, il a fait telle révélation, on doit le dire *à plus forte raison* des « motifs de crédibilité ». Car les jugements spéculatifs de crédibilité, présupposés par l'assentiment de foi au dogme révélé, sont liés de plus près à cet assentiment : les motifs de crédibilité, présupposés par ces jugements comme leurs preuves, lui sont rattachés de plus loin. Les deux jugements spéculatifs de crédibilité sont exigés invariablement chez tous les fidèles : les motifs de crédibilité ne sont pas exigés de la même manière, ils peuvent varier étonnamment d'un fidèle à l'autre : chez beaucoup d'entre eux, ce sera simplement l'autorité du curé, du catéchiste, ou du moins l'autorité de l'Église comme grande société humaine. Voir col. 150, 221 sq., 231 sq. Comment une autorité *humaine* pourrait-elle spécifier l'assentiment de foi *divine*? Les motifs de crédibilité ne peuvent donc constituer même partiellement l'objet formel de la foi; ils ne sont par rapport à cet objet qu'une *condition* applicatrice. Voir ce que nous avons dit contre le système de Lugo, col. 486.

Cela n'empêche pas que d'un autre point de vue on puisse leur reconnaître une certaine *causalité* à l'égard de l'assentiment de foi. On peut appeler « cause » ce qui donne à l'effet au moins une de ses propriétés essentielles : la simple « condition » ne donne par elle-même rien de semblable, elle est seulement requise pour que la cause donne l'être ou quelque propriété de l'être. Une des propriétés essentielles de l'assentiment de foi, c'est d'être *raisonnable*. Or, ce sont précisément les motifs de crédibilité qui lui donnent cela, d'après le concile du Vatican : « Pour que l'hommage

de notre foi fût raisonnable, *rationi consentaneum*, Dieu a voulu... des arguments extérieurs de la révélation, c'est-à-dire des faits divins, et surtout les miracles et les prophéties... signes très certains de la révélation divine. » Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1790. D'autre part, en dehors des motifs de crédibilité, on ne voit pas ce qui pourrait donner à l'assentiment de foi d'être *raisonnable*. Ce n'est pas l'objet matériel, puisque le mystère que l'on croit dépasse la raison. Ce n'est pas l'objet formel, l'*auctoritas Dei revelantis*, de quelque façon qu'on la prenne. Car si on la prend *en elle-même* comme nous l'avons fait, elle peut bien être la première mesure et la cause exemplaire de l'acte de foi et, à ce titre, son objet formel : mais tant qu'elle n'est pas appliquée par une connaissance raisonnée à l'objet matériel, l'assentiment que l'on donnerait à celui-ci ne serait pas raisonnable; de même que le plan dressé par l'architecte est bien en lui-même la cause exemplaire et la première mesure du futur édifice, mais les entrepreneurs ou les maçons ne construiraient pas raisonnablement, s'ils se mettaient à bâtir sans avoir connaissance du plan, ou sans se rendre compte au moins sommairement que ce qu'on leur présente là est bien le plan de l'architecte. Que si l'on prend la divine autorité et la divine révélation dans les énoncés qui les affirment, ces énoncés, n'étant pas de leur nature immédiatement évidents, ne peuvent être raisonnablement acceptés par l'intelligence qu'à cause de leurs preuves, qui sont les motifs de crédibilité. Pour rendre l'assentiment de foi *raisonnable* ou le justifier apologétiquement, encore moins pourrait-on recourir à la volonté, principe aveugle, ou à la grâce, qui agit d'une manière trop cachée pour qu'on puisse baser là-dessus une justification de l'assentiment auquel elle coopère en secret; si dans un cas plus rare elle fait reconnaître son action, alors elle se transforme elle-même en nouveau motif de crédibilité. C'est donc toujours aux motifs de crédibilité qu'il faut en revenir, pour s'expliquer à soi-même ou expliquer aux autres que tel assentiment, fondé sur l'*auctoritas Dei revelantis*, y est *raisonnablement* fondé. Et voilà qui confirme ce que nous avons dit plus haut contre ceux des protestants qui négligent de parti pris les preuves et motifs de crédibilité, et contre les fidéistes. Voir col. 117, 176, 179.

Mais, dira-t-on peut-être, n'y a-t-il pas contradiction dans tout ceci? D'après vous, les motifs de crédibilité (comme le disent généralement les théologiens) sont une simple *condition*, et en même temps ils sont une *cause* ! — La réponse nous est fournie par Esparza : « Un effet, dit-il (un acte, par exemple), peut avoir en lui plusieurs propriétés, *formalitates*, qui soient séparables de leur nature, et qui puissent ailleurs exister séparément. » Ainsi l'assentiment de foi est raisonnable, et surnaturel; et ces propriétés sont séparées ailleurs, puisqu'il y a des actes raisonnables qui ne sont pas surnaturels. « Alors, dit-il, il peut se faire que ces diverses propriétés dérivent de diverses causes, et que la cause de l'une ne soit pas cause de l'autre. » Ainsi les motifs de crédibilité sont cause de l'acte de foi en tant que raisonnable, mais ils ne sont pas cause du même acte en tant que surnaturel, ni en tant que souverainement ferme : l'objet formel est cause de ces autres propriétés. « Mais, continue Esparza, ce qui est *cause* par rapport à une propriété peut en même temps être *condition* par rapport à une autre. » Ainsi les motifs de crédibilité, tout en étant cause de l'acte de foi en tant que raisonnable, sont une condition pour que l'objet formel, par l'intermédiaire de la volonté et de la vertu infuse ou de la grâce, arrive à réaliser dans l'assentiment de foi la souveraine fermeté et l'infaillibilité surnaturelle dont il est la mesure et la règle. Car les motifs et jugements de *crédibilité* (ils tirent leur nom de là) sont une condition nécessaire à la volonté pour intervenir prudemment, et à la vertu infuse de foi pour entrer en exercice. Esparza a donc le droit de dire : « Ce qui est *cause* d'un effet selon une de ses propriétés peut en même temps être une pure *condition* par rapport à une autre propriété du même effet. » *Cursus theologicus*, Lyon, 1685, t. I, l. VI, q. XIV, a. 7, p. 599.

Mais, poursuivra-t-on, ne reste-t-il pas encore une contradiction? D'après vous, les motifs de crédibilité ne font point partie de l'objet formel et spécificateur, et cependant ils donnent seuls à l'acte de foi une de ses propriétés essentielles. Comment concilier ces deux assertions? — En distinguant, parmi les propriétés essentielles de l'assentiment de foi, celles qui sont génériques, et celles qui sont spécifiques. Qu'un acte d'intelligence soit raisonnable, c'est là une propriété générique qui convient à toute espèce d'acte intellectuel. En donnant seulement cette propriété à l'acte de foi, les motifs de crédibilité ne lui donnent rien de distinctif, ils ne le spécifient pas, ils n'ont donc aucun droit à faire partie de l'objet formel, qui spécifie. Par rapport au fonctionnement de l'objet formel, ils restent une simple condition. Le P. Pesch a bien développé cette solution. *Prælectiones*..., 3e édit., 1910, t. VIII, prop. 17, surtout n. 310, 311, 315, p. 140, 142.

Ceci nous permet de distinguer une *double analyse* de la foi. Il y a l'analyse *théologique*, remontant de l'objet matériel à l'objet formel et de la foi au principe qui la spécifie. Le grand problème est d'expliquer pourquoi et comment c'est à l'*auctoritas Dei revelantis* que cette analyse doit s'arrêter, bien que des motifs de crédibilité antérieurs soient nécessaires pour mettre l'esprit en contact avec cette autorité et cette révélation. C'est le problème que nous venons de traiter. Sa solution se résume à dire que l'*auctoritas Dei revelantis*, prise en elle-même et à l'exclusion de la connaissance que nous en avons et des motifs de crédibilité qui fondent cette connaissance, détermine seule les caractères *spécifiques* de la foi, est le seul principe spécificateur et par conséquent le seul objet formel : il n'y a donc pas lieu d'aller chercher plus loin dans cet ordre d'idées, ni de faire remonter plus haut l'analyse dans cette ligne de l'objet formel, la seule qui préoccupe l'analyse théologique. Mais il y a aussi l'analyse *apologétique* : celle qui, ayant à justifier devant notre propre raison et celle d'autrui l'assentiment à nos dogmes, et à le montrer raisonnable, remonte des mystères de la foi au témoignage divin qui par son autorité les garantit, puis de ce divin témoignage à ses preuves, aux motifs de crédibilité. Ici, nous sommes dans une ligne toute différente : il n'y a plus à songer au problème théologique de la spécification et de l'objet formel, mais seulement à montrer que la foi aux dogmes est *raisonnable* : et puisqu'elle ne l'est que par les motifs ou arguments de crédibilité, c'est jusqu'à eux qu'il faut remonter sans crainte, ou plutôt jusqu'aux premiers faits et aux premiers principes qui leur servent de point de départ, et d'où l'esprit est descendu, par une chaîne ininterrompue, jusqu'à l'assentiment de foi. Celui-ci, malgré sa surnaturalité et ses autres traits distinctifs, rentre ainsi dans la loi générale de la pensée humaine, qui est de ne rien admettre sans preuve s'il n'y a pas évidence immédiate, et de remonter de preuve en preuve jusqu'à des faits ou des principes premiers qui se justifient par leur propre évidence. Les Salmanticenses, tout partisans qu'ils sont du dernier système, distinguent semblablement deux analyses de la foi, sous les noms d'*objective* et de *subjective*. La première considère l'acte de foi du côté de son objet formel, la seconde la considère du côté du sujet, ou des actes préalables qui sont dans le sujet. *Cursus theologicus*, *De fide*, disp. I, n. 172,

Paris, 1879, t. XI, p. 79. Et ils veulent que les motifs de crédibilité, avec l'évidence de crédibilité qu'ils donnent, soient le dernier terme où s'arrête l'analyse subjective. *Loc. cit.*, et n. 174, 177. Les lois de l'esprit humain l'exigent : « Tout assentiment obscur, s'il est ferme et prudent, doit se ramener du côté du sujet à un assentiment évident; et nous voyons la même chose dans la foi humaine. » *Loc. cit.*, n. 175, p. 81.

Établir une pareille chaîne de raisonnement jusqu'à l'assentiment de foi, nous dira-t-on sans doute, c'est exclure la volonté et la grâce, c'est remplacer leur concours par une évidence nécessitante et par une logique toute naturelle. — La volonté? Elle n'est nullement exclue. D'abord elle aura normalement à intervenir au moins dans l'un des anneaux de la chaîne, peut-être même en plusieurs, à cause des doutes imprudents qui peuvent surgir et de l'*évidence* seulement *morale* qu'auront dans cette chaîne un ou même plusieurs énoncés, suivant les circonstances subjectives. Voir col. 209-211. Cette intervention de la volonté ici ou là ne rompra point la continuité du raisonnement apologétique : dans combien de nos raisonnements, même scientifiques et philosophiques, n'arrive-t-il pas qu'une des propositions de la série n'ait qu'une certitude morale, dépendante des dispositions morales et de la volonté? Pourvu que l'intervention de la volonté ait été légitimée par le verdict du bon sens et le jugement de crédibilité convenable, une telle proposition a une vraie valeur de certitude et peut sans inconvénient tenir sa place dans la série logique, laquelle amènera à une conclusion ferme, quoique non pas souverainement ferme. Cette intervention de la volonté peut déjà servir partiellement à expliquer la liberté de la foi. Voir col. 412, 413. De plus, la volonté doit être animée d'une résolution générale de préférer les vérités révélées à tout ce qui peut les contredire. Voir col. 329 sq. Et du fait de cette disposition entretenue par le sujet, l'assentiment de foi reçoit, par contre-coup direct, une fermeté spéciale. Voir col. 389, 390. Voilà encore une influence de la volonté, sans qu'il soit nécessaire pour cela de recourir à un oubli des motifs de crédibilité, à un effort contre eux, qui romprait la continuité de la chaîne logique. Ainsi la volonté libre n'est nullement exclue. Et la grâce? Elle ne l'est pas davantage. D'abord, elle travaille déjà dans les préliminaires de la foi, plus ou moins suivant les circonstances. Voir col. 237 sq. Ensuite, quand vient l'acte de foi proprement dit, c'est-à-dire l'assentiment à l'objet matériel, cet assentiment, du point de vue surnaturel, diffère profondément des jugements spéculatifs précédents, en ce que ceux-ci n'exigeaient pas d'être intrinsèquement surnaturels, d'être produits par la faculté élevée, et, selon la meilleure opinion, ne l'étaient pas, voir col. 365, 366; tandis que l'assentiment de foi demande une surnaturalité intrinsèque, œuvre de la grâce, comme l'une de ses propriétés les plus nécessaires. Voir col. 362-364. La grâce développe donc pleinement son influence dans ce dernier assentiment; mais son intervention, étant invisible, voir col. 371 sq., ne laisse pas de trace dans la connaissance et ne rompt pas la continuité de la chaîne logique; et l'apologétique, comme telle, peut en faire abstraction. Ces remarques sont importantes pour laisser à l'apologétique, qui ne se confond pas avec la théologie dogmatique, sa juste liberté et sa propre méthode; pour ne pas l'encombrer de questions théologiques dont elle doit faire abstraction, et qui ne pourraient qu'entraver sa marche.

Nous ne saurions donc approuver, en tant qu'*exclusive*, la conception que se font beaucoup de théologiens des jugements et des motifs de crédibilité. « Ils servent, disent-ils, à la volonté seulement, pour la rendre prudente dans son intervention. » Lugo a déjà réfuté cette conception, disp. I, n. 32, p. 30, 31. Sans doute, ils servent à la volonté : pourquoi et comment, voir col. 172, 173. On peut même dire que le jugement *pratique* de crédibilité sert *seulement* à la volonté, pour diriger prudemment son acte. Mais quant aux jugements *spéculatifs* et aux motifs de crédibilité qui les prouvent, si d'une part, en préparant le jugement pratique, ils servent à la volonté, de l'autre ils peuvent et doivent servir à l'acte intellectuel de foi, en tant que raisonnable, en formant avec lui cette chaîne continue de raisonnement sans laquelle il n'y aurait ni démonstration ni analyse apologétique de la foi. Laissons donc sans crainte la lumière des premiers principes et des motifs de crédibilité se projeter jusque sur l'acte même de foi pour le rendre raisonnable. Sous ce rapport, il apparaîtra comme la conclusion d'une série d'énoncés; et l'apologiste, par abstraction, ne verra guère de lui que ce côté générique. Mais une étude plus adéquate de l'acte de foi montrera au théologien que cet acte n'est pas une simple conclusion; que ses propriétés vraiment spécifiques lui arrivent d'ailleurs que de la voie syllogistique, comme nous l'avons montré plus haut. Appelez-le « conclusion » si vous voulez : mais c'est une conclusion d'une nature extraordinaire, une conclusion plus certaine que ses prémisses, comme le remarquait déjà un célèbre théologien du concile de Trente, Véga : *Non est inconveniens, conclusionem esse... certiorem quam sint principia ex quibus infertur, si ab extrinseco et aliunde quam ex præmissis habeat aliquos gradus certitudinis per quos... vincat certitudinem eorum : sicut contingit in proposito* (dans notre cas) *propter concursum fidei infusæ et piæ affectionis ad assensum conclusionis. Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, Venise, 1548, l. IX, c. XXXIX, fol. 200, D.

Mais, dira-t-on encore, nous voilà retombés dans l'acte de foi discursif ! — *Réponse.* — Le mot « discursif » a un double sens. On bien il veut dire que l'assentiment de foi, *en lui-même*, renferme un raisonnement : et nous avons éliminé radicalement ce sens-là, en disant que la foi n'affirme que son objet matériel. Ou bien il signifie que l'assentiment de foi, simple en lui-même, forme avec les jugements préliminaires un « discours », une chaîne de raisonnement : et nous éliminons encore ce sens, si l'on entend que l'acte de foi est une *pure* conclusion, et qu'il tire d'un tel raisonnement *toute* sa certitude. Considéré *spécifiquement*, comme on doit le considérer quand on le définit et qu'on étudie sa nature, il ne doit même *rien* à ce raisonnement, aucun de ses traits distinctifs, ainsi que nous l'avons montré; ce n'est donc pas là être « discursif » au sens propre du mot. Du reste, pas d'inconvénient à ce qu'il soit discursif dans un sens plus large, sous un rapport secondaire et purement *générique*, en tant qu'il se rattache à des prémisses qui le rendent raisonnable sans toutefois le spécifier, sans déterminer en rien sa certitude propre et caractéristique. C'est en ce sens que nous avons pu donner l'assentiment de foi comme une connaissance *médiale*. Voir col. 98, 99. Et il le faut bien, si l'on veut opposer nettement la doctrine catholique aux théories hérétiques qui font de la foi une connaissance immédiate. Voir col. 101, 106. A cela revient ce qu'il y a de juste dans les remarques de ceux qui suivent avec modifications le système de Lugo, comme le P. Stentrup et le Dr Egger. Voir 5e système, col. 488.

Mais, diront les défenseurs d'autres systèmes, si l'on admet cette chaîne de raisonnement, même d'une manière secondaire et qui ne touche pas à la spécification de l'acte, n'est-il pas à craindre que l'autorité et la révélation divines, qui y figurent sous des propositions distinctes, n'en sortent amoindries, et qu'une trop grande importance ne soit donnée aux principes

et aux faits qui sont la première base de ce raisonnement apologétique tout entier? — Cette crainte, outre qu'elle porte ici sur un point seulement secondaire, n'est pas fondée. Elle part de la fausse imagination que ces principes et ces faits, parce qu'ils ont servi de point de départ et ont été posés les premiers dans l'ordre chronologique, sont en vertu de cette position même le fondement propre et principal de la conclusion finale. Il en serait ainsi, si l'on ne tenait compte que de la forme dialectique, qui règle l'ordre des propositions d'un raisonnement. Mais pour bien juger certains *processus* logiques, il faut tenir compte et de la *forme* du raisonnement, et aussi de sa *matière*. Par exemple, un syllogisme où les deux prémisses sont analytiques et a priori, et un autre où l'une d'elles est empirique, peuvent avoir la même forme : ils n'ont pas la même matière, et cela suffit à leur donner une physionomie différente. Qu'un argument démontre une chose par ses causes ou ses effets propres, cela n'affecte en rien la forme dialectique, c'est pure question de matière : et pourtant cela donne à l'argument le caractère essentiel de science, et en quelque sorte de vision, qui le différencie essentiellement de l'argument d'autorité, comme nous l'avons montré à propos de l'obscurité de la foi. Voir col. 439-446. Dans le *processus* historique, la première chose, chronologiquement la première, que l'on rencontre, c'est un document, insuffisant par lui-même, si d'autres manuscrits ou d'autres témoignages ne sont collationnés avec le premier. Ainsi, dans la chaîne apologétique dont nous parlons, on commence souvent par un document d'origine humaine, pour arriver à connaître un motif de crédibilité, qui apparaît lui-même avant la révélation divine, et y conduit; le document n'est qu'un *signe* de ce motif de crédibilité, qui lui-même, n'est qu'un *signe* de la révélation. S'il est de la nature des signes de passer les *premiers*, de précéder logiquement la chose qu'ils signifient et de conduire à elle, il n'en est pas moins vrai que de sa nature le signe est inférieur et subordonné à la chose signifiée, la révélation, qui à son tour conduira finalement à l'assentiment de foi. Parce que les signes ont ouvert la voie, ce n'est donc pas une raison de dire qu'ils sont la base principale de la conclusion finale; il faut dire plutôt qu'ils *appliquent* quelque chose de plus grand qu'eux, la révélation divine avec son autorité infaillible, avec la précision de son contenu : voilà le centre du *processus* tout entier, et ce qui lui donne sa physionomie particulière. Ici vient un exemple allégué déjà par Élizalde : « Pour que je sois poussé par l'autorité de saint Augustin à donner mon assentiment à telle théorie, il faut d'abord que je sache que cet ouvrage, où je trouve soutenue la dite théorie, est bien de saint Augustin : connaissance qui m'est souvent donnée par le titre du livre, ou par le témoignage d'un homme probe et éprouvé. Alors, sans être influencé par le témoignage de cet homme, mais seulement par la grande autorité de saint Augustin, je donne volontiers mon adhésion à cette théorie d'ailleurs difficile. Ainsi, ma croyance s'appuie sur le seul témoignage de ce grand docteur, négligeant l'autre témoin, souvent très incompétent en matière de doctrines, qui m'applique son témoignage. » *Op. cit.*, n. 846, p. 558. Cet exemple, qui a été reproduit par plusieurs théologiens, et récemment par le P. Pesch, *loc. cit.*, n. 331, ne prouve pas tout ce qu'on a voulu en tirer : qu'il n'y a pas dans ce cas une chaîne de raisonnement, c'est faux et contre l'expérience; que le témoignage de l'intermédiaire, attestant l'attribution légitime du livre à saint Augustin, doit être oublié, négligé entièrement, quand on se rend à l'autorité du grand docteur, ce n'est ni nécessaire ni bien raisonnable; que le degré de certitude finale donnée à la théorie ne se ressent aucunement du plus ou moins d'autorité reconnue à l'intermédiaire, on peut trouver cela dans les cas de certitude purement relative, chez bien des gens trop facilement satisfaits sur les questions d'authenticité, jusqu'à se contenter du nom qu'ils lisent au dos d'un volume; mais on ne peut en faire une règle à suivre pour tous les esprits, même les plus avertis. Ce qu'il faut retenir de cet exemple, c'est que l'autorité théologique de saint Augustin, à cause de laquelle j'adhère à la conclusion finale, est vraiment ici le *centre* de tout le *processus*, le motif principal que le reste ne fait qu'appliquer; quand bien même elle ne vient pas la première dans l'ordre chronologique du développement de la pensée, ou dans l'ordre que la forme dialectique pourrait imposer. Et pareillement l'autorité divine est le *centre* de tout le *processus* de la foi. Il faut donc rejeter cette conception trop répandue, que tout raisonnement est une chaîne uniforme dont tous les anneaux, s'ils sont certains, seraient d'égale importance, excepté le premier, auquel tout est suspendu. Le point de départ des opérations, ou la première majeure de l'enchaînement syllogistique, serait toujours le fondement propre et principal de la conclusion finale. Cette conception n'a pas peu contribué à rendre aiguë la difficulté de l'analyse théologique de la foi. Elle a aussi empêché plusieurs théologiens de voir la profonde différence qu'il y a entre l'argument d'autorité et l'argument scientifique par les causes et les effets, sous prétexte que, dans les deux arguments mis en forme, la première majeure peut être un principe philosophique du même genre, et que ce principe étant la base principale donnera également aux deux arguments le caractère de science et en quelque sorte de vision. C'est là un abus de la dialectique, habituée à ne considérer que la *forme* des raisonnements. Au contraire, si, comme on le doit, on tient compte aussi de la *matière*, on distinguera divers procédés logiques d'espèce différente, qui ont leur centre ou motif principal placé non pas toujours au commencement, mais à tel ou tel endroit de la chaîne.

Ce que nous venons de dire de l'autorité d'un témoignage décisif, appliquée à l'esprit par des signes ou des témoignages secondaires, et demeurant le centre d'un procédé logique spécial, convient également au témoignage divin et au témoignage humain. Nous voyons donc pourquoi les Pères, expliquant la foi divine aux fidèles, l'ont si souvent assimilée à cette foi humaine que nous donnons à un témoin qui la mérite. Voir col. 110, 111. Ce que nous avons dit plus haut de la chaîne de raisonnement qui se trouve même dans la foi, considérée du point de vue générique d'acte raisonnable, fait mieux comprendre pourquoi le concile du Vatican dit de la foi : *A (Deo) revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem*, etc., voir col. 115; paroles qui, par le rapprochement des deux motifs de la science et de la foi sous la même particule *propter*, peuvent facilement donner l'idée d'une marche discursive de part et d'autre; pourquoi pareillement les catéchismes donnent aux fidèles des formules facilement interprétées par eux au sens discursif : « Mon Dieu, je crois fermement tout ce que croit votre Église, parce que vous l'avez révélé, et que vous ne pouvez ni vous tromper, ni nous tromper. » Bien des fidèles entendent ce mot *parce que* comme ils l'entendent d'un raisonnement quelconque, et l'Église ne les avertit pas de l'entendre autrement. Et à vrai dire, il n'y a pas d'inconvénient s'ils le font, pourvu que d'ailleurs leur volonté, animée d'une disposition générale de persévérer dans la foi, fasse son devoir quand l'occasion s'en présente; pourvu aussi que la grâce de Dieu et la vertu infuse rendent surnaturel l'acte qu'ils font, ce dont ils n'ont pas à se préoccuper : ainsi leur

assentiment de foi recevra de son objet formel, moyennant la volonté et la grâce, ses caractères spécifiques, sans qu'eux-mêmes aient besoin de connaître ce fonctionnement si complexe. On voit comment notre théorie, tout en répondant par sa complexité à toutes les exigences légitimes, à tous les éléments qui doivent constituer l'acte de foi divine, se simplifie pourtant quand elle arrive à la pratique, et va rejoindre, soit les procédés bien connus de l'esprit humain, soit l'expérience de ce qui se passe chez les fidèles quand ils font l'acte de foi : ce qui est une bonne note pour la théorie. Suarez, lui, avoue que le procédé logique qu'il donne à la foi divine n'a pas d'analogue dans la foi humaine et dans toutes nos connaissances naturelles, étant dû à la seule excellence infinie de la divine autorité : *Pertinet... ad infinitam excellentiam divinæ veritatis, et ideo non est hæc cognitio cum aliis comparanda. Loc. cit.*, disp. III, sect. VI, n. 8, p. 66. Là-dessus Lugo observe avec raison que l'Écriture et les Pères ont assimilé le procédé de la foi divine à celui de la foi au témoignage humain : « L'Écriture ne demande pas de notre côté autre chose, si ce n'est que nous croyions à cause du témoignage de Dieu comme nous avons coutume de croire à cause du témoignage d'un homme, en ajoutant seulement une plus grande fermeté d'assentiment, comme l'exige la plus grande autorité de celui qui parle (I Joa., v, 9). » *De fide*, disp. I, n. 117, Paris, 1891, t. I, p. 68. On trouvera le reste du passage cité par le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, 1905, Proleg., c. III, § 1, p. 75. Voir également ce que Lugo dit des saints Pères. *Loc. cit.*, n. 147, p. 81. Sans doute, l'acte de foi a une propriété, la surnaturalité, qui n'a pas d'analogue dans la foi humaine; mais le fidèle n'a pas à s'en inquiéter, Dieu s'en charge. Ce que le fidèle doit fournir de son côté, ce qui tombe sous sa conscience, répond à ce qui se fait dans la foi humaine, sauf toujours la fermeté souveraine due à l'excellence du témoin divin, et que l'Église enseigne aux fidèles. Par là l'enseignement pratique de la foi divine aux multitudes se trouve singulièrement simplifié; et, tel qu'il se passe dans l'Église, infaillible gardienne de la foi, il dément les théories qui ne peuvent s'accorder avec lui. On ne peut donc s'écarter de lui sous pretexte que le procédé logique que l'on propose est « un grand mystère de la foi, » comme le dit Suarez, *loc. cit.* Et Lugo n'a pas tort de répondre : « J'ai en horreur cette méthode de philosophie ou de théologie par où l'on esquive une difficulté scolastique en recourant à des *mystères*, qui rendent les choses de notre foi difficiles, incroyables, inintelligibles à tous... Tous les fidèles éprouvent... qu'ils agissent sur les objets de foi comme sur les autres objets, que leur intelligence n'est pas transportée à un autre mode d'agir... La fonction d'un théologien n'est donc pas d'imaginer la nature des choses à sa guise, et dans le but de répondre aux objections qu'on lui fait, ni de se persuader que les choses se passent contre l'expérience générale; mais plutôt de consulter l'expérience même des fidèles. » *Loc. cit.*, n. 38, p. 34; le passage complet est cité par le cardinal Billot, *loc. cit.*, p. 74.

Cet élément *générique* de la foi divine, qui la rattache aux procédés logiques ordinaires, explique aussi pourquoi saint Thomas n'a pas craint de lui donner une allure discursive dans quelques passages, utilisés contre le dernier système par Wilmers. *Loc. cit.*, p. 328, 343. Ainsi, le saint docteur donne cette explication du texte qui appelle la foi *argumentum*, Heb., XI, 1 : « La raison (dans l'acte de foi) donne son assentiment à quelque chose parce que Dieu l'a dit, l'assentiment provient donc de l'autorité de celui qui parle. Or, parmi les arguments de la dialectique, il y en a aussi un qui est tiré de l'autorité. » *Quæst. disp., De veritate*, q. XIV, a. 2, ad 9um. Ailleurs, il maintient que la foi est un « argument » malgré cette objection : L'argument donne l'évidence, ce qui semble contraire à l'obscurité de la foi (*non apparentium*). Sa réponse consiste à distinguer divers arguments, du côté de la matière : celui qui est tiré des causes propres (ou des effets) de la chose, et l'argument extrinsèque d'autorité. Voir col. 439 sq. « L'argument tiré des propres principes de la chose, dit-il, la fait apparaître : mais l'argument tiré de l'autorité divine ne fait pas apparaître la chose en elle-même; et c'est celui qui est mis dans la définition de la foi. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. IV, a. 1, ad 5um. On peut citer aussi q. I, a. 1, voir col. 99.

Concluons de tout ce qui précède, que l'acte de foi n'est pas discursif à proprement parler, et que cependant il l'est sous un certain rapport. Il ne l'est pas en lui-même; il ne l'est pas non plus par rapport aux jugements qui le précèdent, si l'on considère sa certitude propre et sa valeur spécifique; car elle ne lui vient pas par voie syllogistique, mais par le double apport de la volonté et de la vertu infuse; en quoi il diffère absolument de l'assentiment parfait de science. Il est toutefois discursif par rapport aux jugements qui le précèdent, si l'on considère uniquement sa propriété générique d'assentiment raisonnable; elle lui vient, par voie syllogistique, de ces jugements et de leurs preuves, qui sont ainsi, comme jugements, un fondement pour l'acte de foi, mais fondement partiel et secondaire, bien qu'important en apologétique. L'axiome d'où est parti Suarez, et après lui Lugo et tant d'autres : « le fondement doit être aussi solide que l'édifice, la cause doit contenir la perfection de l'effet » — est vrai quand il s'agit de la cause adéquate, du fondement total, ou au moins principal; il est faux quand il s'agit d'un fondement partiel et d'une cause secondaire.

XIII. Nécessité de la foi pour le salut. — 1° *Nécessité de précepte.* — Que la foi soit nécessaire au salut, *au moins* de nécessité de précepte, comme un grave devoir que Dieu même impose, et dont l'omission volontaire menace le salut éternel, c'est ce qui résulte d'une foule de textes scripturaires où le refus de la foi entraîne la condamnation au jugement de Dieu, où la foi apparaît comme une condition nécessaire soit pour le salut éternel, soit pour la justification qui seule nous met sur la voie du salut, soit pour le baptême où s'opère la justification. Voir col. 58, 60, 63, 72, 108, 109, 279, 329, 330, 393. Bon nombre de textes de Pères, que nous avons eu occasion de citer, affirment aussi la nécessité et l'obligation de la foi. Voir col. 79-81, 114, 115, 186, 188, 280, 330, 331. Il en est de même pour les documents de l'Église. Voir col. 115, 189, 190, 280, 289, 290.

L'obligation de la foi suppose que nous sommes physiquement libres de croire ou de ne pas croire, du moins avec la crédibilité suffisante et la grâce de Dieu. Voir col. 393. Des protestants et des rationalistes ont attaqué cette obligation, précisément parce qu'ils ne comprenaient pas la liberté de la foi divine, ou même celle de beaucoup de « croyances ». Voir col. 399. L'ignorance invincible excuse du précepte de la foi comme de tous les autres; l'Église a condamné cette 68e proposition de Baius : *Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.* Denzinger, n. 1068. Le précepte de la foi oblige-t-il un infidèle qui n'a qu'une crédibilité incomplète? Voir col. 198, 200 sq.

La grâce inspire, aide et surnaturalise la volonté de croire. Voir col. 359-361, 395. Elle rend l'accomplissement de précepte possible en aidant à avoir la crédibilité suffisante. Voir col. 237 sq. Une providence spéciale veille à ce que le fidèle qui fait son devoir en matière de foi ait toujours les motifs de crédibilité qui lui sont nécessaires pour accomplir le précepte

négatif de ne jamais abandonner la foi catholique. Voir col. 302-305, 289 sq.

Le précepte négatif de la foi prohibe directement le péché formel contre la foi, c'est-à-dire le péché d'infidélité ou d'hérésie. Voir col. 313. La foi étant essentiellement ferme, voir col. 88 sq., le seul fait de *douter* des vérités révélées, si le doute est réel et pleinement volontaire, viole le précepte de la foi aussi bien que leur négation, d'après cet axiome du droit canon : *Dubius in fide, infidelis est.* Voir col. 97, 98, 281, 282, 281, 286, 287. Le précepte négatif de la foi a pour conséquence d'autres préceptes auxiliaires, l'un prohibant la négligence à s'instruire de sa religion, l'autre prohibant la témérité qui expose aux dangers de perdre la foi, voir col. 313, 314; un autre exigeant la disposition ou résolution de préférer la foi à tout ce qui viendrait la contredire. Voir col. 329 sq. Comment faut-il entendre cette dernière obligation? Voir col. 339-343.

Les controverses de foi entre docteurs catholiques peuvent avoir pour effet d'empêcher *in actu secundo* l'obligation générale pour les fidèles de ne pas mettre en doute la vérité dont la révélation est controversée. Voir col. 153. La définition infaillible de l'Église a pour effet de rétablir, et à l'état explicite, cette obligation générale, et dans l'ordre actuel elle est nécessaire à cet effet. Voir col. 154 sq. Le précepte de la foi obligeant tous les fidèles ne tombe pas sur les révélations privées. Voir col. 148.

Le précepte positif de la foi, comme tous les préceptes positifs, n'oblige pas à en faire des actes à chaque instant. En théologie morale on cherche à préciser : 1. les moments déterminés de la vie où les actes de foi, d'espérance et de charité sont de rigueur; 2. après combien de temps la négligence volontaire du précepte positif, même en dehors de ces moments déterminés, deviendrait péché grave. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2253 sq. Et pour ce qui regarde plus particulièrement la foi, Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 11e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, n. 397 sq., p. 230 sq.; et autres moralistes. Il est d'autant plus facile à un fidèle menant une vie chrétienne d'accomplir le précepte positif de la foi que cet acte, au moins à l'état implicite et confus, est présupposé et comme inclus dans une multitude d'autres actes vertueux, à cause du rapport général de la foi avec les autres vertus. Voir col. 84-86. Le précepte positif de la foi porte-t-il sur la surnaturalité de l'assentiment? Voir col. 374. En tout cas, il n'oblige pas à avoir conscience de cette surnaturalité. Voir col. 260.

2° *Nécessité de moyen.* — On sait qu'il faut en distinguer deux espèces. L'une, plus large et plus adoucie, est la nécessité de moyen disjonctive *in re vel in voto* : exemple, la nécessité du baptême pour les adultes; l'acte surnaturel de contrition, qui contient un *vœu* du baptême, peut remplacer le baptême *réel*. L'autre, plus stricte, est la *necessitas medii absolute in re*; rien ne peut suppléer la chose ainsi nécessaire; telle est, au moment de la mort, la nécessité du baptême pour les enfants qui n'ont pas l'âge de raison, ou celle de la grâce sanctifiante pour tout le monde. Cette distinction supposée, l'acte de foi commandé à tous, c'est-à-dire fondé sur la révélation surnaturelle et proprement dite, voir col. 123, 121, 138-142, est nécessaire à l'adulte non seulement d'une nécessité de précepte, mais encore d'une *certaine* nécessité de moyen : tous les théologiens sont d'accord sur ce point. Mais quelle est cette nécessité de moyen? La doctrine de la grande multitude des théologiens (*sententia communissima*, dit Mgr Van Noort, *loc. cit.*, p. 261) entend ici la nécessité de moyen stricte et absolue. Quelques-uns cependant, de nos jours, après Ripalda qui n'osait pourtant l'adopter, tiennent comme *probable* une nécessité plus large, *in re vel in voto*; pour les infidèles qui ignorent invinciblement l'existence de la révélation, ou à qui elle n'a pas été suffisamment proposée, le *votum* pourrait suffire en matière de foi, c'est-à-dire la volonté surnaturelle de croire à la révélation si elle leur était présentée, une sorte de *pius credulitatis affectus* sans l'assentiment de foi lui-même. Voir col. 361. Nous avons déjà cité Gutberlet, le plus connu des défenseurs de ce système, voir col. 160, et Berardi. Voir col. 205. Ils pensent mieux expliquer par là comment Dieu veut le salut de ces infidèles, d'une volonté sérieuse et offrant à tous les moyens de salut. La grande majorité des théologiens pense concilier suffisamment par une autre voie cette volonté divine du salut avec la nécessité de la foi; et ils prouvent par l'Écriture et la tradition une nécessité de moyen stricte et absolue, sans exception, ni suppléance. Nous n'entrerons pas ici dans cette question vaste et difficile, qui est au fond du problème du salut des infidèles. Voir INFIDÈLES.

A cette question se rattache la délimitation des vérités dont la foi explicite est d'une absolue nécessité de moyen, ou seulement d'une nécessité moindre; on la trouvera, d'ailleurs, traitée par tous les moralistes, par exemple, Lehmkuhl, *loc. cit.*, n. 388 sq., p. 225 sq.

On trouvera un catalogue assez détaillé des principaux traités *De fide divina* à la fin de l'art. CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2308, 2309. Du reste, une bibliographie de la foi a déjà été faite au cours de cet article, en ce qui concerne soit les Pères, soit les théologiens anciens et modernes, soit les travaux contemporains et ouvrages de vulgarisation, soit enfin les auteurs non catholiques.

S. HARENT.

FONBONNE, théologien français du XVIIIe siècle, prêtre et chanoine. On a de lui : *Avis à MM. les religionnaires de France, ouvrage propre à leur instruction et à rappeler les protestants à l'ancienne croyance*, in-12, Paris; *Dissertation sur le péché originel à l'usage de MM. les auteurs anglais, et des traducteurs de leur Histoire universelle*, in-12, Paris, 1712.

Quérard, *La France littéraire*, in-8°, 1829, t. III, p. 148.

B. HEURTEBIZE.

FONDAMENTALE OU GÉNÉRALE (THÉOLOGIE). Le nom de théologie *fondamentale* ou *générale* indique par lui-même une opposition entre cette théologie et la théologie *spéciale*. Il convient tout d'abord de constater que ces épithètes s'appliquent aussi bien à la théologie morale qu'à la théologie dogmatique. En morale, la théologie fondamentale ou générale est tout simplement « la morale considérée dans ses principes, ses éléments, ses faits primordiaux. Elle contient les traités ordinaires des actes humains et de la moralité, de conscience et des lois, des vertus et des péchés en général; et véritablement elle peut s'appeler morale générale ou fondamentale; tandis que l'examen détaillé des lois et des obligations, des vertus et des péchés, constitue une morale vraiment spéciale, relevant des principes posés dans la première. » J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, Lille, 1891, t. I, n. 655. Il n'y a pas, parmi les théologiens, de contestations touchant cette division de la morale en fondamentale et en spéciale; aussi nous ne nous en occuperons pas dans le présent article.

On entend ordinairement, par théologie fondamentale ou générale, l'ensemble des thèses dogmatiques préparatoires à l'étude détaillée de chaque dogme pris en particulier; de là l'opposition entre dogmatique fondamentale et dogmatique spéciale. Mais tandis que celle-ci est nettement définie dans son objet, sa méthode, son principe, qui sont respectivement les conclusions théologiques, l'argument d'autorité, les vérités révélées, celle-là est moins stricte-

ment délimitée. Les différentes conceptions de la théologie fondamentale peuvent se ramener à deux formes principales : théologie improprement dite, théologie proprement dite. — I. L'apologétique rationnelle, théologie fondamentale improprement dite. II. La théologie fondamentale proprement dite. III. Objet intégral de la théologie fondamentale. IV. Conclusion : justification du nom de théologie fondamentale ou générale.

I. L'APOLOGÉTIQUE RATIONNELLE, THÉOLOGIE FONDAMENTALE IMPROPREMENT DITE. — 1° *Identification de l'apologétique rationnelle et de la théologie fondamentale.* — On peut tout d'abord considérer l'apologétique rationnelle — l'apologétique positive, qu'on a distinguée avec raison de l'apologie, simple défense négative du christianisme — laquelle s'attache à démontrer scientifiquement la crédibilité de la révélation, comme une théologie fondamentale. Cette science est, en effet, fondamentale par rapport à la théologie spéciale, puisque c'est grâce à elle que l'intelligence humaine est amenée à adhérer aux vérités révélées. Pour ce motif, beaucoup d'auteurs ont identifié soit expressément, soit implicitement, théologie fondamentale et apologétique. Ainsi Jungmann, *Tractatus de vera religione*, Ratisbonne, 1874, § 3, donne la définition suivante : *Theologia generalis ipsa fundamenta fidei ac fontes ex quibus veritates credendæ hauriendæ sunt constituit et vindicat.* Cf. Jansen, *Prælectiones theologiæ fundamentalis*, § 20. Schwetz : *Theologia fundamentalis itaque est ea scientiæ rerum divinarum seu theologiæ pars, quæ divinam originem et auctoritatem religionis christianæ tanquam unicæ religionis veræ, a Deo per Christum fundatæ et a Spiritu Sancto singulari auxilio fultæ ac rectæ, erudite, id est, clare, subtiliter et systematice demonstrat ac contra adversarios tuetur, necnon theologum, quomodo aliis de utraque persuadeat, instruit. Theologia fundamentalis*, Vienne, 1874, p. 2, 3. De ces définitions, où il est dit que la théologie fondamentale *démontre* ou *constitue* les fondements de la foi, on doit conclure à l'identité d'une telle théologie et de la démonstration chrétienne et catholique, qui forme l'apologétique rationnelle. C'est l'opinion ici même exprimée par M. Maisonneuve, art. APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1514. Tout au plus, dans cette opinion, la théologie fondamentale se distinguerait-elle de l'apologétique, comme l'espèce du genre, comme l'apologétique *irénique*, *expositive*, avec laquelle elle ne fait qu'un, se distingue de l'apologétique en général. Cf. t. I, col. 1513. On retrouve la même idée dans Ehrlich, *Apologetische Ergänzungen*, Prague, 1862, t. I; Knoll (Albertus a Busano), *Institutiones theologiæ dogmaticæ generalis*, Turin, 1853; Sprinzl, *Manuel de théologie fondamentale*, Vienne, 1876; Hettinger, *Apologie du christianisme*, trad. franç., Bar-le-Duc, 1870; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1893, t. I, etc. Voir de Poulpiquet, O. P., *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, p. 7-18.

2° *Théologie improprement dite.* — En ce cas, la théologie fondamentale ne pourra plus être spécifiquement une théologie; elle ne méritera ce nom que par voie d'analogie, c'est-à-dire imparfaitement. Voici les deux raisons principales de cette assertion : 1. *L'apologétique n'a point le même objet formel que la théologie proprement dite.* — *L'objet formel* de la théologie, c'est, une fois les vérités révélées bien établies par la théologie *positive*, d'en déduire les conclusions qu'elles renferment implicitement ou virtuellement, et qu'on appelle pour ce motif les *conclusions théologiques* : *Hæc doctrina*, dit saint Thomas, *non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum. Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8. Cf. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910, p. 196 sq. Or, l'apologétique a pour objet formel la crédibilité des vérités revélées considérée comme objet de démonstration rationnelle. Elle ne saurait donc être spécifiquement une théologie. Ottiger a bien saisi cette difficulté : *Nec huic appellationi theologiæ fundamentalis obest*, dit-il, *quod in hac disciplina nondum ex principiis theologiæ catholicæ propriis sive ex lumine et auctoritate fidei supernaturalis in argumentatione proficisci nobis licet*; et il la résout en concédant que le nom de théologie ne s'applique que *latiori sensu* à la théologie fondamentale. *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 15. J. Didiot, *Logica supernaturalis* (lithog.), 1855, a mis en relief le caractère tout analogique de la théologie fondamentale ainsi conçue : seuls, dit-il en substance, les traités théologiques qui procèdent des principes de la foi comme de leur source et qui s'y éclairent méritent le nom spécifique de théologiques; les traités, au contraire, qui envisagent ces principes comme un *terminus ad quem* et non comme un *terminus a quo* — c'est le cas d'une théologie démonstrative des fondements de la foi — ne peuvent être appelés théologiques qu'analogiquement. Tels sont, lorsqu'on discute avec des hérétiques ou des incrédules, qui n'ont avec nous aucun principe commun de discussion, les traités *De vera religione*, *De Christi Ecclesia*, *De traditione et sacra Scriptura*, c'est-à-dire les traités qui s'attachent à prouver les préambules de la foi, p. CCXVII-CCXVIII. Et dans sa *Logique surnaturelle subjective*, *loc. cit.*, le même auteur n'accepte ni le terme « fondamentale », ni le terme « générale »: « Ce qu'on appelle théologie *générale*, dit-il, n'est point général du tout; et ce qu'on appelle théologie spéciale n'en dépend point comme les espèces d'un genre. *Fondamentale* ne vaut guère mieux, attendu que le reste de la théologie n'est ni le développement, ni l'application de cette prétendue théologie générale. »

2. *L'apologétique ne comporte pas l'emploi de la méthode théologique.* — La méthode de la théologie est en rapport avec son objet formel : elle a été admirablement définie par saint Thomas : *Argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia hujus doctrinæ per revelationem habentur. Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ; nam licet locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Sum. theol.*, *loc. cit.*, ad 2ᵘᵐ. Le saint docteur ajoute que la théologie use de la raison et des autorités humaines, mais à titre d'arguments *extrinsèques* et *probables*. Si apodictique, en effet, que soit le raisonnement humain dans l'ordre des vérités naturelles, il ne peut être que probable dans l'ordre des vérités surnaturelles. Cf. Gardeil, *La notion du lieu théologique*, Paris, 1908, p. 46, note : *sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus.* L'argument d'autorité, s'appuyant sur la révélation elle-même, voilà donc la méthode *propre* de la théologie. Ajoutons qu'eu égard à l'objet formel de la théologie, la méthode théologique est une méthode *déductive* ou *synthétique.* La méthode de l'apologétique, au contraire, est tout entière dans la démonstration scientifique et rationnelle. Seul, l'argument de raison appartient en propre à l'apologétique : tous les autres lui sont étrangers : elle est plutôt une méthode *inductive* ou *analytique.* Cette nouvelle opposition montre que la théologie fondamentale, qu'on identifie avec l'apologétique, n'ayant pas d'objet formel et ne comportant pas une méthode spécifiquement théologiques, ne peut, en conséquence, être appelée théologie que dans un sens analogique. Aussi, pour pouvoir lui conserver quelque caractère

de théologie, certains auteurs lui reconnaissent un double aspect : c'est même la note spécifique que lui accorde le P. Stummer, O. M. C., *Theologia fundamentalis est scientia quæ fundamenta fidei ex principiis naturalibus et supernaturalibus demonstrat. Additur : ex principiis naturalibus et supernaturalibus, quibus verbis differentia specifica in definitione nostra exprimitur. Manuale theologiæ fundamentalis*, Inspruck, 1907, p. 12, 13. Vis-à-vis de catholiques ou d'hérétiques qui admettent des principes révélés communs de discussion, la théologie fondamentale pourra donc être, par sa méthode et par son objet, théologie au sens propre du mot. Vis-à-vis des incrédules, elle ne sera qu'une démonstration rationnelle et non une théologie. Pour couper court à toute équivoque, J. Didiot, *loc. cit.*, voulait qu'on appelât la théologie fondamentale, conçue dans le sens d'une apologétique la *dogmatique préliminaire ou introductive*. Pourquoi ne pas reconnaître simplement la légitimité des deux aspects et admettre deux conceptions très distinctes, l'une d'une apologétique, science autonome, l'autre d'une théologie, spécifiquement telle, des fondements de la foi?

3° *Légitimité de l'identification de la théologie fondamentale et de l'apologétique, sous réserve de certaines restrictions.* — On peut accepter l'identification de la théologie fondamentale et de l'apologétique et envisager son but et son objet comme on l'a fait à l'art. Apologétique. Il faut néanmoins rappeler deux restrictions nécessaires, concernant, l'une, l'objet formel, l'autre, l'objet matériel d'une telle théologie fondamentale. — 1. Par rapport à son *objet formel*, la théologie fondamentale qui s'identifie avec l'apologétique ne doit pas prétendre à autre chose qu'à la démonstration rationnelle de la crédibilité. Voulant disposer l'incrédule à admettre les vérités surnaturelles, elle ne peut supposer en aucune façon l'existence de ces vérités et elle doit toujours éviter, sous peine de contradiction, de chercher en elles un point de départ ou d'appui pour sa démonstration. Les seuls principes de la philosophie, utilisant les données scientifiques et historiques, lui serviront de base; les prémisses de ses raisonnements seront toujours d'ordre strictement rationnel et ainsi elle ira naturellement, avec les seules lumières de l'intelligence humaine, des principes directeurs de cette intelligence à la crédibilité de l'objet de foi. De cette façon, elle restera totalement en dehors des vérités surnaturelles auxquelles s'origine la théologie proprement dite; de cette dernière, elle sera, certes, un fondement, mais fondement tout extrinsèque, puisqu'elle s'arrêtera sur le seuil même du sanctuaire de la foi : entre la crédibilité démontrée et la foi possédée intervient, en effet, dans l'intelligence humaine, un acte psychologique, libre et surnaturel, l'acte de foi. Cf. Zigliara, *Propædeutica ad S. theologiam*, Rome, 1884, proœmium, n. 3; Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, p. 198.

Qu'il soit possible d'envisager ainsi l'apologétique comme science autonome, indépendante de la théologie dans son principe, sa méthode et son objet formel; que cette conception soit même nécessaire, c'est ce qui ressort des condamnations portées par l'Église contre le fidéisme. Voir col. 188 sq. La raison humaine n'est-elle pas en mesure de démontrer, par ses seules lumières, la vérité du fait de la révélation? Concile du Vatican, sess. III, c. II, III, Denzinger-Bannwart, n. 1785, 1790; *Serment antimoderniste*, n. 2145. Cf. Didiot, *op. cit.*, p. 595 sq.

2. Par rapport à son *objet matériel*, il doit être bien entendu que la théologie fondamentale, identifiée avec l'apologétique rationnelle, n'est pas *toute* la théologie qu'on peut à bon droit appeler fondamentale. L'apologétique s'arrête à la démonstration de la crédibilité de la révélation, mais elle n'en tire aucune déduction — ce serait déjà faire de la théologie — et surtout elle ne trace pas à la théologie spéciale les règles selon lesquelles est possible le développement vrai et certain des principes surnaturels révélés. Voir plus loin, col. 518-519.

II. La théologie fondamentale proprement dite. — Certains théologiens, toutefois, n'acceptent pas une telle solution : « La conception de l'apologétique comme théologie fondamentale, comme propédeutique ou introduction à la théologie, dit le P. Gardeil, mutile l'idée authentique de la science théologique; elle rapetisse cette science d'origine surnaturelle au niveau des sciences purement humaines; elle la rend, par suite, incapable d'exercer cette souveraineté scientifique de métaphysique surnaturelle, de science absolument suprême, qui n'est jugée par aucune science humaine et qui, de la citadelle des certitudes divines auxquelles elle est associée, les juge et les contrôle toutes. » *Op. cit.*, p. 206. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 6, ad 2um; a. 8.

Est-il donc possible, même en faveur de cette partie de la théologie fondamentale qui s'identifie, dans son objet, avec l'apologétique, et que nous appellerons avec le P. Gardeil la *théologie apologétique*, de restaurer une conception spécifiquement théologique? Nous n'hésitons pas à répondre par l'affirmative, à la condition toutefois, à notre avis, que, lui conservant le même *objet matériel*, on lui assigne l'*objet formel* et la *méthode* propres à la véritable théologie.

1° *Objet formel.* — La conclusion théologique, avons-nous dit plus haut, voir col. 515, est l'objet formel de la théologie. Nous n'avons pas à déterminer ici ce qu'est, au regard de la révélation, la conclusion ainsi déduite, ni à distinguer les conclusions théologiques *improprement dites* (vérités *formellement* révélées d'une manière *implicite*) des conclusions théologiques *proprement dites* (vérités *virtuellement* révélées). Toutes, en tant que déductions de principes révélés, appartiennent à la théologie; le développement dogmatique, avant de voir ses conclusions consacrées par le magistère infaillible, a été un développement théologique.

Appliquons ce principe à l'objet de la théologie apologétique : cet objet, avons-nous dit, est la crédibilité des vérités révélées. Cette crédibilité, envisagée du côté de l'intelligence humaine, est un objet de démonstration scientifique. Mais il faut considérer que, par rapport aux vérités révélées, *la crédibilité est formellement une propriété des principes surnaturels* : elle leur appartient intrinsèquement et, par l'analyse de ces principes surnaturels, déjà possédés par la foi, la théologie la peut mettre en pleine lumière. Du coup, l'objet formel d'une étude de la crédibilité ainsi envisagée se trouve modifié : il s'agit bien ici du lien qui rattache la crédibilité à la révélation, et ce lien, à la suite du travail théologique dont il est l'objet, pourra paraître enfin si intime que la crédibilité elle-même deviendra vérité définie, authentiquement proposée par l'Église. Voir les définitions relatives à la crédibilité de la révélation, dans le concile du Vatican et le serment antimoderniste, *loc. cit.*

Envisagée sous cet aspect, la crédibilité apparaîtra à tous comme appartenant à l'objet formel de la théologie proprement dite. Et le théologien, développant tout le contenu du concept de la crédibilité, pourra exposer, *en théologien*, toutes les thèses que suppose ce concept : possibilité de la connaissance surnaturelle, possibilité de la révélation, du miracle, de la prophétie, détermination des signes auxquels se reconnaît la vraie révélation, preuves de l'intervention effective de ces signes à l'appui de la révélation chrétienne. Mais il les développera, avons-nous dit, en théologien, qui n'a point pour but direct de convaincre un incrédule —

il tomberait dans un cercle vicieux — mais qui, par une étude réflexe sur les principes surnaturels auxquels il adhère par la foi, déduit de ces principes toutes les virtualités qu'ils contiennent.

La crédibilité, ainsi comprise, ne serait exclue de l'objet formel de la théologie qu'autant qu'il serait interdit à la théologie et à la révélation elle-même d'atteindre des objets accessibles à la raison. Or, une telle prétention est fausse et condamnée par le concile du Vatican, sess. III, c. II. Denzinger-Bannwart, n. 1786. Il faut donc admettre la possibilité d'une théologie fondamentale, comme il faut admettre la possibilité d'une théologie spéciale sur des vérités d'ordre naturel, mais contenues néanmoins dans la révélation : entre l'apologétique rationnelle et cette théologie fondamentale, il y aura la même différence qu'entre la théodicée et la théologie du *De Deo uno.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 1.

2° *Méthode.* — Nous avons vu plus haut, col. 516, quelle est la méthode propre à la théologie. En résumé, la méthode théologique emploie trois sortes d'arguments, tous *ex auctoritate* : *a*) les arguments propres et apodictiques : révélation elle-même authentiquement proposée par le magistère de l'Église, soit quant aux vérités qu'elle contient, soit même aux conclusions tirées de ces vérités; *b*) les arguments propres, mais probables : autorité des Pères et des théologiens; *c*) les arguments extrinsèques et probables : autorité de la raison (apodictique dans l'ordre des certitudes naturelles) et des philosophes (juristes) et historiens. Voir plus loin, col. 522.

A vrai dire, en considérant la crédibilité comme une propriété des vérités révélées, la théologie de la crédibilité serait spécifiquement une théologie, quand même elle n'argumenterait qu'avec le concours de la raison. On la concevrait alors, à l'égard de la théologie spéciale, comme l'épistémologie, ou doctrine de la possibilité de la connaissance, et la critériologie ou traité des signes auxquels on reconnaît la connaissance certaine, à l'égard de la métaphysique. La théologie, en effet, n'ayant pas de science supérieure pour défendre ses principes, doit les défendre elle-même. Les défendant par la raison pure, ce ne pourra être que par rapport à leur crédibilité; et pour être une véritable théologie, il suffit que cette défense procède des principes et de la lumière de la foi pour argumenter. Or, c'est le cas, puisqu'elle part de la crédibilité, acceptée comme propriété de la révélation. Voir le développement de cette thèse dans Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, 1912, p. 247-251. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8; *In Boetium, De Trinitate*, q. II, a. 3, et, pour le rôle qu'il convient d'attribuer à la raison dans l'explication des vérités surnaturelles, *Quodl.*, IV, a. 18.

Mais ne pourrait-on pas concevoir une démonstration de la crédibilité et des thèses qui s'y rapportent, construite d'après toutes les règles de la méthode théologique, et dans laquelle l'argument *ex auctoritate* reprendrait sa place légitime? L'argument propre et apodictique touchant la nature, la possibilité, la réalité de la révélation pourrait être emprunté au concile du Vatican, Denzinger, n. 1807; on puiserait dans le même concile la démonstration de sa nécessité, n. 1786, de sa crédibilité, n. 1790, 1793, 1812. La marche à suivre dans la démonstration de cette crédibilité s'y trouve pareillement indiquée; ce sont, pour la révélation elle-même, les miracles et les prophéties, n. 1790; pour l'Église, les notes dont elle est revêtue et son existence même à travers les siècles, n. 1793, 1794. La force démonstrative de ces preuves y est affirmée, et déjà elle avait été rappelée par le magistère contre le fidéisme, n. 1624, 1625; cf. n. 2145; déterminé aussi, le degré de certitude des motifs de crédibilité, par Innocent XI contre les jansénistes, n. 1171, par Grégoire XVI contre Bautain, n. 1625, 1627, par Pie IX contre Hermès, n. 1637, et par le concile du Vatican lui-même, n. 1790. Ces exemples n'épuisent pas la matière et l'argument, et les trois premières pages de l'*Index systematicus* de Denzinger fournissent le moyen de développer l'argument et d'amplifier la matière.

La même démonstration peut se faire à l'aide du second argument propre, mais simplement probable, tiré de l'autorité des Pères et des théologiens. Pour les Pères, l'argument est esquissé dans l'*Enchiridion patristicum* du P. Rouët de Journel, Fribourg-en-Brisgau, 1911, index : *Religio revelata*, p. 845; *Ecclesia, proprietates, notæ*, p. 846; *Traditio*, p. 848; *Fides*, p. 855. Les tables de la patrologie de Migne fourniraient également des indications précieuses, ainsi que celles des autres collections des Pères. Le même travail pourrait être entrepris à l'égard des docteurs et théologiens, et toutes ces autorités, réunies en faisceau, formeraient, touchant la crédibilité de la révélation et ce qui s'y rapporte, le second argument, proprement théologique. Viendrait, en troisième lieu, l'argument tiré de la raison, qui, matériellement parlant, serait identique à celui qu'emploie l'apologétique strictement rationnelle, mais qui, formellement considéré, serait ici un argument de raison théologique, parce qu'au service de la révélation et approuvé par elle.

III. L'objet intégral de la théologie fondamentale. — Quoi qu'il en soit spéculativement de la reconstitution totale de la théologie apologétique comme théologie, il n'en est pas moins vrai qu'en fait, l'objet matériel de la théologie fondamentale dépasse de beaucoup celui de l'apologétique. Dans la théologie fondamentale, en effet, la démonstration chrétienne et catholique n'est pas absorbée tout entière, comme dans l'apologétique, par des arguments d'ordre rationnel; il y a place pour des conclusions théologiques. En second lieu, la théologie fondamentale ajoute à l'apologétique proprement dite le traité, spécifiquement théologique, des « lieux théologiques »

1° *Les conclusions théologiques possibles dans la démonstration chrétienne et catholique* — Pour l'aspect strictement rationnel de cette démonstration, voir Apologétique, t. I, col. 1519-1530. En tant qu'apologétique rationnelle, cette démonstration n'usera donc que d'arguments proprement philosophiques ou historiques : dans sa forme classique, elle est à deux degrés, comme l'indique son nom, pour aboutir en fin de compte à la crédibilité de l'Église infaillible et divine. La théologie fondamentale peut user de la seule raison naturelle pour arriver au même résultat : en ce cas, son objet matériel, du moins en ce qui concerne la démonstration de la crédibilité, ne dépassera pas celui de la pure apologétique. Mais si elle peut également user de la raison théologique et aboutir à des conclusions théologiques, ce sera là tout un nouveau domaine dont elle s'enrichira et par où son objet matériel dépassera celui de l'apologétique. Or, ces raisons et conclusions théologiques, dans la démonstration chrétienne et catholique, sont possibles : 1. vis-à-vis des incrédules eux-mêmes; 2. *a fortiori* vis-à-vis d'adversaires acceptant un point commun de la foi chrétienne.

1. *Vis-à-vis d'incrédules.* — La démonstration catholique ne se fait pas nécessairement à deux degrés; il y a une méthode plus simple, esquissée par le concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1794 : *L'Église, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfra-*

gable de sa mission divine. « La caractéristique de cette méthode consiste en ce que, sans passer par la démonstration préalable de la divinité de la religion chrétienne, distinguée de la religion catholique, sans s'engager dans le dédale des problèmes d'exégèse et de critique historique, on va droit à la crédibilité du magistère divin de l'Église catholique, considérée comme témoin vivant et parlant qui prouve lui-même sa mission divine par ses caractères subsistants... La crédibilité du magistère divin de l'Église une fois acquise, on écoute celle-ci parlant au nom de Dieu et nous renseignant elle-même sur ses autres titres, sur les livres sacrés, sur sa propre histoire et ses rapports avec les révélations incomplètes qui ont précédé. » Le Bachelet, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Apologétique. Apologie*, t. I, col. 232. Par voie de conclusion théologique, on arrive donc, une fois le magistère infaillible admis par les incrédules, à leur prouver tous les autres points intéressant la révélation en général.

On a voulu essayer de procéder semblablement par voie de conclusions théologiques en partant de la personne même de Notre-Seigneur dont on prouverait la divinité. *Ami du clergé*, 1901, p. 382. Mais, en ce cas, la conclusion théologique portera sur la véracité de Notre-Seigneur et sur la vérité de son enseignement : mais il restera encore à chercher historiquement quel est cet enseignement et où il se trouve. Ce procédé apologétique semble donc condamné d'avance, et il faut en venir à la conclusion du cardinal Billot : *Sola Ecclesia est, quam si semel credibilem esse ostenderis qualem se hominibus exhibet, ipso facto tenes totam de integro revelationem absque ulla possibili ambiguitate. De Ecclesia Christi*, Rome, 1898, t. I, p. 29.

2. *Vis-à-vis d'adversaires acceptant un point commun de la foi chrétienne.* — Vis-à-vis d'adversaires de ce genre, c'est, en effet, le lieu d'appliquer le principe énoncé par saint Thomas : *Sacra doctrina disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur, sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Sum. theol.*, I[a], q. I, a. 8. La démonstration de l'existence d'une tradition vivante est un des objets de la théologie fondamentale. Et cependant, contre les protestants orthodoxes, on peut l'obtenir par voie de conclusion théologique, en partant de l'Écriture sainte, dont ils admettent le caractère inspiré. Et ainsi, pour démontrer la crédibilité de la révélation catholique, on peut procéder par voie de conclusion théologique, en partant « des autorités qu'acceptent ceux avec qui on discute. Si, par exemple, on discute avec des Juifs, on apportera les autorités de l'Ancien Testament. Si c'est avec des manichéens, qui rejettent l'Ancien Testament, il faudra seulement se servir des autorités du Nouveau. Que si c'est avec des schismatiques, qui reçoivent l'Ancien et le Nouveau Testament, mais n'admettent pas la doctrine de nos saints, comme sont les grecs, il faut, avec eux, s'appuyer sur les autorités du Nouveau ou de l'Ancien Testament et des docteurs qu'ils admettent. » S. Thomas, *Quodl.*, IV, a. 18. Toute cette argumentation échappe à l'apologétique rationnelle.

2° *La théologie fondamentale et la détermination des lieux théologiques.* — Avant d'aborder l'étude des dogmes particuliers, le théologien doit avoir en main les instruments sûrs qui lui permettront d'entreprendre cette étude sans crainte d'erreur, et de déterminer, sans hésitation possible, les conclusions théologiques qui doivent en être le résultat. Or, la révélation est contenue « dans les Livres saints et les traditions [objectives] non écrites que les apôtres ont reçues de la bouche du Christ ou qu'ils nous ont transmises, sous l'inspiration du Saint-Esprit, et qui sont parvenues jusqu'à nous. » Concile du Vatican, sess. III, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 1787. Cf. concile de Trente, sess. IV, n. 783. Le champ de la révélation ainsi délimité reste encore immense, vague et comme en friche. Une question de méthode se pose : comment rendre exploitable ce champ, c'est-à-dire manifester à la conscience chrétienne les vérités révélées et à tous les degrés où elles le sont? Le magistère de l'Église se présente lui-même tout d'abord avec l'autorité qu'il a en matière de foi, comme le critère indispensable et authentique de l'Écriture et de la tradition : *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.* Concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1792. Ce magistère se manifeste par l'intermédiaire de ses organes authentiques, autorité enseignante de l'Église universelle, des conciles, des souverains pontifes. Cf. concile du Vatican, *loc. cit.*, et sess. IV, c. IV, n. 1832-1839. Mais, collatéralement au magistère officiel, les Pères et les théologiens et canonistes travaillent à défricher le champ de la révélation. Les premiers ont eu l'avantage de vivre dans un milieu pénétré encore des influences primitives et sont presque des témoins de l'objective réalité de la révélation; les autres s'efforcent de pénétrer, sous la direction de l'Église, le sens et les virtualités de l'enseignement révélé. L'influence du magistère, de la tradition active, toujours vivante dans l'Église, les enveloppe et les pénètre et il est impossible que leur labeur ne contienne pas, pour une bonne part, une illustration pénétrante de la révélation. Sans doute, leur témoignage n'a pas la valeur apodictique du critère officiel du magistère, mais il a néanmoins une grande valeur que l'Église approuve, recommande au point même de nous interdire en certains cas de nous en écarter. Cf. concile du Vatican, sess. III, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 1788; Syllabus, prop. 13[e], n. 1713. Ce n'est pas tout encore : les docteurs, les théologiens et canonistes ne travaillent souvent sur la révélation qu'en faisant appel à la raison naturelle, considérée d'abord en soi et dans sa valeur abstraite, ensuite dans le témoignage autorisé des savants. Dans le premier cas, elle donnera sur l'objet révélé non seulement des probabilités, mais des certitudes dans leur ordre, comme celles qui ressortissent aux preuves de l'existence de Dieu. Dans le second, si le témoignage concerne des doctrines, nous aurons l'autorité de l'histoire. Mais, comme en théologie, la raison ne prouve qu'en vertu de l'approbation plus haute de la révélation, ce n'est plus la raison pure, c'est la raison théologique. Et ici encore, l'Église intervient pour nous encourager à utiliser ce prolongement du dépôt révélé dans la raison naturelle. Cf. concile du Vatican, sess. III, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1796-1799. C'est ainsi que, s'appuyant sur le magistère de l'Église, comme principe surnaturel de raisonnement, la théologie fondamentale détermine les dix lieux théologiques, leur mode d'emploi, et la valeur des arguments qui leur sont empruntés, en un mot, toute la méthodologie théologique. Ici encore, la théologie fondamentale dépasse l'apologétique, cette dernière n'ayant aucune qualité pour déterminer et analyser les différents arguments *ex auctoritate*, qui sont le propre de la théologie. Sur tout ce sujet, voir Gardeil, *La notion du lieu théologique*, Paris, 1908, p. 11-15, *passim*, et LIEUX THÉOLOGIQUES.

IV. CONCLUSION : JUSTIFICATION DU NOM DE THÉOLOGIE FONDAMENTALE OU GÉNÉRALE. — La théologie fondamentale est donc spécifiquement ou analogiquement une théologie, suivant l'objet *formel* auquel

elle se réfère. Voir plus haut, col. 515 sq. Les noms de fondamentale et de générale lui viennent de son objet *matériel*. Cet objet matériel, nous l'avons constaté, c'est le fondement objectif de la foi, la révélation, considérée dans sa crédibilité, pour préparer par là l'adhésion de l'esprit humain, considérée dans ses organes, pour en faciliter la connaissance détaillée et approfondie. La théologie spéciale est donc en quelque façon le développement et l'application de cette théologie fondamentale, puisqu'aucun dogme ne pourrait être étudié comme *vérité révélée*, s'il n'était auparavant accepté par la foi, et, partant, démontré croyable dans la démonstration générale de la crédibilité de la révélation; puisqu'aucun dogme, accepté comme vérité révélée, ne pourrait être approfondi par la raison humaine, si la théologie fondamentale ne fournissait à celle-ci une méthodologie en rapport avec les vérités surnaturelles. De là, le nom de *fondamentale*. Mais de plus, la qualité d'objet révélé est une qualité générale commune à tous les dogmes particuliers. La théologie spéciale sans doute n'est pas l'espèce d'un genre qui s'appellerait théologie générale; mais les dogmes particuliers, qui sont l'objet matériel de la théologie spéciale, sont vraiment l'espèce du genre qui est la *vérité révélée*. Ainsi se trouve justifié le nom de *générale*. L'objet matériel de la théologie fondamentale coïncidant, dans la partie apologétique, avec celui de l'apologétique rationnelle, les termes « fondamentale » et « générale » s'appliquent également à la théologie improprement dite qui s'identifie avec l'apologétique. Mais c'est une théologie « fondamentale » extrinsèquement, voir Le Bachelet, *loc. cit.*, et « générale » dans un sens matériel et imparfait.

Pour la bibliographie, se reporter à l'art. APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1519; pour le développement, à travers les derniers siècles, de la théologie fondamentale apologétique, col. 1537-1572. La conception d'une théologie fondamentale distincte de l'apologétique a été spécialement envisagée par le P. Gardeil, dans les ouvrages cités au cours de l'article et par le P. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, p. 419-533, et *Chronique d'apologétique*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1912, p. 799-801. Les manuels de théologie n'étudient ordinairement, dans la théologie fondamentale, que les principaux lieux théologiques, Écriture sainte et tradition. Cela provient d'une confusion sur la nature du lieu théologique, dont on fait une *source* du donné révélé, alors qu'il n'est qu'une *source d'argumentation* pour découvrir et préciser le donné révélé. Voir Gardeil, *La notion de lieu théologique*, Paris, 1908, et l'ouvrage classique en la matière, Melchior Cano, *De locis theologicis*, Venise, 1759.

A. MICHEL.

FONDAMENTAUX. Voir ARTICLES FONDAMENTAUX, t. I, col. 2025-2035.

1. FONSECA (Christophe de), religieux de l'ordre de saint Augustin prit l'habit monastique au couvent de Tolède, le 8 février 1566. Il fut provincial de son ordre, se rendit célèbre par son éloquence et mourut à Madrid le 9 novembre 1621. Voici ses écrits : 1° *Vida de Christo Señor Nuestro*, 4 vol., Tolède, 1596, 1601, 1605, 1611; cet ouvrage eut une seconde édition et fut traduit en italien sous ce titre : *Discorsi scritturali e morali sopra gli evangelii correnti di tutto l'anno, dove si contengono la vita, dottrina, miracoli e le parabole di Giesu Christo Nostro Signore, con mirabili espositioni della sacra Scrittura, concetti e sentenze de' santi Padri pensieri de' dotti, e pii scrittori che sin'al tempo d'hoggi habbino scorso le sacre carte*, Brescia, 1617; 2° *Discursos para todos los Evangelios de la cuaresma*, Madrid, 1614; 3° *Tratado del amor de Dios*, 3 vol., Valladolid, 1595; Valence, 1608; cet ouvrage a été traduit en italien par Sébastien Cumbi, Brescia, 1602; Venise, 1608; en français par le P. Nicolas Maillard, de l'ordre des célestins, Paris, 1605; en latin par Cornelius Curtius, qui le publia, sous ce titre : *Amphitheatrum amoris*, Ingolsdadt, 1623.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 244, 245; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, 1859, t. II, p. 249; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 355, 356; Moral, *Catalogo de escritores agustinos españoles*, dans *La Ciudad de Dios*, 1903, t. LXII, p. 391-397; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 618.

A. PALMIERI.

2. FONSECA Joseph-Marie, mineur observant, était né à Ebora le 3 décembre 1690. Cette date suffit pour détruire la légende, que l'on trouve imprimée, qui le dit bâtard de Jean V, roi de Portugal, lequel était né l'année précédente. Son père fut Manuel Ribeyro de Fonseca Figueyredo, sa mère Anne-Marie Barroso de Gama. Après avoir pris le grade de maître ès arts dans son pays, il alla à l'université de Coïmbre se faire recevoir docteur en droit canon. En 1712, il accompagnait à Rome le marquis de Fuentes, ambassadeur de Portugal, il y passait ses examens de doctorat *in utroque jure*, puis, le 12 décembre de la même année, en accomplissement d'un vœu fait pendant une maladie, il entrait chez les observants de la province romaine. Il remplissait les fonctions de secrétaire général de son ordre, quand, le 9 janvier 1727, Benoît XIII le nomma procureur général. Le suffrage de ses frères l'élevait à la charge de commissaire en curie romaine (1729), puis il était élu commissaire général de la famille cismontaine (1732), et le pape y ajoutait les fonctions de visiteur et réformateur apostolique. Il était en outre consulteur du Saint-Office, votant de la Consistoriale, examinateur du clergé romain et des évêques. Charles VI d'Espagne le nommait conseiller aulique, le roi de Sardaigne son chargé d'affaires à Rome et enfin Jean V son ministre plénipotentiaire. Après avoir refusé les évêchés d'Osimo, de Tivoli et d'Assise, il fut obligé par le roi de Portugal à accepter celui de Porto, auquel il le nomma le 10 février 1739. L'année suivante seulement, Fonseca se rendit en Portugal pour être sacré à Lisbonne le 12 décembre 1741. Il mourut à Porto le 16 juin 1752.

Le P. d'Ebora, le petit Portugais, comme on l'appelait à Rome, profita de sa haute situation et de ses relations avec la cour de Portugal pour restaurer et embellir le couvent de l'Araceli de Rome; il l'enrichit en particulier d'une bibliothèque, appelée de son nom la *Bibliotheca Eboracensis*; il fit également restaurer le couvent de la Palazzuola près d'Albano. Ce furent pareillement ces ressources qui lui permirent d'entreprendre une œuvre colossale comme la réédition des *Annales ordinis minorum* de Wadding, avec des corrections et additions, 17 in-fol., Rome, 1730-1740; on lui doit encore celle des œuvres philosophiques et théologiques de Frassen, 16 in-4°, Rome, 1726. Il publia aussi quelques vies de saints de son ordre : *Compendio della vita di S. Giacomo della Marca*, in-8°, Rome, 1726; *Excellencias, virtudes y milagros del apostolo de las Indias, S. Francisco Solano*, in-8°, 1727; *Breve epilogo della vita e miracoli di S. Margarita di Cortona*, in-8°, 1728. On a aussi de lui le *Regestum de constitutionibus, brevibus, decretis, rescriptis aliisque recentioribus romanæ curiæ monumentis ad ordinem seraphicum pertinentibus* (1723-1729), in-fol., Rome, 1731; une *Tabula chronologica* avec les images des saints, bienheureux, papes, évêques, etc., de l'ordre des mineurs. Beaucoup d'autres écrits, que lui attribue la *Bibliotheca Lusitana* de Machado, ne sont que des mémoriaux présentés aux Congrégations romaines comme procureur général de son ordre. Cet auteur évalue à une cinquantaine le nombre de ses divers ouvrages, dont plusieurs demeurèrent manuscrits, comme un *Cours de philoso-*

phie et de théologie ad mentem Scoti, un *Bullaire franciscain* dont il prépara les cinq premiers volumes, une *Bibliothèque des écrivains de l'ordre*, et d'autres travaux se rapportant aux missions politiques dont il était chargé. Dans le vestibule de la Bibliothèque nationale de Rome se trouve aujourd'hui le buste du P. Fonseca, et l'inscription que ses confrères érigèrent dans la bibliothèque de l'Araceli, en souvenir du fondateur (1740).

Florez, *España sagrada*, Madrid, 1766, t. XXI.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

FONTIDONIUS, FUENTIDUENA Pierre, théologien espagnol, né à Ségovie vers 1516, mort à Salamanque le 1er mai 1579. Ses études terminées à Alcala, il s'y fit recevoir docteur, et y enseigna la rhétorique, puis la théologie. Il alla au concile de Trente comme théologien de Pierre Gonzalve de Mendoza, évêque de Salamanque, et s'y fit remarquer par son érudition et son éloquence. De retour en Espagne, il fut nommé chanoine pénitencier et enfin archidiacre d'Albe. Son principal ouvrage fut une défense du concile de Trente contre les protestants : *Apologia pro sacro et œcumenico concilio tridentino adversus Joannem Fabricium Montanum*, in-8°, Venise, 1565; Louvain, 1567; Anvers, 1574. Mentionnons en outre : *Oratio ad Patres habita in sacro concilio tridentino nomine regis Hispaniarum Philippi II, pro Claudio Quignonio Lunæ comite*, in-8°, Alcala, 1564; *Conciones duæ habitæ ad synodum tridentinam anno MDLXII, altera dominica sanctissimæ Trinitatis, altera in natali D. Hieronymi*, in-8°, Salamanque, 1569.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1788, t. II, p. 191; Merkle, *Concilium tridentinum. Diaria*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. CXLII, CXLIV, 562, 567, 680, 681, 688, 696, 706, 859.

B. HEURTEBIZE.

1. FOR. Ce mot est un terme juridique assez fréquemment employé : on parle souvent de for interne et de for externe, de for pénitentiel, de for séculier, de for ecclésiastique; le latin a même des expressions plus compliquées, quand les canonistes ou les moralistes parlent, par exemple, de *forum fori* et de *forum poli*. D'où vient ce mot, et quel en est le sens précis? Si nous le demandions à saint Isidore de Séville, il nous donnerait les étymologies suivantes, que le *Corpus juris* a recueillies : *Forus est exercendarum litium locus a fando dictus, sive a Foroneo rege, qui primus Græcis legem dedit*, c. 10, X, *De verborum significatione*. En réalité, le mot for désigne sans doute étymologiquement la place publique, le *forum* où était rendue la justice et prononcés les jugements; de là, par métaphore, la justice elle-même ou le tribunal, même immatériel, qui rend les jugements, le lieu où s'exerce la juridiction, et la juridiction elle-même. Ainsi on a parlé du for de la conscience, du for ecclésiastique ou séculier, du for interne et du for externe; du for contentieux, du for volontaire ou gracieux; du for compétent.

On n'a pas à insister ici sur cette notion fondamentale, qu'en faisant de son Église une société parfaite et indépendante, Jésus-Christ lui donnait le pouvoir de juger ses membres, ni sur ce que le pouvoir accordé aux apôtres de remettre les péchés suppose nécessairement un jugement préalable sur la valeur des actes peccamineux. La collation à l'Église d'une juridiction inclut un for, intérieur ou extérieur, où la juridiction sera exercée et la justice rendue.

On nomme for compétent le tribunal ou la juridiction qui a droit de juger l'affaire ou la série que l'on a en vue. Les sources de cette compétence sont diverses. C'est d'abord la qualité : un juge laïc n'est pas compétent pour poursuivre et juger une personne d'Église, un clerc, un religieux ou une religieuse. Cette première notion acquise, la compétence du tribunal est ensuite déterminée par divers objets : 1° par le *délit* : on devient en effet par là aussitôt et en vue de la peine annexée au délit le sujet du tribunal ou for dans la circonscription duquel le délit a été commis, alors même qu'on appartiendrait, personnellement, à une autre circonscription; 2° par le *contrat* : on peut présenter une action contre tel contrat déterminé par-devant le juge du lieu où le contrat fut conclu; ainsi certains procès en nullité de mariage sont instruits non pas dans la circonscription où résident les époux, mais dans celle où le mariage avait été contracté; 3° par le *domicile* : c'est le for ordinaire, le for compétent pour toute sorte d'actes accomplis par une personne : on peut toujours la poursuivre devant les tribunaux de son domicile; 4° enfin par la *situation* de l'objet ou du droit, matériel ou immatériel, sur lequel porte le conflit, par exemple, le droit de propriété ou d'usage de tel immeuble ou de tel meuble : le juge du lieu, outre qu'il peut ordonner et prendre certaines mesures conservatoires, est plus en situation de s'informer exactement par visites personnelles, examens, expertises, connaissance des usages locaux.

Au point de vue de la théologie morale, on attache une importance particulière à quelques-unes des divisions que nous avons indiquées : par exemple, à la distinction entre le for interne et le for externe. En effet, d'une part, les pouvoirs donnés pour le seul for interne ne valent pas pour le for externe : une absolution d'une faute donnée au for interne n'empêchera pas de tenir au for externe le coupable comme toujours lié : le for externe suppose une juridiction externe et souvent une procédure au moins sommaire d'ordre public. Tel coupable se sentira lié au for interne, alors qu'il ne sera pas tenu pour tel extérieurement. Un vœu secret lie au for interne, mais le for externe n'a aucun moyen d'en urger l'application. Il peut même y avoir entre les deux fors, dans la même personne, de douloureux et insolubles conflits. L'ancienne casuistique, antérieure à la législation matrimoniale du concile de Trente et à la création de l'empêchement dirimant de clandestinité, donnait volontiers l'exemple suivant : une personne, homme ou femme, qui a contracté d'abord un mariage secret avec un conjoint, puis un mariage public avec un autre, doit quitter cet autre pour revenir au premier, et subir, s'il le faut, toutes les pénalités ecclésiastiques plutôt que de vivre dans son mariage public. Voilà bien un cas saisissant de conflit entre la conscience et la loi extérieure, entre le for interne et le for externe.

De plus, les pouvoirs ou indults accordés pour le for interne ne peuvent être employés au for externe. Le for interne est donc celui de la conscience. On le subdivise encore en for de la conscience et for sacramentel ou for pénitentiel; car il n'y a pas confusion entre les deux. On peut absoudre quelqu'un, par exemple, de l'excommunication encourue pour hérésie, au for de la conscience, sans avoir besoin d'absoudre au tribunal de la pénitence ou au for sacramentel; parfois, au contraire, il est prévu expressément que l'absolution sera donnée au for sacramentel ou pénitentiel : toutefois, le fait que tel pouvoir de dispenser ou d'absoudre est adressé à un prêtre ne prouve pas qu'il sera tenu de ne le fulminer qu'au tribunal de la pénitence. Retenons, de plus, qu'il faut un pouvoir de for externe pour infliger des censures, et que, pour traiter quelqu'un au for externe comme ayant encouru une censure, il faut faire la preuve qu'il l'a encourue.

On nomme for contentieux celui qui s'exerce à l'égard de personnes en conflit entre elles; tout procès appartient au for contentieux : il peut être à ce titre for criminel (quand il s'agit de poursuivre un crime) ou for civil (quand il s'agit de saisir un droit ou un bien : civil n'est pas ici en opposition avec clerc, mais avec

criminel). On nomme, par contre, for gracieux l'exercice de la juridiction qui consiste à distribuer des grâces ou des faveurs, certaines absolutions, des dispenses.

Est dit for extrajudiciel la juridiction qui s'exerce sans forme de jugement; extrapénitentiel celle qui s'exerce hors le tribunal de la pénitence. For séculier désigne la juridiction laïque.

Les organes par lesquels s'exerce le for ecclésiastique sont les tribunaux ecclésiastiques pour tout ce qui concerne le for contentieux et proprement judiciel : par exemple, les officialités diocésaines ou métropolitaines, le tribunal de la Rote, celui de la Signature apostolique, et, en certains cas, même des Congrégations de la curie romaine, le Saint-Office, la S. C. du Concile, celle des Religieux; pour ce qui concerne le for non judiciel, surtout le for gracieux, la concession des faveurs, indulgences, absolutions, dispenses, un grand nombre d'offices ou de Congrégations romaines et beaucoup d'autres organes de la juridiction publique de l'Église, curie diocésaine, personnes ayant juridiction. Mentionnons la Pénitencerie qui demeure compétente pour les concessions de for interne seulement; les concessions de for externe accordées autrefois par la Daterie doivent être demandées à d'autres offices et Congrégations. Voir Dispense. Car il y a lieu de noter que la réorganisation de la curie romaine, opérée par suite de la constitution *Sapienti consilio*, du 29 juin 1908, a modifié sur plus d'un point les attributions des organismes romains mentionnés par les auteurs anciens.

Voir les canonistes au traité *De judiciis*, et les commentateurs des Décrétales aux titres *De judiciis* et *De foro competenti*; les moralistes, aux traités des lois et des censures; de plus, sur la question spéciale du for interne et du for externe, le livre de Max. Gitzler, *De fori interni et externi differentia et necessitudine*, Breslau, 1867.

A. Villien.

2. FOR (PRIVILÈGE DU). On nomme ainsi le privilège en vertu duquel un clerc ou une personne assimilée, dite personne d'Église, ne peut être cité en justice, au for laïc, devant un tribunal laïc, ni frappé de peines par le juge laïc. Ce privilège ne vient pas de la nature de la cause spirituelle, que l'on pourrait avoir à traiter, mais de l'état de la personne, qui est personne d'Église : il n'est pas la récompense de mérites acquis, mais une protection s'étendant sur tous ceux qui, dans l'Église, appartiennent de quelque manière à la hiérarchie visible.— I. Origine. II. La loi. III. Les sanctions. IV. Le Motu proprio *Quantavis diligentia*.

I. Origine. — On s'est demandé si le privilège du for est de droit naturel, de droit divin, ou de droit humain, c'est-à-dire de droit ecclésiastique ou de droit civil. Plusieurs ont affirmé que le privilège du for n'est autre chose qu'une concession gracieuse des rois ou des empereurs. Après l'édit de Milan, exposent-ils, par suite de l'égalité établie entre la religion chrétienne et l'ancienne religion d'État, les lois de Constantin accordèrent aux évêques une juridiction ou un pouvoir de procédure dans les conflits quels qu'ils fussent, quand on recourait à eux, pouvoir que les évêques exercèrent concurremment avec les tribunaux séculiers. Quand une constitution d'Arcadius, du 27 juillet 398, et une autre d'Honorius, dix ans plus tard, eut restreint le pouvoir donné aux évêques, ceux-ci voulurent au moins se réserver exclusivement les causes des clercs. Ils avaient déjà préparé leur action dans ce sens. Ils avaient pris, au concile d'Hippone de 393, une décision qui nous est parvenue à la suite des canons du concile de Carthage de 397, Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum*, t. I, p. 124, *concil. Carthag.*, III, c. 9; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 87, can. 13 d'Hippone, et qui frappait de déposition les clercs coupables d'avoir soumis leur cause, civile ou criminelle, au juge séculier et non au tribunal de l'Église. Bien plus, ajoute-t-on, jamais les empereurs n'avaient accordé aux évêques une juridiction pénale proprement dite ni sur les ecclésiastiques ni sur les laïcs, et on en donne pour preuve que des conciles, par exemple, celui de Carthage, de juin 401, can. 6, *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, can. 62, Bruns, *op. cit.*, t. I, p. 171; Hefele, *Histoire des conciles*, t. II, p. 126, réclament l'intervention du pouvoir séculier contre les clercs condamnés par les tribunaux ecclésiastiques, et qui refusent de se soumettre; il n'y avait même pas de privilège pour les *minora delicta* : tout devait être porté au tribunal séculier, sauf en ce qui concernait les évêques dont les causes étaient toujours réservées au jugement du synode. Le privilège du for serait donc une création gracieuse de l'État, qui n'a jamais eu, en accordant à l'Église cette faveur, l'intention d'abandonner la moindre parcelle de son pouvoir; ce serait une concession unilatérale que l'État peut retirer sans manquer à aucune de ses obligations. Telle est la théorie courante hors de l'Église, et dont le manifeste scientifique se lit dans l'œuvre de juristes comme Edg. Löning, *Geschichte des Deutschen Kirchenrechts*, t. I, p. 289 sq.; P. Hinschius, *Das Kirchenrecht*, etc.

Cette théorie, nous ne pouvons émettre la prétention de la discuter ici point par point : ce serait une étude infinie et qui n'a pas été encore faite dans son ensemble. Bornons-nous à remarquer que les concessions impériales, d'ailleurs historiquement certaines, ne préjugent pas la question de fond; qu'une concession même gracieuse d'apparence peut être déterminée par le droit naturel ou le droit des gens, et relever de tout autre sentiment que de celui d'une bienveillance purement gratuite : ainsi en était-il, à une époque, du droit reconnu par les empereurs aux Juifs d'avoir leurs tribunaux; qu'à moins de subir visiblement une contrainte, l'autorité qui fait une concession ne la présente jamais que comme un acte de bienveillance toute désintéressée; que tout pouvoir subit la tentation de reprendre, un jour, les concessions qu'il a faites, et qu'il y succombe toujours quand le bénéficiaire n'est pas de taille à lui résister; et qu'il en devait être tout particulièrement ainsi de la part de souverains qui se réclamaient de traditions aussi puissantes que celles de l'empire romain; que le retrait de ce qu'on nommait des concessions gracieuses ne prouve donc rien sur l'origine profonde du privilège reconnu par ces concessions.

D'autre part, nous savons que l'Église a été instituée par Jésus-Christ comme une société parfaite, suprême en son ordre, capable de se suffire à elle-même, par conséquent capable de juger ses membres, et seule en état de les juger avec compétence, soit le commun des fidèles quant aux matières de foi et de discipline, soit surtout ses ministres qui lui appartiennent tout entiers et dont l'honneur est son honneur propre. A l'Église seule il appartient de marquer ce qui convient de ses exigences envers ses ministres. C'est d'ailleurs une pensée qu'exprimait déjà saint Paul, qui s'étonnait de voir des chrétiens, au lieu de juger entre eux leurs différends, les soumettre aux juges païens. I Cor., VI, 1 sq. Que l'Église n'ait pas toujours eu la possibilité d'exercer son droit dans la pratique quand elle n'était pas aidée par le pouvoir séculier; que l'État, soit dans le Bas-Empire, soit dans les pays francs, ait plus d'une fois mis gracieusement à sa disposition le bras séculier afin de l'aider à exécuter ses sentences, et qu'il s'en soit glorifié comme d'une action généreuse; que, surtout après la renaissance du droit romain et la vogue nouvelle des principes césariens, les États chrétiens eux-mêmes se soient efforcés de restreindre

l'exercice exclusif par l'Église de sa juridiction sur les clercs : ce sont là des faits qui ne détruisent aucun des principes par lesquels l'Église revendiquait le droit de juger seule ses ministres et ses clercs, soit au civil, soit au disciplinaire ou au criminel.

Rien ne nous donne donc le droit de penser que l'Église se trompe quand elle affirme que le privilège du for a son origine non dans une concession de l'État, mais plutôt dans une collaboration du droit humain et du droit divin. C'est ce qu'affirmait déjà le pape Boniface VIII, dans le c. *Quanquam, De censibus*, dans le Sexte, où il disait de l'immunité tant réelle que personnelle : *Cum ecclesiæ ecclesiasticæque personæ ac res ipsarum non solum* jure humano, quinimo et divino, *a sæcularium personarum exactionibus sint immunes*; ce qu'enseignait le concile de Trente, disant aussi : *Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitatem*, Dei ordinatione et canonicis sanctionibus *constitutam*, sess. XXIII, c. XX, *De reform.*; ou le concile de Latran de 1516 : *supernæ dispositionis arbitrio et cum a* jure tam divino quam humano *laicis potestas nulla in ecclesiasticas personas attributa sit.* Cet enseignement officiel de l'Église est le seul qui nous explique la discipline ancienne où nous voyons le prêtre jugé par ses pairs, les paroles que les historiens mettent sur les lèvres de Constantin disant aux Pères du concile de Nicée : *Vos a nemine judicari potestis, quia solius Dei judicio reservamini. Dii enim estis vocati, et idcirco non potestis ab hominibus judicari*, can. *Continua*, caus. XI, q. I, les nombreux textes des conciles ou des papes qui affirment qu'on ne peut poursuivre un clerc devant un juge séculier. Cf. *ibid.*, caus. XI, q. I, can. 6 (du concile de Mâcon, de 581, c. 8), can. 11 (du concile de Carthage de 407), can. 12 et 13, du pape Gélase (fin du Ve siècle), can. 15 et 16, du pape Pélage, can. 38, 39, 41, de saint Grégoire le Grand, can. 42, 43, 46, etc. Nous comprenons comment l'Église doit à ses traditions les plus anciennes de soutenir son droit d'immunité pour la personne de ses clercs contre les pouvoirs séculiers, et de montrer une énergie qui ne faiblit pas, puisqu'elle a renouvelé doctrinalement ses revendications encore en condamnant les propositions 30 à 32 du *Syllabus* : elle a déclaré là une fois de plus que l'immunité de l'Église en général et des personnes ecclésiastiques ne tire pas son origine du droit civil; elle a déclaré en même temps pour l'avenir que le for ecclésiastique pour les procès temporels des clercs, soit au civil soit au criminel, ne doit pas être aboli même sans consulter le Saint-Siège, etc.

II. LA LOI. — Précisons avant tout sur quoi s'étend ce privilège. Il ne s'agit pas seulement des causes spirituelles de leur nature : qu'elles soient soustraites au jugement séculier, et que le pouvoir laïc n'ait aucune compétence sur les questions de pure doctrine, de foi ou de dogme, d'administration des sacrements, de liturgie, c. *Decernimus*, X, *De judiciis*, c'est ce que tous les rois ou potentats n'ont sans doute pas toujours compris, non plus que certains hérésiarques, mais ce qui ne fait plus aujourd'hui aucun doute. Que soit de même réservée au jugement de l'Église la décision des causes annexes aux causes spirituelles, comme celles de droit de patronat, et tout ce qui concerne les biens d'Église, c'est ce qu'affirment, contre certaines entreprises, plusieurs autres textes, comme le c. *Quanto*, X, *De judiciis*; le c. *Ecclesia sanctæ Mariæ*, X, *De constitut.*

Mais ce que l'on étudie surtout sous le nom de privilège du for, c'est le privilège qui protège la personne même des clercs, soit en matière criminelle, soit en matière civile, c'est-à-dire soit qu'il s'agisse d'un jugement dont la conclusion serait une peine à infliger, soit d'un jugement qui porte sur une question de possession ou de propriété d'ordre séculier et concernant un clerc. En ces matières, soit civile soit criminelle, la discipline ne paraît, de prime abord, que l'application du principe : *actor sequi debet forum rei*, c. *Si clericus*, X, *De foro competenti* : c'est devant le juge du défendeur ou de l'inculpé que le demandeur doit poursuivre son adversaire. C'est d'ailleurs là un principe du droit universel que toute législation se targue de protéger, même quand elle s'essaie à le tourner par des exceptions. On ne peut donc poursuivre un clerc que devant *son* juge. Le juge d'un clerc ne pouvant être, on l'a vu plus haut, que le juge d'Église, tout autre juge est donc incompétent.

C'est en matière criminelle que la loi a été surtout affirmée. La société chrétienne n'est pas une démocratie égalitaire, elle est une société inégale et organisée où les clercs sont au-dessus des laïcs; les ministres de l'Église commandent, les fidèles, qui sont les laïcs, obéissent. Soumettre les clercs au jugement des laïcs serait le renversement de l'ordre, le renversement de la hiérarchie. Dans la milice spirituelle pas plus que dans l'autre, ce n'est le soldat qui juge ses chefs, les officiers. L'énoncé, l'enseignement de cette conception se retrouve mainte fois dans les textes canoniques, et on le constate déjà dans les actes d'un concile romain de 501, où, parlant d'un décret de Théodoric sur l'élection du pape, les évêques en déclarent la nullité, parce que, disent-ils, *non licuit laico statuendi in ecclesia... cui obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi*, c. 3. Bruns, *op. cit.*, t. II, p. 297, et dans Gratien, can. 1, dist. XCVI. Cette formule si nette, le pape Innocent III la reprendra dans le c. *Ecclesia sanctæ Mariæ*, X, *De constitut.*, quand il écrira : *nos, attendentes quod laicis, etiam religiosis, super ecclesiis et personis ecclesiasticis nulla sit attributa facultas : quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi*; et c'est ce que marquait plus particulièrement au point de vue criminel la décrétale *At si clerici*, X, *De judiciis*, dans une hypothèse très suggestive, celle où le clerc aurait avoué sa faute devant le juge laïc : son aveu, bien que fait en justice, n'a pour la justice ecclésiastique aucune conséquence : *si clerici coram sæculari judice convicti fuerint vel confessi de crimine, non sunt propter hoc a suo episcopo aliquatenus condemnandi. Sicut enim sententia a non suo judice lata non tenet, ita et facta confessio coram ipso.*

Du même principe on fait l'application pour les causes civiles. On l'a vu plus haut par le c. *Ecclesia sanctæ Mariæ*, on le voit aussi par le c. *Qualiter et quando*, X, *De judiciis* : *Præcipiatis ex parte nostra prælatis ut laicis de clericis conquerentibus plenam faciant justitiam exhiberi... ne pro defectu justitiæ clerici trahantur a laicis ad judicium sæculare, quod omnino fieri prohibemus.* L'Église tient à cette discipline au point que ceux de ses clercs qui accepteraient de faire traiter leur cause devant le juge séculier seront punis. C. *Si diligenti*, X, *De foro competenti.*

Enfin, sous le nom de clerc bénéficiant du privilège, on entend non seulement les prêtres, les diacres jusqu'aux minorés et aux tonsurés, et les corps ecclésiastiques composés de ces clercs, c. *Cum contingat*, X, *De ætate et qualitate præficiend.* (sauf ceux qui seraient exclus, en conformité avec le décret du concile de Trente, sess. XXIV, c. VI, *De reform.*), mais encore les religieux et religieuses de tout ordre ou congrégation approuvés par l'Église, et même les novices, à qui l'enseignement commun a étendu cette faveur. C. *Religioso*, § 1, *De sentent. excomm.*, dans le Sexte; Reiffenstuel, *De foro competenti*, § 9, n. 191; Piat, *Prælectiones juris regularis*, part. II, c. II, *De novitiatu*, a. 1, q. IV.

Ce privilège est un privilège attribué au corps ecclésiastique plutôt qu'aux personnes; il n'appartient donc pas aux individus d'y renoncer. C. *Si diligenti*, et

c. *Significasti*, X, *De foro competenti.* Le pape lui-même, selon l'enseignement des auteurs, ne pourrait ni le supprimer ni en dispenser totalement, bien qu'il en puisse dispenser pour des lieux et des personnes déterminés. De même, l'évêque ne pourrait en dispenser que dans les causes civiles, non en vue des causes criminelles. De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, l. II, tit. II, § 5, n. 3 sq.

III. Les sanctions. — Une sanction est nécessaire pour aider à l'observance de toute loi. Pour celle-ci les sanctions ne manquèrent pas. Le c. *Si diligenti* mentionne déjà les sanctions portées par les conciles de Milève (en réalité il s'agit du IIIe concile de Tolède, can. 13) et de Carthage (397), can. 9, caus. XI, q. I, c. 42, 43, et il les applique, en disant des clercs qui acceptent de répondre devant le tribunal séculier : *locum suum amittant, et hoc in criminali actione : in civili vero perdant quod evicerint.* On dut aller plus loin. En des temps où la législation séculière reconnaissait le privilège du for au moins dans une certaine limite, des juges, soit d'eux-mêmes, soit à l'instance des parties, s'arrogeaient le droit de citer les clercs à leur tribunal : la bulle *Cœnæ*, c. 15, punissait d'excommunication tous ces juges qui, *coram se, ad suum tribunal... præter juris canonici dispositionem trahunt, vel trahi faciunt, vel procurant directe vel indirecte, quovis quæsito colore...* Cette sanction dura jusqu'en 1869. Les immunités ecclésiastiques étaient de moins en moins reconnues dans la législation, spécialement le privilège du for; il n'était même plus mentionné, sauf peut-être dans certains concordats, comme le concordat autrichien de 1855, où le pape y avait dérogé en concédant que les clercs fussent, au criminel comme au civil, justiciables des tribunaux séculiers. Partout, sans le dire ni en faire contrat avec l'Église, les tribunaux de l'État se réservaient la connaissance de toutes les causes. Il fallait donc pourvoir à cette situation nouvelle, en punissant, non les juges liés par la loi qu'ils ne pouvaient refuser d'appliquer, mais ceux qui contraignaient les juges à en agir ainsi. Aussi, dans la constitution *Apostolicæ Sedis*, parmi les excommunications *latæ sententiæ* dont l'absolution était spécialement réservée au pape, on en inséra plusieurs qui punissaient la violation du privilège du for, et tout spécialement la septième, qui a trait plus directement à notre sujet : *Cogentes sive directe sive indirecte judices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones.*

Cet article souleva de nombreuses discussions. Plusieurs, représentants trop serviles de la tradition, pensèrent que sous le mot *cogentes* il fallait entendre aussi les juges : ils n'avaient pas compris que les juges, victimes eux-mêmes de coaction, ne méritent pas cette peine. D'autres se demandaient s'il fallait y inclure tous les demandeurs qui recouraient à un juge laïc contre une personne d'Église et le contraignaient en un certain sens à citer cette personne à son tribunal. Une première réponse du Saint-Office déclara tout aussitôt que les juges étaient évidemment hors de cause. La S. C. écrivait, en effet, le 1er février 1871, au vicaire apostolique de Mysore : *in ea formula attendere debes verbum* cogentes, *quod sane indicat excommunicationem eos non attingere qui subordinati sint, etiamsi judices fuerint, sed in eos tantum esse latam, qui, a nemine coacti, vel talia agunt, vel alios ad agendum cogunt, quos etiam indulgentiam nullam mereri facile perspicies. Collectanea S. C. de Propaganda fide*, 1907, n. 1364. La conclusion était donc que le juge (il s'agissait de juge proprement dit et non de la juridiction administrative) saisi, soit par l'autorité supérieure, soit par un particulier, d'une plainte contre un clerc, et poursuivant le clerc conformément à la loi, ne tombait pas sous le coup du c. *Cogentes.* Cette excommunication n'atteignait que ceux qui contraignent le juge.

Mais encore, qui était désigné par ce mot *cogentes*? les pouvoirs publics? ou aussi les personnes privées? L'une et l'autre opinion fut soutenue. De bons auteurs enseignèrent qu'on devait comprendre, au moins sous le *cogentes indirecte*, tout individu qui, dénonçant le crime d'un clerc, ou portant contre lui une accusation ou une réclamation auprès d'un juge laïc, oblige ce juge laïc à citer le clerc à son tribunal. Cette opinion sévère ne fut pas celle de l'autorité ecclésiastique suprême, c'est-à-dire du Saint-Siège. Le 23 janvier 1886, en effet, une circulaire du Saint-Office rappelait authentiquement que le c. *Cogentes* n'atteint que les législateurs et autres autorités qui obligent directement ou indirectement les juges laïcs à citer à leur tribunal les personnes d'Église... *caput* Cogentes *non afficere nisi* legislatores et alias auctoritates *cogentes sive directe sive indirecte judices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones*, et cette déclaration, confirmée par le pape, était envoyée d'office à tous les ordinaires. Les particuliers même clercs n'étant pas des « autorités » n'étaient pas visés par l'excommunication : nous en trouverons vers la fin de cette circulaire une nouvelle preuve.

Toutefois, là où il n'avait pas été dérogé au privilège du for, l'interdiction demeura pour les particuliers aussi de poursuivre les clercs devant les tribunaux séculiers. Et comme, d'autre part, dans l'état presque universel de la législation civile, les particuliers ne peuvent actionner utilement les clercs soit au criminel soit au civil devant les tribunaux ecclésiastiques, il fallait pourvoir à cette situation de telle sorte que les principes canoniques sur le privilège du for fussent sauvegardés. C'est ce que fit aussi le même décret. Dans ce cas, on était tenu de s'adresser d'abord à son évêque afin de lui demander la permission de poursuivre devant le juge laïc, et cette permission, continue le décret, l'évêque ne la refusera jamais, surtout quand il aura lui-même travaillé en vain à concilier les parties : *Ceterum in iis locis, in quibus fori privilegio per summos pontifices derogatum non fuit, si in eis non datur jura sua prosequi nisi apud judices laicos, tenentur singuli prius a proprio ipsorum ordinario veniam petere ut clericos in forum laicorum convenire possint, eamque ordinarii nunquam denegabunt, tum maxime cum ipsi controversiis inter partes conciliandis frustra operam dederint.* On ne pourra poursuivre les évêques qu'avec la permission du Saint-Siège.

Enfin, si un particulier avait l'audace de poursuivre un clerc sans la permission de l'ordinaire, ou l'évêque sans la permission du Saint-Siège, à défaut de l'excommunication *latæ sententiæ*, qui n'était pas encourue, le demandeur s'exposait, surtout s'il était clerc, à des peines *ferendæ sententiæ* : *Et si quis ausus fuerit trahere ad judices laicos vel clericum sine venia ordinarii, vel episcopum sine venia Sanctæ Sedis, in potestatem eorumdem ordinariorum erit in eum, præsertim si fuerit clericus, animadvertere pœnis et censuris* ferendæ sententiæ, *uti violatorem privilegii fori, si id expedire in Domino judicaverint. Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 1652.

De soi, ces concessions, surtout la permission donnée par l'ordinaire, ne visaient que les causes civiles, la doctrine commune enseignant que, si l'évêque peut confier au juge laïc une cause civile contre un clerc, il ne le peut une cause criminelle ni une cause spirituelle : *non potest* [*laicus*] *ex delegatione episcopi causas spirituales tractare nec excommunicare... Causam autem civilem laicis episcopus committere potest.* Glose, au mot *Præter romanum*, c. *Bene quidem*, dist. XCIV. Cf. Glose, au mot *Concedimus*, c. *Pervenit*, dist. XCV. Mais les nécessités sociales exigeant plus, on y a pourvu

par des indults permettant aux évêques de déléguer aussi aux laïcs les causes criminelles et celles qui se rapportent aux biens d'Église et aux legs pieux, lorsque leurs efforts pour amener une conciliation sont restés sans effet utile. Nous avons sur ce point particulier non seulement le texte de l'indult, mais une réponse de la Pénitencerie à l'évêque de Conversano (Mgr Gennari), du 27 février 1886. Voir la bibliographie.

Voilà donc quelle était la discipline à la suite de la constitution *Apostolicæ Sedis*. Le privilège du for était maintenu dans les revendications de l'Église. Les juges et leurs auxiliaires ou mandataires, huissiers, greffiers, ministère public, etc., ne tombaient pas sous le coup de l'excommunication. Les législateurs et autres autorités l'encouraient. Les particuliers ne l'encouraient pas; mais, s'ils violaient le privilège sans avoir demandé chacun à son ordinaire l'autorisation de poursuivre, l'ordinaire pouvait les punir — il n'y était pas tenu — de peines *ferendæ sententiæ*. Il n'était pas requis, pour tomber sous le coup du c. *Cogentes*, que le clerc eût comparu, s'il avait été cité.

Le texte du c. *Cogentes* contenait ces mots : *præter canonicas dispositiones*, qui indiquent donc des exceptions possibles à la loi générale, et laissent supposer des cas où la loi de l'Église elle-même permettrait de citer un clerc devant les tribunaux séculiers. Ces dispositions canoniques sont avant tout celles prévues par le concile de Trente, sess. XXIV, c. VI, *De reform.*, et par divers autres chapitres du droit sur le clerc déposé, le clerc dégradé, le clerc infâme, qui sont de droit commun. Ces dispositions sont ensuite divers concordats, par exemple, celui de 1818 entre Pie VII et Ferdinand I[er], roi des Deux-Siciles, touchant spécialement les causes civiles des clercs, a. 20; celui du 1[er] avril 1817, pour la Bavière; celui du 18 août 1855 avec l'Autriche (abandon aux tribunaux séculiers des procès civils intéressant les clercs, et même, avec certaines réserves, des procès criminels); celui du 31 décembre 1887 avec la Colombie, a. 8 et articles additionnels 1-14. *Canoniste contemporain*, 1890, p. 546 sq.; 1893, p. 163 sq. Dans tous ces cas, c'est l'Église elle-même qui délègue volontairement son pouvoir aux juges laïcs, dans la mesure prévue par chaque concordat : les demandeurs n'encourent donc aucune excommunication et ne s'exposent à aucune peine en citant les clercs à comparaître devant les juges séculiers.

Mais la loi écrite n'est pas la seule que reconnaisse le droit canonique : le titre *De consuetudine*, dans les Décrétales, montre que la coutume dans certaines conditions devient une source du droit, obtient une valeur canonique légitime. Sans doute, pour produire ces effets, la coutume ne doit pas être déraisonnable ni destructrice du droit : mais, comme le faisait justement observer le P. Wernz, S. J., alors professeur de droit canonique au Collège romain, on ne peut déclarer déraisonnable une dérogation au privilège du for que le pape permet : *Quod enim temporum ratione habita romanus pontifex non paucis regionibus concessit, profecto nequit esse praxis irrationabilis, licet sit minus perfecta et favorabilis Ecclesiæ; at etiam in aliis regionibus eædem possunt vigere circumstantiæ, ergo rationabilitas sive prima legitimæ consuetudinis conditio non deest. Qua conditione posita multo facilius habetur altera, quod consuetudo debeat esse legitime præscripta. Comm. prælect. de judiciis civilibus*, Rome, 1889, p. 260. La seule difficulté, dans les pays qui ne pouvaient se prévaloir d'un concordat où la dérogation au privilège du for fût énoncée en termes exprès, était de décider si la coutume contraire à ce privilège existait, et si elle était assez ancienne pour être légitimement prescrite et pour faire droit. Le principe lui-même était bien assuré, et il faut bien dire qu'en pratique il y avait peu de pays où le fait de citer un clerc, soit au criminel, soit surtout au civil, devant un juge laïc, suscitât une protestation de la part des évêques, sauf en certains cas très spéciaux où il s'agissait, par exemple, de causes spécifiquement ecclésiastiques ou spirituelles.

Quant aux témoins, on savait qu'un clerc ne peut comparaître comme témoin devant un tribunal séculier, et que c'est une conséquence du privilège du for. De nombreux textes l'affirment, et ils ajoutent que, si son témoignage est nécessaire, il le donnera volontairement devant son évêque qui le transmettra au juge laïc, can. *Testimonium*, caus. XI, q. I; can. *Quanquam*, caus. XIV, q. II; mais le clerc ne déposera pas devant le juge laïc. *Dictum Gratiani* avant le can. *Nullus*, caus. XXII, q. V, et ce can. *Nullus* lui-même. Les moines sont soumis à la même interdiction, à moins qu'ils n'aient la permission de leurs supérieurs. La loi, donc, n'est pas douteuse : ce qui pouvait manquer à l'authenticité et à l'autorité des textes insérés par Gratien, les Décrétales le suppléèrent par de nouveaux textes, en particulier le c. *Inhærentes*, X, *De juramento calumniæ*, qui est le texte essentiel et qui, après avoir rappelé la législation sur le serment des clercs, se résume lui-même en ces quelques mots : *ut episcopus, inconsulto romano pontifice, aut quisque clericus inconsulto prælato suo minime jurare audeat.* D'autre part, puisque le clerc ne pouvait porter témoignage en justice sans l'autorisation épiscopale, les Congrégations romaines faisaient à l'évêque un devoir de permettre que les clercs apportassent leur témoignage aux juges laïcs. S. C. des Évêques et Réguliers, 11 avril 1616, *in Tifernitan.*; 19 juillet, *in Placentina*; S. C. de l'Immunité, 5 mai 1637, *in Aquilana*. Jusqu'à quel point cette loi continuait-elle d'être appliquée en pratique? Dans la mesure où soit un concordat soit la coutume n'y avaient pas dérogé : ce serait l'objet d'un examen à instituer dans chaque diocèse. Tout ce que le clerc cité devant un tribunal laïc faisait, c'était, au maximum, de demander à l'évêque une permission qui n'était jamais refusée et qui ne pouvait pas l'être.

IV. LE MOTU PROPRIO *QUANTAVIS DILIGENTIA*. — Telle était la doctrine et la discipline quand parut le Motu proprio *Quantavis diligentia*, daté du 9 octobre 1911. Le pape y rappelait d'abord qu'aucune loi n'est parfaite et que les meilleures ne peuvent se passer de commentaires authentiques; puis, faisant allusion aux réponses données par le Saint-Siège sur le sens du mot *cogentes*, il déclarait que de nos jours, en un temps où l'on voit citer même des évêques et des cardinaux devant la curie séculière, afin de contenir par la sévérité de la peine ceux que la gravité de la faute n'arrête pas : toute personne privée, laïc ou clerc, homme ou femme, qui, soit en cause criminelle, soit en matière civile, citerait et contraindrait à comparaître publiquement devant un tribunal séculier n'importe quelle personne ecclésiastique sans aucune permission de l'autorité ecclésiastique, encourra l'excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au souverain pontife : *Nunc vero in hac temporum iniquitate, cum ecclesiasticæ immunitatis adeo nulla solet haberi ratio ut, non modo clerici et presbyteri, sed episcopi etiam ipsique S. R. E. cardinales in judicium laicorum deducantur, omnino res postulat a nobis, ut quos a tam sacrilego facinore non deterret culpæ gravitas, eosdem pœnæ severitate in officio contineamus. Itaque hoc nos motu proprio statuimus atque edicimus : quicumque privatorum, laici sacrive ordinis, mares feminæve, personas quasvis ecclesiasticas, sive in criminali causa sive in civili, nullo potestatis ecclesiasticæ permissu, ad tribunal laicorum vocent, ibique adesse publice compellant, eo*

etiam omnes in excommunicationem latæ sententiæ speciali modo romano pontifici reservatam incurrere. Acta apostolicæ Sedis, 1911, p. 555-556.

On voit aussitôt quel fut l'apport de ce *Motu proprio* à la discipline ecclésiastique. Les premiers mots déjà paraissaient indiquer que l'on se trouvait moins en présence d'une loi nouvelle que d'un commentaire nouveau, authentique comme les précédents, et destiné à les compléter. L'occasion en était suscitée, d'une manière évidente et avouée, par un procès retentissant et scandaleux plaidé à Rome quelque temps auparavant, et où des évêques et même des cardinaux avaient été cités, non comme inculpés, mais comme témoins. Le rappel de ces faits devait servir de lumière pour éclairer le texte et en diriger le commentaire. On voit donc dès maintenant l'objet précis du *Motu proprio*. C'était de confirmer la loi ancienne et d'obtenir par des moyens plus énergiques le respect dû au privilège du for. Là où la circulaire du Saint-Office de 1886 n'avait prévu que des peines *ferendæ sententiæ* remises au gré de l'ordinaire, le *Motu proprio* étendait les coups de l'excommunication *latæ sententiæ* qui n'atteignait jusque-là que les législateurs et les « autres autorités ». La circulaire avait déclaré que les évêques ne devaient jamais refuser la permission de poursuivre un clerc devant le juge laïc; le *Motu proprio* déclare, sans aucune restriction, que citer un clerc à comparaître sans que l'on ait obtenu préalablement la permission de l'autorité ecclésiastique fait encourir l'excommunication du c. *Cogentes*.

Le *Motu proprio* va plus loin. Les commentateurs du c. *Cogentes* ne parlaient guère des témoins et de leur convocation devant un tribunal séculier, sinon dans la forme indiquée ci-dessus: le *Motu proprio* étendait la peine de l'excommunication sur ceux mêmes qui se bornaient à citer devant les tribunaux séculiers des clercs comme témoins. Cette dernière conclusion ne fut pas, de prime abord, admise par tous, tant elle paraissait aggraver la discipline traditionnelle. Elle fut mise bientôt hors de doute par une réponse authentique adressée du secrétariat du Saint-Office à l'évêque de Larino, dans les premiers mois de 1912. L'évêque avait demandé: « 1° Est-il permis, sans la permission de l'autorité ecclésiastique, et par conséquent sans encourir la censure portée par le Motu proprio *Quantavis diligentia*, de se constituer partie civile dans une cause pénale d'action publique contre une personne ecclésiastique? 2° Est-il permis, comme ci-dessus, de citer devant le for laïque les ecclésiastiques pour qu'ils déposent comme témoins, soit dans les causes civiles soit dans les causes pénales? » Le pape ordonna de répondre : *Ad utrumque negative. Canoniste contemporain*, 1912, p. 354. Et les canonistes dont cette réponse confirmait les vues notaient, en effet, que les mots du *Motu proprio* : *...vocent [ad tribunal laicorum] ibique adesse compellant*, étaient trop compréhensifs pour ne viser que la citation d'un clerc à titre d'inculpé. Sur ce point, l'accord fut fait bientôt.

La discussion fut plus vive sur une autre question. La publication du *Motu proprio* changeait-elle quelque chose en ce qui concernait les dispositions canoniques provenant des concordats ou de la coutume légitimement prescrite auparavant?Les pays où, soit en vertu de concordats, soit en vertu de la coutume, on pouvait poursuivre un clerc devant les tribunaux séculiers sans encourir aucune peine, ces pays pouvaient-ils se prévaloir des mêmes droits après le *Motu proprio* comme auparavant? On discutait ferme, ou même âprement, pour et contre, dans les revues, les journaux et même dans les parlements, lorsque deux déclarations officielles de la Secrétairerie d'État vinrent apporter dans le débat un argument d'autorité très considérable. La première déclaration visait l'Allemagne. L'auditeur de Rote Fr. Heiner avait enseigné « clair et net » dans un article de la *Gazette populaire de Cologne*, dit-il lui-même, que le *Motu proprio* ne s'appliquait pas à l'Allemagne, parce que le privilège du for y avait été abrogé par la coutume contraire. Le cardinal secrétaire d'État déclara, selon l'exposé autorisé de l'*Osservatore romano*, du 16 décembre 1911, « que les principes de droit canonique développés dans l'article bien connu de Mgr Heiner sur le Motu proprio *Quantavis diligentia* et sur la dérogation au *privilegium fori* par le droit consuétudinaire sont conformes aux doctrines canoniques de l'Église. Par conséquent, le *Motu proprio* susdit ne concerne pas l'Allemagne. » Quelque temps après, la même Secrétairerie d'État déclarait que « le *Motu proprio* n'est applicable que dans les pays où l'ancien privilège de juridiction existe encore pour les ecclésiastiques. En Belgique, ce privilège est abrogé par une pratique constante contraire, plus que séculaire. Il est donc évident... que le principe invoqué pour l'Allemagne reçoit également son application en Belgique. » Il ne semble pas que la France soit, à ce point de vue, dans une situation différente de la Belgique, et si l'état de ses relations diplomatiques avec la papauté avait permis de poser au secrétaire d'État les mêmes questions, il est infiniment probable que la réponse eût été identique.

Nous terminerons par une simple question morale. Un clerc qui ne voudrait pas s'exposer à des censures ecclésiastiques en poursuivant un autre clerc et qui, d'autre part, ne voudrait pas non plus sacrifier ses droits en abandonnant une cause qu'on lui interdit de poursuivre, pourrait-il sans crainte et en toute sûreté de conscience céder son droit à un laïc qui poursuivrait en son propre nom? La question avait été posée à la S. C. de la Propagande, qui répondit, le 6 septembre 1886, que, si le clerc, ayant demandé la permission de son ordinaire et ne l'ayant pas obtenue, fait cette cession, il est soumis à toutes les décisions prises contre les clercs qui recourent *ad judices laicos* et qu'on le considère comme agissant *in fraudem legis. Collectanea S. C. de Propaganda fide*, 1907, n. 1663.

Enfin, une autre décision de la Propagande, du 6 juin 1796, déclare que, lorsqu'un clerc a reçu la permission de déposer au criminel contre une personne quelconque devant un juge laïc, il doit préalablement faire la protestation *ad normam sacrorum canonum. Ibid.*, n. 630. Il s'agit ici, non de témoins, mais d'accusateurs, et de la protestation prescrite par le célèbre c. *Prælatis, De homicidio*, dans le Sexte : que le comparant n'entend point demander contre le coupable mutilation ou peine de mort. Quant aux témoins cités par le juge, ils n'ont pas, dit d'Annibale, l'obligation légale d'émettre cette protestation.

Sur l'histoire du *privilegium fori*, nous n'avons guère à citer au point de vue catholique que Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline*, IIIe partie, l. Ier, c. XXXIII sq.; la théorie adverse est exposée dans Edgard Löning, *Geschichte des Deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878, qui en est le livre fondamental. L'exposé proprement canonique est dans tous les canonistes un peu considérables, Schmalzgrueber, Reiffenstuel, Pirhing, au titre *De foro competenti*; cf. aussi les modernes, Santi, De Angelis, *ibid*. Pour l'époque depuis la constitution *Apostolicæ Sedis*, les commentateurs de cette constitution, d'Annibale, Bacceroni, Téphany, etc., et tout particulièrement une excellente consultation du cardinal Gennari, *Consultations de droit canonique*, consult. IV (trad. Boudinhon, t. I, p. 41-57) et consult. XXXI, p. 220 sq. Pour le commentaire du Motu proprio *Quantavis*, le *Canoniste contemporain*, 1911, p. 697 sq.; 1912, p. 297, 354 sq., articles de M. Boudinhon; dans l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1912, article de Mgr Heiner, *Das Motu proprio* Quantavis diligentia, *Pius X v. 9 Oktober 1911 und der deutsche « Rechtsstaat »*, p. 270-295.

A. Villien.

FORCE. — I. Vertu morale naturelle. II. Vertu infuse. III. Don du Saint-Esprit.

I. Vertu morale naturelle. — 1° *Notion.* — En prenant ce mot dans son acception la plus large, on entend par force la fermeté de l'âme dans l'accomplissement du devoir. Ainsi entendue, elle est moins une vertu spéciale que la condition indispensable à l'exercice de toute vertu parfaite, celle-ci devant par définition être pratiquée même dans les circonstances les plus difficiles, et ne pouvant l'être sans cette énergie de volonté qui fait la vertu de force. En un sens plus restreint, la force est cette vertu qui rend l'homme intrépide en face de tout danger, fût-ce le danger de mort, le rend capable de le braver sans faiblesse et de l'affronter avec un courage exempt de témérité. La vertu de force n'est parfaite qu'en l'homme assez ferme pour supporter toutes les épreuves de la vie, y compris la plus terrible de toutes, la mort. Ainsi définie, la force est une vertu spéciale ayant son objet et ses actes propres.

2° *Objet.* — Son objet matériel : *Fortitudo*, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. cxxiii, a. 3, *est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum et audaciarum moderativa.* Elle a pour objet matériel éloigné les dangers qui, éveillant la crainte ou excitant l'audace, poussent l'homme à l'oubli du devoir ou à des excès de folle témérité. Son objet matériel prochain est de régler, d'après les données de la prudence et de la raison, la crainte ou l'audace, empêchant les excès de l'une et de l'autre. Son objet formel est la bonté morale spéciale au devoir accompli en dépit du danger. Il y a dans cette fidélité au devoir le mérite particulier qui provient de la difficulté vaincue et du péril méprisé.

3° *Actes.* — L'acte propre de la vertu de force est l'accomplissement du devoir malgré le danger, accomplissement voulu précisément parce qu'il est bon en pareil cas de mépriser le danger et de risquer sa vie. Cette vertu se manifeste de deux manières : d'abord, elle maîtrise la crainte et fait qu'on garde son sang-froid; ensuite, elle porte à agir avec courage pour échapper, si possible, au danger, et elle prémunit contre toute témérité. Elle donne donc l'intrépidité et la bravoure dans le combat. De ces deux qualités, la seconde est généralement la plus brillante, mais la première suppose, toutes choses égales d'ailleurs, une plus grande énergie morale. Car, remarque saint Thomas, quiconque se tient sur la défensive a l'impression d'être le moins fort, le plus immédiatement menacé; il n'est pas soutenu dans la lutte par l'ardeur qui anime l'agresseur, et enfin la présence du péril, qui double les forces en stimulant l'audace, paralyse les moyens en faisant naître l'épouvante.

Il est nécessaire que l'acte imperé par la vertu de force soit moralement honnête. Autrement, la tendance qui porte à l'accomplir ne serait plus une vertu, mais un vice. Quand enfin l'obligation dangereuse n'est autre que le devoir de garder sa foi et qu'il faut risquer sa vie pour demeurer fidèle, cet acte de force par excellence est le martyre. Voir Martyre.

4° *Vices opposés.* — 1. *Par défaut : a)* défaut de crainte en des circonstances où l'on devrait craindre. Ce vice que saint Thomas après Aristote nomme *intimiditas* (ἀφοβία) fait qu'on ne redoute pas le mal qu'il faudrait redouter, ou qu'on ne le redoute pas assez; par suite, entre deux maux inégaux, on évite le moindre et l'on choisit le pire. Les causes de ce désordre sont l'amour déréglé de certains biens qui les fait préférer à d'autres de valeur bien supérieure, l'orgueil stoïque qui affecte de ne point voir le mal là où il est en réalité et la stupidité d'esprit qui ne le remarque pas; *b)* par défaut d'audace : c'est la lâcheté qui abat le courage et empêche d'affronter le danger qu'on devrait braver. — 2. *Par excès : a)* de crainte : c'est la *timidité* qui fait craindre ce qui n'est pas à redouter ou qui le fait craindre plus qu'il ne convient; *b)* d'audace : c'est la *témérité* qui porte à s'exposer inutilement ou témérairement au danger.

5° *Parties de la vertu de force.* — Parties intégrantes. Le premier acte de la vertu de force est de rester intrépide en face du danger; par suite, la première vertu faisant partie intégrante de la force est celle qui porte l'homme à concevoir et à vouloir les choses grandes, difficiles, héroïques : c'est la vertu de *magnanimité.*

Sont contraires à la vertu de magnanimité : 1. par défaut : la *pusillanimité* ou petitesse d'esprit de quiconque est incapable de concevoir ou de vouloir de grandes choses; 2. par excès : la *présomption* qui pousse à entreprendre plus qu'on est capable de faire; l'*ambition* qui porte à convoiter plus de gloire et d'honneurs qu'on ne peut en mériter; la *vaine gloire* qui fait rechercher l'honneur là où il n'est pas, c'est-à-dire dans des choses frivoles, ou dans l'estime de gens dont le sentiment est sans valeur ou enfin pour une fin indigne de l'homme.

Le second acte de la vertu de force est de lutter contre le danger. Cette lutte naturellement dure ne peut être soutenue sans la vertu de *patience* qui fait surmonter courageusement les difficultés; si ces difficultés sont permanentes et exigent de longs efforts, il faut pour en triompher, la vertu de *persévérance* qui est la constance dans le travail entrepris. Ces deux vertus sont donc partie intégrante de la vertu de force. A la première sont opposés, par défaut, le *manque habituel de patience* et, par excès, l'*insensibilité* qui fait continuer malgré tout une entreprise commencée, sans vouloir tenir compte des raisons qui commandent de cesser. A la seconde s'opposent l'*inconstance* et l'*obstination* : la première par manque de fermeté, la seconde par excès.

Quand ces vertus sont pratiquées en des circonstances qui exigent une force parfaite, c'est-à-dire dans les dangers extrêmes et au péril de la vie, elles sont parties intégrantes de la force. Quand elles sont pratiquées seulement en des circonstances moins pénibles et sans que la vie soit menacée, elles ne renferment plus qu'une partie de ce que la force parfaite contient; elles ne sont plus que des parties potentielles de cette vertu.

Il n'y a pas lieu de distinguer dans la force de parties subjectives, car, selon la remarque de saint Thomas, son objet matériel est le danger, principalement les dangers de mort; or, tous ces dangers ne diffèrent les uns des autres que par leur gravité plus ou moins grande, mais ils ne sont pas d'espèces diverses. Il n'y a donc pas plusieurs sortes de force; à ce point de vue, cette vertu diffère de la prudence et de la tempérance.

II. La vertu infuse. — C'est la puissance surnaturelle donnant à l'homme le pouvoir d'accomplir des actes de force méritoires de la vie éternelle. Elle a le même objet matériel que la vertu naturelle. Elle se dirige non plus seulement d'après les règles de la prudence naturelle, mais d'après les principes de la prudence chrétienne. Or, à la lumière de la foi, il est évident que le chrétien, disciple du Christ et fait pour le ciel, doit à ce double titre garder à Dieu une fidélité inébranlable et ne se laisser détourner de son devoir par aucune crainte ni par aucun danger, si terrible qu'il soit. La bonté morale de cette invincible fidélité chrétienne est l'objet formel de la vertu infuse de force. Ses actes sont les actes de la vertu naturelle.

III. Don du Saint-Esprit. — Voir Dons du Saint-Esprit, t. iv, col. 1746.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cxxiii-cxl; Suarez, *De virtutibus*; Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus moralibus*; Jaugey, *Prælectiones theologiæ moralis, tra-*

clatus de quatuor virtutibus cardinalibus, Langres 1875; Waffelaert, *De virtutibus cardinalibus*, Bruges, 1889.

V. Oblet.

FOREL (Urs de), né en 1651 à Estavayer, mort à Fribourg (Suisse), le 1er novembre 1711. Entré à l'Oratoire de Besançon vers 1680, il fut bientôt autorisé à se fixer dans son pays natal où, devenu vicaire général, il travailla avec zèle à l'évangélisation du peuple, notamment par la diffusion du *Catéchisme de Besançon* (du P. Jacques Étienne, aussi oratorien). Ce catéchisme est resté, jusqu'au milieu du XIXe siècle, le catéchisme officiel du diocèse de Fribourg comme de celui de Besançon. Un plus jeune frère du P. de Forel, Jean-Philippe, fut aussi grand-vicaire de Lausanne et mourut en 1720 à Estavayer.

Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, Paris, 1905, t. IV, p. 157; Ingold, *Les oratoriens de France dans le diocèse de Fribourg*, 1908, p. 10 sq.

A. Ingold.

FORER Laurent, théologien dogmatique et controversiste célèbre. Né à Lucerne en 1530, il entra dans la Compagnie de Jésus à Landshut en 1600; brillant disciple des Pères Laymann et Tanner, il enseigna bientôt, avec le plus grand éclat, la dogmatique et la controverse aux universités d'Ingolstadt et de Dillingen où il remplit durant plusieurs années la charge de chancelier. Vers la fin de sa vie (1650), il devint recteur du collège de Lucerne et mourut à Ratisbonne, le 7 janvier 1659. Par l'ardeur des polémiques engagées autour de son nom et par l'influence étendue et profonde qu'il exerça sur les esprits, le P. Forer appartient à l'histoire religieuse de l'Allemagne. Son œuvre théologique, dirigée surtout contre Gaspar Scioppius, Mathieu von Hoe, Pierre Du Moulin, reste aujourd'hui encore un des principaux monuments de la controverse catholico-protestante. Elle comprend sous des titres semés d'allusions et un peu énigmatiques les ouvrages suivants : 1° *Ausgezogenes Goliathsschwerth*, Cologne, 1619; 2° *De abbatibus et aliis regularium prælatis*, Dillingen, 1620; 3° *Convivium semicalvino-evangelicum*, Ingolstadt, 1622; 4° *Laquei lutherani ad veram Christi Ecclesiam contriti*, Dillingen, 1622; ces premiers ouvrages parurent sans nom d'auteur; 5° *Symbolum catholicum sive pontificium, collatum cum symbolo apostolico, ibid.*, 1622; 6° *Symbolum lutheranum collatum cum symbolo apostolico, ibid.*, 1622; 7° *Refutatio IIa Disputationum prædicantis lutherani Tubingensis contra vindicias symboli lutherani, ibid.*, 1622; 8° *Symbolum calvinianum collatum cum symbolo apostolico, ibid.*, 1622; 9° *Patrocinium votorum catholicorum adversus impios et sacrilegas apostatas eorumque innuptas nuptias, ibid.*, 1623; cf. Baillet, *Des satires personnelles*, t. I, p. 162-165; c'est à ce traité que Pregizer opposa son *Anti-Forer*; 10° *Lutherus thaumaturgus omnibus lutheranis strenæ loco donatus, ibid.*, 1624; 11° *Septem characteres reformatoris Germaniæ Martini Lutheri, ibid.*, 1626; 12° *Bellum ubiquisticum vetus et novum inter ipsos lutheranos bellatum et necdum debellatum, ibid.*, 1627; 13° *Manuale lutheranorum, seu vindiciæ symboli lutherani cum symbolo apostolico collati, ibid.*, 1628; 14° *Thummius et Zaemann par nobile fratrum, ibid.*, 1628, réfutation complète des travaux de Théodore Thummius et de G. Zaemannn sur la Réformation; 15° *Wer hat da Kalb ins Aug geschlagen? ibid.*, 1629; opuscule inspiré par le mot d'Auguste de Saxe, qui avait, en 1576, appelé la paix religieuse : la prunelle de l'œil; on a édité tout un catalogue des écrits publiés pour et contre la *Pupilla evangelica;* cf. *Unschuldige-Nachrichten*, 1730, p. 577, 722; 16° *Ueberschlag über den Starensichtigen, und von den Sächsichen Prædicanten ubelgehailten. Aug-Apfel deren die sich Evangelisch nennen, ibid.*, 1629; 17° *Rettung des Ueberschlags uber den Lutherischen Augapfel wider die Leipzigische Verthädiger*, Munich, 1653; 18° *Es muest wohl eine Kuhe lachen, daz durch den Titel des Tractleins : Wer hat das Kalb ins Aug geschlagen? Iemand an seinen Ehren angetastet, oder schmächlich getästert sey worden*, Dillingen, 1630; 19° *Pupillæ cataplasma, ibid.*, 1630; 20° *Nichts ist gut für die Augen*, Dillingen, 1631; 21° *Oleum nihili, ibid.*, 1631; 22° *Abstersio Fuliginis contra Keslerum Prædicantem pro bello ubiquististico-Dilingæ, ibid.*, 1632; 23° *Rubigo Kessleriana, ibid.*, 1631; 24° *Anti-Melander*, Munich, 1633; 25° *Philoxeni Melandri Kunst Cammer daraus etliche Stuck und Muster ehrenrühiger Calumnien und Lästerungen fürgezaigt worden*, Munich, 1633; 26° *Anatomia anatomiæ Societatis Jesu*, Inspruck, 1635; 27° *Mantissa Ant-anatomiæ jesuiticæ, ibid.*, 1635; ouvrage de grande valeur pour l'histoire des polémiques et des controverses religieuses de l'époque; 28° *Grammaticus Proteus Arcanorum Societatis Jesu Daedalus*, Ingolstadt, 1636; 29° *Appendix ad Grammaticum Proteum, ibid.*, 1656; 30° *Leben Iesu Christi aus den vier Evangelisten mit Glaubens und Lebens Lehre*, Dillingen, 1638; 31° *Rationes pro amnistia facienda*, Munich, 1640; 32° *Manupretium oppugnati*, Dillingen, 1641; 33° *Antiquitas papatus*, 4 in-4°, *ibid.*, 1633-1635; c'est l'ouvrage capital du P. Forer; toutes les grandes questions débattues entre catholiques et protestants sont discutées avec une grande clarté et la plus parfaite sûreté de doctrine; 34° *Umbella Fatuo lumini Melchioris Tubingensis professoris*, Lucerne, 1650; 35° *Copia Schreibens, ibid.*, 1650; 36° *Colloquium oder Gespräch zwischen einem Catholischen Bidermann und einem genannt Reformierten Hächtenmano*, Vienne, 1650-1652; série de dialogues en cinq volumes sur le culte catholique, longtemps populaire en Allemagne; 37° *Quæstio vexata ac plus quam integro sæculo agitata... Ubinam terrarum ac gentium fuerit ante Lutherum, Zwinglium et Calvinum, protestantium Ecclesia. Pars prima*, Amberg, 1653; *Pars secunda*, Ingolstadt, 1655; les théologiens protestants de Tubingue ont multiplié les écrits contre cet ouvrage, cf. *Petri Haberkonii Anti-Forerus*, Tubingue, 1654, 1662, 1664; 38° *Gründliche und notowendige Ablainung der scharpffen und hochschmächlichen Bezichtigung das der Pabst zu Rom der Antichrist sey*, Munich, 1653; 39° *Glaubens Schlussel zur Wahren Kirchen*, Ingolstadt, 1653; 40° *Was soll ein Mann ohne Kopf. Der erste Theil*, Munich, 1653. *Der ander Theil*, Ingolstadt, 1653. *Der dritte Theil, ibid.*, 1654; 3 vol. sur les caractères de la véritable Église; 41° *Indifferentismus oder Allerley Gattung Kyrch, ibid.*, 1654; 42° *Disputire-Kunst für die einfaltigen Catholischen, ibid.*, 1656; Wurzbourg, 1861; 43° *Testificatio christiani orbis ab initio Ecclesiæ usque ad Lutheri tempora contra ubiquitatem*, Dillingen, 1653; 44° *Wunder über Wunder, das ist... Das Lutherthumb vor dem Luther, ibid.*, 1658; 45° *Anti-Molinæus, contra professorem Sedanensem, ibid.*, 1661. Le P. Forer a publié en outre plusieurs ouvrages philosophiques qui attestent une connaissance approfondie des sciences physiques et naturelles de son temps.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 858-876; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1027-1029; Werner, dans *Allgem. Deutsche Biographie*, t. VII, p. 155.

P. Bernard.

FORESTI Théodore de Bergame, frère mineur capucin naquit le 15 août 1565 de l'ancienne famille des comtes Foresti et au baptême reçut le nom de Barthélemy, qu'il changea pour celui de Théodore quand, à l'âge de dix-sept ans, il entra chez les capucins. Une fois prêtre il se dédia à la prédication et à l'enseignement; son épitaphe rappelait qu'il avait formé plus de trois cents disciples. Après avoir rempli toutes

les charges dans sa province monastique de Brescia, le P. Théodore fut appelé à Rome par le cardinal Antoine Barberini, capucin, frère d'Urbain VIII, qui le choisissait pour son confesseur et son théologien; il fit aussi partie de la Visite apostolique. En 1633, le chapitre général de son ordre le nommait définiteur général et, quelques années plus tard, chargé d'ans et de mérites, il mourait, dans le couvent de son pays, au mois de décembre 1637. Un chapitre général précédent lui avait imposé l'obligation de continuer et d'achever l'œuvre de son confrère le P. Pierre Trigoso, que la mort avait interrompue en 1593; mais comme il le dit lui-même, de fréquentes infirmités, de nombreux voyages et des prédications dans des villes assez éloignées, venant s'ajouter à ses leçons de professeur, l'avaient retardé dans son travail. Ce ne fut donc qu'en 1633 qu'il publia son ouvrage *De almæ ac sanctissimæ Trinitatis mysterio in seraph. D. Bonaventuram cardinalem ordinis minorum, paraphrases, commentaria et disputationes, quibus præter diligentem textus et verborum expositionem, divinarum litterarum locis, sanctorum Patrum assertis, perpetuo fere cum D. Thomæ assensu seraphica doctrina illustratur et sustinetur. Additur in fine ex eisdem seraphico et angelico doctoribus de modis dicendi in hoc divino mysterio tractatus*, in-fol., Rome, 1633. Le traité annoncé sur le titre se trouve à la fin du volume avec une pagination différente. Une ligne ajoutée à la fin avertit le lecteur que le quatrième Index *pro concionibus* sera publié sans retard. L'âge et les infirmités ne permirent pas au P. Théodore de continuer cette œuvre de vulgarisation de la doctrine séraphique, reprise ensuite par d'autres de ses confrères. C'est d'autant plus regrettable que, tout en étant inférieur au P. Trigoso, il s'y montre un bonaventuriste distingué, suivant le jugement des derniers éditeurs des œuvres du docteur séraphique. Léonard Cazzando, dans sa *Libraria Bresciana*, écrit que le P. Foresti publia aussi plusieurs discours; rien toutefois ne justifie cette assertion.

Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergame, 1664; Denys de Gênes et Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*; Wadding et Sbaralea, *Scriptores ord. minorum*; Valdimir de Bergame, *I cappuccini bergamaschi*, Milan, 1883.

P. Édouard d'Alençon.

1. FORME. — I. Sens propre. II. Sens analogique.

I. Sens propre. — *I. Forme, quatrième espèce du prédicament qualité.* — Pris au sens propre, le mot forme s'entend premièrement de l'apparence extérieure résultant de la disposition des parties quantitatives. Dans la métaphysique aristotélicienne, c'est la quatrième espèce du prédicament *qualité, figura vel forma*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. xlix, a. 2. A proprement parler, la figure s'entend des dispositions quantitatives *naturelles* et *géométriques*; la forme, des dispositions *artificielles*; mais il n'y a pas de différence spécifique entre les deux significations. Aussi emploie-t-on souvent un terme pour l'autre. Complutenses, *De qualitate*, disp. XV, q. vi; Remer, *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ*, Prato, 1895, t. i, p. 332, 340.

En ce sens, forme ne peut s'appliquer ni à Dieu, cf. Deut., iv, 24, ni aux anges, esprits purs; mais bien aux hommes, en raison de leur aspect extérieur, Ezech., xxiii, 15, de leur beauté apparente; cf. dans la Vulgate, II Reg., xiv, 27; Sap., viii, 2; Ps. xliv, 2; Ezech., xxiii, 12, 23; Dan., i, 4; et métaphoriquement à la loi. Rom., ii, 20. Rapprocher de cette expression, τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου, I Cor., vii, 31. Cf. Rom., xii, 2; II Cor., xi, 13, 14. Lorsque saint Paul, dans le texte christologique de l'Épître aux Philippiens, ii, 6, 7, parle de la *forme de Dieu*, le mot forme prend un tout autre sens. Il équivaut au mot nature. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. i, p. 442, 445-451. Cf. Lightfoot, *Epistle to the Philippians*, 11ᵉ édit., 1891, p. 127-142.

II. Forme, cause formelle. Voir Cause, t. ii, col. 2021, 2033. — 1° *Cause formelle extrinsèque ou cause exemplaire.* — La forme peut être *extrinsèque* à l'être dont elle est la cause; c'est alors la forme exemplaire, l'idée, le type d'après lequel est réalisé cet être. Dieu est non seulement cause efficiente et finale, mais encore cause formelle *exemplaire* de tous les êtres. Telle est la thèse catholique, théologiquement certaine, et qui a été développée à l'art. Création, col. 2155-2163. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. xv. Comme le Verbe de Dieu exprime en lui-même tout ce qui est l'objet de l'intelligence divine, il est dit forme exemplaire de toutes choses. Voir Logos. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. iii, a. 8, ad 2ᵘᵐ; *In Evangelium Joannis*, c. i, lect. ii, 3.

Dieu est l'archétype de toutes choses; en dehors de Dieu, et dépendamment de lui, on peut trouver beaucoup d'autres types, véritables causes exemplaires secondes. Le modèle dont se sert le peintre est cause exemplaire par rapport au tableau qui sortira des mains de l'artiste. L'emploi du mot forme en ce sens est assez fréquent dans l'Écriture sainte et la théologie. Cf. Rom., v, 14; vi, 17; Phil., iii, 17; II Thes., iii, 9; II Tim., i, 13. Dans tous ces textes, l'apôtre saint Paul emploie toujours le mot τύπος, qui rend bien l'idée de cause formelle exemplaire. Ajoutons que toute cause efficiente devient exemplaire par rapport à l'effet produit par elle, en vertu de l'axiome: *Omne agens agit sibi simile.* Voir Cause, t. ii, col. 2032.

2° *Cause formelle intrinsèque.* — La forme peut être un élément intrinsèque, constitutif de la nature même des êtres. C'est alors l'ἐνέργεια d'Aristote, la réalisation du possible, l'ἐντελέχεια, qui s'oppose à la matière et s'unit à elle pour achever l'être. D'une façon très générale, c'est l'acte perfectionnant la puissance.

1. Si la forme possède une existence propre, indépendante de la matière, par exemple, les anges ou l'âme humaine, elle est dite *forme subsistante* ou immatérielle ou spirituelle. *Sum. theol.*, Iª, q. l, a. 1, 2. Il s'agit ici d'une forme spirituelle au sens strict du mot. Voir Feu de l'enfer, t. v, col. 2200. Toute forme spirituelle est par le fait même douée d'intelligence et de volonté, parce que savoir et vouloir sont les opérations propres de l'esprit. *Cont. gentes*, l. I, c. xliv, 4. Si la forme ne peut exister en dehors du sujet, si, par conséquent, elle a toute sa raison d'être dans l'être même du composé qui résulte de son union avec la matière, elle est dite forme *non subsistante*, par exemple, les âmes des animaux et toutes les autres formes inférieures, substantielles ou accidentelles.

2. Parmi les formes subsistantes, les unes sont *informantes*, les autres non. La forme subsistante informante est celle qui communique ou peut communiquer à la matière, à laquelle elle est apte à s'unir, son existence propre; exemple : l'âme humaine. La forme subsistante non informante est celle dont la nature exige une existence séparée de la matière; exemple : l'ange. Si, par suite de l'application de sa vertu à un objet matériel, la forme subsistante non informante se trouve *accidentellement* unie à cet objet matériel, elle est dite simplement *assistante*. Les anges, relativement aux corps qu'ils ont pu prendre dans telle ou telle manifestation de leur activité, ont été des formes purement *assistantes*; l'âme humaine, au contraire, relativement à son propre corps, est une forme *informante*.

3. Toutes les formes non subsistantes sont donc informantes; il leur est, en effet, impossible d'exister sans le sujet dont elles dépendent, et dont elles sont

la forme substantielle ou accidentelle. Toutes les formes substantielles ne sont pas non subsistantes, car l'âme humaine est subsistante et informante à titre de forme substantielle.

4. On appelle *forme substantielle* toute forme qui s'unit à la matière première pour réaliser par cette union une substance déterminée dont elle est l'élément spécifique. Voir Cause, t. ii, col. 2021. Suarez, *Metaph.*, disp. XV, sect. v, n. 1, définit exactement la forme substantielle : *substantia simplex, incompleta, quæ ut actus materiæ cum ea constituit essentiam substantiæ completæ.* C'est donc : *a*) une *substance*, et par là on exclut les accidents et les modes substantiels; *b*) *simple*, et par là se trouvent écartées les substances composées; *c*) *incomplète*, et par là sont éliminées les natures complètes, encore qu'elles soient simples, telle la substance simple angélique; *d*) *acte de la matière*, pour bien montrer qu'il s'agit du principe perfectif et non du principe potentiel. Cf. Mazzella, *De Deo creante*, Rome, 1880, n. 610. Tel est le concept général de la forme substantielle, concept sur lequel s'accordent tous les scolastiques sans exception, quelles que soient les divergences de leurs sytèmes philosophiques particuliers, divergences dont nous n'avons pas à nous inquiéter ici.

La forme substantielle peut être, nous l'avons dit, ou *spirituelle*, si elle possède une existence indépendante de la matière, ou *matérielle*, si elle n'existe qu'en raison du composé. Dans l'un et dans l'autre cas, la forme n'est qu'une partie de l'essence. Voir Essence, t. v, col. 836; cf. S. Thomas, *Opusc. de ente et essentia*, c. vii. Les formes substantielles comportent divers degrés de perfection; on a déjà exposé ce point à l'art. Cause, t. ii, col. 2022-2023. Cf. *Cont. gentes*, l. II, c. lxviii, et Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 555.

5. Si l'être existe déjà dans sa réalité substantielle, toute forme nouvelle survenant est dite *accidentelle*. Voir Cause, t. ii, col. 2022. Cf. S. Thomas, *De ente et essentia, loc. cit.*; *Sum. theol.*, Ia, q. lxvi, a. 1, 2; q. lxxvii, a. 6; *De anima*, a. 9. La forme accidentelle comporte, elle aussi, divers degrés de perfection unis à son imperfection essentielle d'accident : elle peut être *immatérielle*, si elle est subjectée dans une forme substantielle spirituelle, comme l'est dans l'âme humaine la faculté intellective; la grâce est aussi une forme accidentelle spirituelle, d'après saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cx, a. 2; elle peut être purement *matérielle*, comme les formes naturelles des êtres inorganiques. Entre ces deux extrêmes s'échelonne toute la série des formes intermédiaires dont la perfection dépend de la perfection du composé qui en est le sujet.

6. Il convient de distinguer brièvement les sens *physique*, *métaphysique* et *logique* du mot forme. La forme physique est celle qui entre, à titre de cause formelle, dans la composition des êtres réels. Lorsque nous parlons de l'âme, *forme du corps*, il s'agit d'une forme physique. La forme métaphysique est, par une abstraction de notre intelligence, représentée comme une partie du sujet réel auquel elle est appliquée; en réalité, elle est ce sujet lui-même : nous disons que l'*humanité* est la forme métaphysique de l'homme; en réalité, l'humanité n'a pas de réalité, dans l'ordre ontologique, distincte de la réalité même de chaque homme. Voir Essence, t. v, col. 837. La forme logique n'est autre que la *différence* par laquelle le *genre* devient *spécifié*. Le genre *animal* est spécifié *homme* par la forme logique *raisonnable*. Voir Suarez, *Metaph.*, disp. XV, sect. xi; Bañez, *In lib. de generatione et corruptione*, l. I, c. iii, Venise, 1596.

III. Applications. — Il suffit d'avoir rappelé ces notions pour comprendre facilement l'application du mot forme à Dieu, aux anges, à l'âme humaine, aux êtres inférieurs.

1° *A Dieu.* — En premier lieu, Dieu, dont la simplicité, voir Dieu, t. iv, col. 1170, est *absolue*, *Sum. theol.*, Ia, q. iii, a. 7, ne comporte en lui-même aucune composition, a. 2, 4. 6. D'autre part, étant agent et le premier agent, Dieu, en vertu de l'adage qui veut que tout agent le soit par sa forme, c'est-à-dire en tant qu'acte, sera donc essentiellement forme; il sera sa forme, comme il est son essence, et tous ses attributs. Dieu est donc forme absolument simple, c'est-à-dire acte pur. Cette simplicité absolue de la forme divine exclut non seulement la composition de matière et de forme, d'essence et de parties intégrantes, mais encore d'essence et d'existence, de sujet et d'accident, de nature et de subsistance. On le voit, l'expression *forma Dei* du texte christologique de l'Épître aux Philippiens, encore qu'elle ne soit pas empruntée à la métaphysique péripatéticienne, répond exactement à la vérité.

2° *Aux anges.* — Actes purs, les anges sont aussi formes. On les appelle souvent, dans le langage théologique de l'école, les *formes séparées*. La simplicité de ces formes n'est toutefois qu'une simplicité *relative*. Elle exclut sans doute la composition essentielle de matière et de forme, voir sur ce point les théories des scolastiques, à l'art. Ange, t. i, col. 1230-1231, d'essence et de parties intégrantes; mais elle n'exclut pas la composition d'essence et d'existence, de sujet et d'accident, de nature et de subsistance. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. iv, a. 2, ad 3um.

3° *A l'âme humaine.* — L'âme humaine est une forme inférieure à Dieu et aux anges. Spirituelle, immatérielle, subsistante parce que douée d'une existence propre, elle est ordonnée au corps qu'elle doit informer. Sa simplicité, relative comme celle des anges, se trouve donc jointe à l'aptitude de s'unir substantiellement à la matière. Destinée à cette union, l'âme n'est plus, comme la forme angélique, une forme *complètement subsistante dans sa nature propre* : l'âme, en effet, n'est une nature qu'unie au corps. Cf. Hugon, *Si l'âme séparée n'est pas une personne*, dans la *Revue thomiste*, t. xvii, p. 590. Elle tient donc le dernier degré des formes subsistantes et spirituelles; mais aussi elle commence la hiérarchie des formes substantielles inférieures dont il a été question à l'art. Cause, *loc. cit.* La question de l'âme, forme substantielle du corps, ayant été l'objet d'une définition conciliaire, sera traitée à part à l'art. Forme du corps humain.

4° Les *formes inférieures*, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, sont, elles aussi, simples parce que non composées, en elles-mêmes, de matière et de forme. Mais cette simplicité n'inclut pas, comme dans l'âme, les anges et Dieu, la spiritualité; ce sont des formes nécessairement unies à la matière, des formes corporelles ou matérielles. C'est pourquoi le problème de la simplicité n'est pas identique à celui de la spiritualité : toute forme spirituelle est simple; la réciproque n'est pas vraie. Voir Ame, t. i, col. 1021.

II. Sens analogique. — L'idée de forme implique une perfection; l'idée de matière, une imperfection jointe à la perfectibilité par la forme : la forme substantielle perfectionne, en effet, la matière dans l'ordre des substances; la forme accidentelle perfectionne le sujet dans l'ordre des accidents. Laissant de côté le point de vue philosophique et les explications métaphysiques du système hylémorphiste, la théologie catholique a retenu les noms de matière et de forme pour les appliquer, dans un sens analogique, à certaines choses dans lesquelles se retrouvent les aspects de perfection, d'imperfection, de perfectibilité. Signalons simplement ici les principales acceptions du mot forme, en ce sens analogique, chacune de ces

acceptions devant recevoir, dans les articles spéciaux les concernant, les explications nécessaires.

1. Forme et matière ont été analogiquement appliquées aux *éléments constitutifs des sacrements*. Cette façon de parler, introduite par Guillaume d'Auxerre († 1223), perfectionnée par saint Thomas et son école, a été consacrée officiellement dans l'Église par le décret *pro Armenis* publié au concile de Florence : *Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma*, etc. Denzinger-Bannwart, n. 695. Les choses sont, en effet, des signes moins parfaits que les paroles. Pour l'étude de cette théorie, voir SACREMENT, et pour chacun des sacrements, BAPTÊME, t. II, col. 253, 567; CONFIRMATION, t. III, col. 1072, 1073; EUCHARISTIE, t. V, col. 1281, 1283, 1313, 1316, 1366, 1368; EXTRÊME ONCTION, t. V, col. 1982, 1987, 1990, 2010, 2016; MARIAGE; ABSOLUTION, t. I, col. 138-255.

2. Retenant toujours l'idée de perfection qu'il inclut, le mot forme s'applique aussi, en théologie, à la *grâce sanctifiante* et à la *charité*, considérées dans leur rapport avec les vertus surnaturelles. La grâce, principe premier d'où découlent, comme telles, les vertus infuses, y compris la charité; la charité, elle-même, perfection immédiate des mêmes vertus, qu'elle commande et auxquelles elle confère d'être proportionnées, dans leurs actes, à la fin surnaturelle de l'homme, sont dites, à ces titres, *formes des vertus*. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 4, ad 2um; *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. I, a. 4, ad 5um; *De veritate*, q. XIV, a. 5, ad 6um; Billot, *De sacramentis*, t. II, q. LXXXIV, § 1. La vertu de *prudence*, qui dirige les autres vertus morales infuses, mérite également, à ce titre, d'être appelée leur forme. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVII, q. II, a. 2, q. II, ad 1um. Nous n'avons ici ni à expliquer ni à justifier ce rapport de la grâce et des vertus entre elles; il suffit de signaler la terminologie dont se sert l'école.

3. Ces deux applications principales nous amènent à comprendre la signification des termes *formatum* ou *informatum*, formé, et *informe*, informe. Dans les sacrements, la matière formée est celle qui se trouve actuellement perfectionnée par la forme : *Aqua*, dit saint Thomas, ... *secundum quod consideratur sub forma verborum est quasi materia jam informata. In IV Sent.*, l. IV, dist. III, *expositio textus*, à la fin. Cette expression, qui accentue encore l'analogie de l'hylémorphisme sacramentaire et du système aristotélicien, se trouve fort rarement employée. Plus fréquente est l'application des termes « formé » et « informe » aux vertus considérées dans leur rapport avec la grâce. Parce que nécessairement unies à la grâce, la charité et les vertus morales infuses ne peuvent jamais être informes; elles sont entières ou elles ne le sont pas. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVII, q. II, a. 4, q. IV; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tr. IV, disp. V, a. 2, § 1. Par contre, la foi et l'espérance peuvent exister séparément de la charité, dans l'âme pécheresse; on dit alors qu'elles demeurent à l'état *informe*. Voir FOI, col. 71; ESPÉRANCE, t. IV, col. 608. Unies à la charité, elles deviennent foi, espérance formées. Semblablement, la contrition parfaite elle-même, en tant que disposition dernière à la justification, est dite *encore informe*, parce que l'âme ne se meut pas encore d'elle-même vers sa fin; elle est mue par la grâce opérante. Mais en tant que la contrition parfaite manifeste la grâce [coopérante] déjà présente et agissante en l'âme, elle est dite *formée*. Cf. Billot, *op. cit.*, th. XIII, corol. 2.

4. Par extension, quoique cette nouvelle application soit discutable et ne se rencontre jamais chez les anciens théologiens, voir Billot, *De sacramentis*, 4e édit., t. I, p. 120, note, on appelle *sacrement formé* le sacrement qui, valide et fructueux à la fois, produit la grâce dans l'âme; *sacrement informe*, celui qui, malgré sa validité incontestable, rencontre un obstacle dans les dispositions insuffisantes ou mauvaises du sujet, et ne produit pas la grâce. C'est cette terminologie que l'on retrouve, par exemple, dans la discussion théologique sur le sacrement de pénitence, à la fois valide et informe. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus*, Paris, 1883, t. II, q. XI, a. 8; Billot, *op. cit.*, t. II, th. XVI. Pareille terminologie est, disions-nous, discutable, parce qu'en aucun cas la grâce ne peut être considérée comme la perfection du sacrement pris en lui-même. L'analogie avec la forme acte ou perfection de la matière fait donc défaut : il s'agit bien plutôt ici de cause efficiente et d'effet.

Tous les manuels de philosophie scolastique, à la question de la *cause formelle*; *Thomas-Lexicon*, Paderborn, 1895, art. *Forma*; Franck, *Dictionnaire philosophique*, art. *Forme*, Zigliara, *De mente concilii Viennensis, in definiendo dogmate unionis animæ humanæ cum corpore deque unitate formæ substantialis in homine*, Rome, 1878, part. I, c. III, p. 20-23; Liberatore, *Du composé humain*, trad. franç., Lyon, 1865, c. VIII, a. 1, 5.

A. MICHEL.

2. **FORME DU CORPS HUMAIN.** — I. Définition du concile de Vienne. II. Sens et portée de cette définition. III. Fondements de cette définition dans l'Écriture et la tradition. IV. Deux conclusions dogmatiques. V. Opinions. VI. Corollaire : le siège de l'âme dans le corps.

I. DÉFINITION DU CONCILE DE VIENNE. — Le concile œcuménique de Vienne porta, le 6 mai 1312, la définition et la condamnation suivante au sujet des erreurs du franciscain Pierre Jean Olivi :

Confitemur unigenitum Dei Filium... partes nostræ naturæ simul unitas, ex quibus ipse in se verus Deus existens fieret verus homo, humanum videlicet corpus passibile et *animam intellectivam seu rationalem ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem* assumpsisse ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suæ hypostasis et personæ... Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod *substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ inimicam fidei*... reprobamus; definientes... quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod *anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter*, tanquam hæreticus sit censendus. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 480-481.	Nous confessons que le Fils unique de Dieu... a pris dans le temps et dans le sein virginal [de Marie], pour les élever à l'unité de son hypostase et de sa personne, les parties de notre nature [humaine], unies ensemble, et par lesquelles, lui, existant en soi vrai Dieu, est devenu vrai homme, à savoir, le corps passible et *l'âme intellective ou rationnelle informant vraiment par elle-même et essentiellement le corps même*... En conséquence, nous réprouvons toute doctrine, toute opinion affirmant témérairement, ou révoquant en doute, que *la substance de l'âme rationnelle ou intellective n'est pas vraiment par elle-même la forme du corps humain*; [nous la réprouvons] comme erronée et ennemie de la vérité de la foi catholique..., nous définissons... que quiconque osera désormais affirmer, défendre ou tenir avec obstination que *l'âme rationnelle ou intellective n'est pas la forme du corps humain, par elle-même et essentiellement*, doit être considéré comme hérétique.

Cette définition a depuis été rappelée plusieurs fois, le 15 décembre 1513, au Ve concile de Latran, voir Denzinger-Bannwart, n. 738; le 15 juin 1857, par Pie IX, dans une lettre adressée à l'archevêque de Cologne, relativement aux erreurs de Günther. Denzinger-Bannwart, n. 1655. Pie IX ajoute un mot

à la formule de Vienne et de Latran, l'âme est vraiment, par soi et *immédiatement* la forme du corps.

II. Sens et portée de cette définition. — La définition du concile de Vienne était dirigée principalement contre les erreurs du franciscain Pierre-Jean Olivi; nous saurons donc plus exactement le sens et la portée de la définition, si nous connaissons plus exactement l'erreur condamnée.

I. Exposé de l'erreur déférée au concile de Vienne. — On lira à l'art. Olivi le point de départ des attaques, dans l'ordre franciscain, de la communauté contre les spirituels, voir Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. ii, p. 108-337; *Olivi's Leben und Schriften*, *ibid.*, t. iii, p. 553-624; et comment des erreurs imputées à Pierre-Jean Olivi de Sérignan, les Pères du concile de Vienne ne retinrent que les trois suivantes : *de essentia divina*, DE ANIMA RATIONALI *et de vulnere laterali* (*Christi*). Ehrle, *op. cit.*, t. iii, p. 191. Sans désigner nommément Olivi, le concile porta contre lui la définition connue : l'âme est la forme du corps, par elle-même et essentiellement.

Quelle était donc l'erreur visée? Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, th. xxvi, appendice; cf. *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1875, t. iii, th. xiv; *Animadversiones in recens opus de mente concilii viennensis*, Rome, 1878, pense que l'erreur condamnée était formellement le dualisme des âmes dans l'homme : *Doctrina unitatis principii formalis vitæ in homine... sancita est in definitione concilii viennensis*. Zigliara, *De mente concilii viennensis*, Rome, 1878, soutient une thèse différente : l'intention du concile ne fut pas de condamner le dualisme des âmes, mais de définir directement le *mode d'union* de l'âme raisonnable avec le corps; c'est donc en proposant un mode erroné d'union, c'est-à-dire en niant l'*information immédiate* du corps par l'âme rationnelle, qu'Olivi avait attiré sur sa doctrine l'anathème des Pères du concile. Zigliara a raison dans la partie négative de sa thèse : il ne s'agit pas directement du dualisme des âmes; mais dans la partie positive, Zigliara se laisse certainement influencer par ses préférences (très légitimes d'ailleurs) thomistes. Le P. B. Jansen, S. J., a repris la discussion, *Die Definition des Konzils von Vienne*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, t. xxxii, p. 289-307, 471-488, et M. Michel Debièvre semble avoir mis au point la véritable doctrine de J.-P. Olivi, *La définition du concile de Vienne sur l'âme*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 326.

On trouve les éléments de la doctrine d'Olivi dans ses deux *Quodlibeta*, publiés en partie par Zigliara, *op. cit.*, p. 110-115, 117-119, 122-128, auxquels il faut joindre plusieurs textes extraits des écrits justificatifs d'Olivi à ses juges. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1755, t. i, p. 226-234. On peut la résumer, avec Olivi lui-même, en cette proposition : *Pars intellectiva* [*animæ rationalis*] *unitur corpori unione* SUBSTANTIALI, *non tamen* FORMALI; *unione intima et fortissima, non tamen* IMMEDIATA. Zigliara, *op. cit.*, p. 110. Olivi était augustinien, et conformément au système de l'augustinisme, voir t. i, col. 2505, admettait dans l'âme raisonnable une composition hylémorphique : la matière spirituelle est informée par les deux parties essentielles de l'âme, partie sensitive, partie intellective, lesquelles s'unissent dans le même suppôt de l'âme spirituelle. Ces deux parties sont, disons-nous, essentielles, car Olivi n'admet point de distinction entre l'âme et ses facultés; la partie intellective et la partie sensitive sont, quoique distinctes, réellement unies entre elles : *partes consubstantiales unius animæ*. Voir Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, p. 232; Jansen, *op. cit.*, p. 479. L'âme rationnelle, formée de ces deux parties essentielles s'unissant dans le même suppôt, est vraiment, pour Olivi, la forme du corps : *Anima rationalis vere informat corpus; vere est forma corporis*, disait-il dans un écrit justificatif adressé à ses juges, Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, p. 232; mais, et c'est ici le point de départ de l'erreur théologique d'Olivi, l'âme est forme du corps, non par sa partie intellective, mais uniquement par sa partie sensitive. La partie intellective ne peut être la forme du corps : une telle union mettrait en péril son immortalité, sa liberté, sa puissance d'abstraction et de réflexion. Duplessis d'Argentré, *loc. cit.*; Zigliara, *op. cit.*, p. 110-111. Donc la partie intellective n'est pas unie au corps d'une union formelle et immédiate. Elle lui est cependant unie substantiellement : *Quomodo autem hæc unio possit intelligi et esse consubstantialis ita quod non sit formalis, facile est capere, supposito quod sensitiva sit unita cum parte intellectiva in una spirituali materia, seu in uno, ut ita dicam, supposito rationalis animæ*. Zigliara, *op. cit.*, p. 111. La partie intellective sera unie consubstantiellement à tout ce que l'âme rationnelle informe par la sensitive, au corps, par conséquent. Remarquons qu'Olivi rapporte l'information du corps *à* l'âme rationnelle elle-même et non *à* la partie sensitive quoique *par* la partie sensitive, *cum enim*, dit-il, *sensitiva non sit forma substantialis humani corporis, sed potius anima rationalis per partem sensitivam*. Zigliara, *op. cit.*, p. 112. Par là, il entendait sauvegarder l'unité de la nature humaine. Il la sauvegardait mal, non pas en ce qu'il admettait plusieurs formes dans le composé humain — la doctrine de la pluralité des formes ayant librement cours dans l'augustinisme, voir P. Tedeschini, S. J., *Dissertatio historica de sententia scholasticorum circa essentiam corporum*, rééditée à la suite des *Animadversiones* du P. Palmieri, Rome, 1878 — mais en ce que, distinguant entre partie sensitive par laquelle l'âme informait le corps et partie intellective par laquelle l'âme n'informait pas le corps, il établissait une sorte d'averroïsme mitigé qui compromettait l'unité de la nature humaine en fait, tout en la maintenant en droit.

II. Critique du système de J.-P. Olivi. — Dans son article sur la présente question, M. Michel Debièvre établit facilement les deux points suivants : 1° l'erreur condamnée ne nie pas l'information; 2° elle mutile la réalité informante.

1° Qu'Olivi n'ait pas nié l'information du corps par l'âme rationnelle, cela ressort de l'exposé fait ci-dessus. D'ailleurs, vingt-neuf ans avant le concile de Vienne, il avait dû signer le texte suivant : *Quod anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis humani*. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, p. 230. L'âme rationnelle, pour Olivi, informe donc, par elle-même, essentiellement, et, partant, immédiatement le corps humain. Le principal texte qu'invoque Zigliara, *op. cit.*, p. 120, pour prouver qu'Olivi nie l'information immédiate, prête, il est vrai, à confusion. Olivi avait affirmé : *Dico quod anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est per omnes partes suæ essentiæ : utpote quod non per materiam seu per partem materialem, nec per partem intellectivam, sed solum per partem sensitivam*. Mais de ce texte il ne ressort nullement que l'âme rationnelle n'est pas par elle-même, essentiellement, la forme du corps. N'oublions pas, en effet, que, « pour Olivi, les parties sensitive et intellective ne sont pas distinctes *de* l'essence, mais elles se distinguent l'une et l'autre *dans* l'essence, » M. Debièvre, *loc. cit.*, p. 334, note; d'où il suit que l'âme rationnelle étant, par la partie sensitive, c'est-à-dire *par une partie essentielle*, forme du corps, est et demeure vraiment, par elle-même, immédiatement forme du corps. Cf. Wadding, *Annales minorum*, Rome, 1730, t. v, p. 385; t. vi, p. 197.

2° Le tort d'Olivi, au point de vue doctrinal, car il est bien entendu que nous ne discutons pas la valeur philosophique de son système, fut de séparer la partie intellective de l'âme rationnelle. Encore une fois la pluralité des formes dans le composé humain ne fut pas ce qui inquiéta ses juges: la théorie dangereuse pour la foi résidait en ce qu'Olivi accordait l'information à l'âme rationnelle, en la refusant à une partie essentielle de cette âme : *anima rationalis vere est forma corporis, quamvis ejus pars intellectiva corporis non sit forma*; ou encore : *anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est per* OMNES *partes suæ essentiæ*. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, p. 232, 228. En donnant ainsi le rôle principal à la partie sensitive, en exagérant l'indépendance de l'intellective à l'égard du corps, il risquait de détruire l'unité de nature dans l'homme et de faire de celui-ci plus un animal qu'une intelligence, alors qu'il est les deux dans une seule nature. L'explication donnée par Olivi de l'union substantielle de la partie intellective réalisée grâce à l'union formelle de la partie sensitive ne serait admissible que pour fonder l'unité de personne dans la pluralité de natures, mais elle est incapable de restaurer l'unité de nature, qu'en réalité elle détruit ou tout au moins compromet sérieusement.

III. SENS DE LA DÉFINITION CONCILIAIRE. — En conséquence, les Pères du concile de Vienne se trouvaient en présence d'une doctrine *tendant* à nier l'unité de la nature humaine. Or cette unité était une vérité déjà définie à propos de la nature humaine dans le Christ, voir plus loin; il importait donc de rappeler cette unité. Le mot de « forme », qu'on attribuait déjà couramment à l'âme pour désigner le rôle de cette dernière dans son union substantielle avec le corps, fut adopté par les Pères du concile; mais ils n'entendirent pas définir du même coup le concept de la forme substantielle de saint Thomas ou même de Duns Scot. Ce n'est pas le *mode d'union*, qu'ils voulaient expliquer, c'était simplement le *fait de l'union* qu'ils voulaient rétablir. En conséquence, ils définissent que la substance de l'âme raisonnable ou intellective — et quand ils ne parlent pas de la substance, *substantia animæ rationalis seu intellectivæ*, ils disent *essentialiter*, ce qui revient au même — est vraiment, par elle-même, la forme du corps.

1° Olivi avait distingué entre âme rationnelle et partie essentielle intellective; le concile n'adopte pas cette opposition : l'âme ne peut se concevoir sans son essence intellective, et accorder à l'âme ce qu'on refuse à une partie de son essence, c'est créer une équivoque fâcheuse. Pour dissiper cette équivoque, la définition répétera par trois fois *anima rationalis* SEU *intellectiva*.

2° Le concile rappelle ensuite le *fait de l'union* de l'âme et du corps dans l'unité de nature; c'est pourquoi il appelle l'âme intellective *forme du corps*, c'est-à-dire que « le corps reçoit de son union avec l'âme tout ce qui en fait le corps de l'homme, c'est-à-dire un corps qui vit humainement, qui sent et vibre humainement, qui collabore à penser et à raisonner humainement. Tout ce qui donne au corps sa condition humaine, cela au moins et tout cela lui vient de l'âme. » H. Quilliet, *La foi et l'anthropologie*, II, dans les *Questions ecclésiastiques*, 1912, t. II, p. 508. La forme, en effet, est, avons-nous dit, voir FORME, col. 542, l'élément spécifique de la nature même des êtres.

3° L'âme intellective est *par elle-même* forme du corps. Bien que spirituelle et indépendante de la matière par son existence, elle est apte à informer le corps, sans mettre en péril sa spiritualité; elle n'exercera pas sa fonction de forme par l'intermédiaire d'une partie sensitive, mais par elle-même.

4° L'âme intellective sera forme du corps *essentiellement*, par sa *substance* même, sa nature réclamant « l'union au corps comme le terme d'une tendance native et inéluctable, comme la condition fondamentale et normale de son être. » H. Quilliet, *loc. cit.*, p. 509.

5° Le terme *immediate*, ajouté par Pie IX aux déclarations du concile de Vienne, est dirigé plus spécialement contre l'erreur de Günther, dont il sera question plus loin, mais n'ajoute rien au sens de la définition du concile de Vienne.

IV. PORTÉE DE LA DÉFINITION CONCILIAIRE. — Il ne faut donc pas exagérer la portée de cette définition. Le concile de Vienne n'envisageait que le fait de l'union de l'âme et du corps dans une seule nature. Sans doute, en appliquant à l'âme le terme de forme, dans le sens généralement accepté par les théologiens du XIII[e] et du XIV[e] siècle, il a précisé le rapport, depuis longtemps admis de tous, de l'âme au corps; l'âme est l'élément spécifique et perfectif, le corps, l'élément perfectible; mais il s'est interdit de préconiser un système philosophique de préférence à un autre; il s'est même abstenu d'employer le terme forme « *substantielle* », qui eût pu paraître emprunté au système péripatéticien. Il est donc faux d'affirmer que cette définition, « qui nous garantit la certitude scientifique de la théorie de la matière et de la forme des corps en général, nous garantit également la certitude scientifique de la théorie de la matière et de la forme dans les diverses espèces de natures. » *La philosophie du concile de Vienne*, par un ancien directeur de grand séminaire, Paris, 1889, p. 39. Nous ne nions pas que tel système s'accorde plus logiquement avec la définition, nous nions simplement que le concile ait entendu imposer un système de préférence à un autre.

D'ailleurs, Pie IX lui-même a déclaré que toute liberté restait aux savants chrétiens d'adopter le système philosophique qui leur plairait. Ayant félicité publiquement, par un bref en date du 23 juillet 1874, le D[r] Travaglini d'avoir fondé une académie philosophico-médicale, où le système thomiste de la matière et de la forme était enseigné, le pape s'expliqua dans une lettre, adressée en son nom, le 5 juin 1877, par Mgr Czacki à Mgr Hautcœur, recteur de l'université catholique de Lille, sur la portée de ces félicitations, et, en général, des décisions de l'Église relatives à l'union de l'âme et du corps. Ce document a ici sa place marquée, au moins dans ses deux affirmations essentielles; on le trouvera intégralement reproduit dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1877, t. II, p. 85, et dans Zigliara, *op. cit.*, p. 191 sq. Le bref au D[r] Travaglini a été également reproduit par Zigliara, *op. cit.*, p. 190.

Voici les déclarations pontificales :

I. Graviter abuti litteris a Sanctitate Sua die 23 julii 1874 ad doctorem Travaglini datis, quibus opus ab eo susceptum commendatur, eos omnes qui exinde contendunt, Sanctitatem Suam voluisse per eam commendationem improbare systemata quædam philosophica illi opposita, quod de materiæ primæ et substantiali forma corporum idem doctor ejusque socii adoptarunt; si quidem hæc alia systemata, non secus atque illud, non modo pluribus catholicis doctisque viris probatur, sed etiam in hac ipsa Urbe principe catholici orbis in præcipuis Athenæis pontificiis usu recepta sunt.	I. Ils abusent gravement des lettres adressées, le 23 juillet 1874, par Sa Sainteté au docteur Travaglini pour louer l'œuvre entreprise par lui, tous ceux qui prétendent en conclure que, par cet éloge, Sa Sainteté désapprouve certains systèmes philosophiques opposés à celui que ce docteur et ses associés ont adopté sur la matière première et la forme substantielle des corps : car non moins que ce dernier, ces autres systèmes sont approuvés par plusieurs savants catholiques et même ils sont suivis dans les principaux instituts pontificaux de cette ville capitale du monde catholique.

II. Ad systemata ista alia scholarum catholicarum improbanda merito proferri nequaquam posse litteras a summo pontifice datas ad eminentissimum card. archiepiscopum Coloniensem, vel ad reverendissimum episcopum Vratislaviensem, aliave Ecclesiæ decreta et definitiones; ea namque documenta pertinent tantummodo *ad docendam unitatem substantialem humanæ naturæ, quæ duabus constat substantiis partialibus corpore nempe et anima rationali*, adeoque hæc eadem documenta spectant ad doctrinam theologicam; dum eæ controversiæ... doctrinas mere philosophicas respiciunt, super quibus catholicæ scholæ diversas sententias sequuntur et sequi possunt.

II. Pour désapprouver ces autres systèmes des écoles catholiques, on ne saurait légitimement invoquer les lettres écrites par le souverain pontife à son Ém. le cardinal archevêque de Cologne ou à Mgr l'évêque de Breslau : non plus que d'autres décrets ou définitions de l'Église; car ces documents ont seulement pour but d'enseigner l'*unité substantielle de la nature humaine, qui est composée de deux substances partielles, le corps et l'âme raisonnable*; ces documents concernent donc un enseignement théologique; tandis que ces controverses... regardent des doctrines purement philosophiques, au sujet desquelles les écoles catholiques suivent ou peuvent suivre des sentiments différents.

Les définitions de l'Église, les décrets pontificaux, les lettres apostoliques traitant doctrinalement des rapports de l'âme et du corps n'ont donc pour but que d'affirmer authentiquement l'unité substantielle de la nature humaine, dans laquelle l'âme joue le rôle du principe spécifique, perfectif ou formel. Voilà ce que déclare, au nom de Pie IX, la lettre de Mgr Czacki; par elle se trouvent précisés, d'une manière qui n'admet aucune discussion ultérieure, le sens et la portée de la définition même du concile de Vienne.

III. Fondements de cette définition dans la révélation et la tradition. — On jugera plus facilement, après cette mise au point, par quelles profondes racines le dogme promulgué à Vienne tenait à l'enseignement traditionnel. Il nous suffira, pour l'intelligence de cette continuité dans la doctrine ecclésiastique, de rappeler comment l'unité de la nature humaine dans la dualité des principes, âme et corps, qui l'intègrent, a été professée explicitement : 1° dans la sainte Écriture; 2° par les Pères; 3° par les conciles antérieurs au XIVe siècle.

I. Dans la sainte Écriture. — Que l'homme soit formé d'âme et de corps, c'est une vérité qui se retrouve à toutes les pages des Livres saints; par exemple, dans Matth., x, 28; I Cor., vii, 34. Sur la distinction de l'âme et du corps, voir Ame, t. i, col. 969, et dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, l'art. *Ame*, t. i, col. 455. Quant à l'unité de nature, résultant de l'union de l'âme et du corps, elle est : 1° supposée indirectement chaque fois que le texte sacré attribue au même sujet l'âme et le corps, par exemple, Job, xiv, 22; Is., x, 18; Eccle., ii, 3, ou encore les opérations de l'âme et celles du corps. Voir, entre mille exemples, Gen., xviii, 2; xix, 1; xxvii, 7; II Reg., i, 2; III Reg., xxi, 7; II Par., xxv, 14; Esth., iii, 2, et spécialement les récits de plusieurs guérisons miraculeuses. Matth., viii, 2; ix, 1-8; 20-23; cf. les textes parallèles dans Marc et Luc; Joa., ix, 7, 38; Luc., xiii, 12, 13; xvii, 14-15, 16, 19; xviii, 42, 43, etc. Dans ces textes, on rapporte au même individu des actes corporels, manger, marcher, courir, voir, entendre, et des actes de l'âme, adorer, croire, rendre grâces, etc. 2° Elle est enseignée directement lorsqu'il s'agit de la nature humaine, décrite dans sa création par Dieu, dans sa destruction par la mort, dans sa reconstitution par la résurrection. — 1. Dieu, après avoir formé le corps humain du limon de la terre, lui souffla sur le visage un souffle de vie, et l'homme fut fait âme vivante, c'est-à-dire être complet dans son espèce. Gen., ii, 7. Pour le développement de cet argument, voir Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1875, th. xxvi; Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1905, th. xxxii. Cf. I Cor., xv, 44, où l'homme, dépouillé des dons surnaturels, est appelé σῶμα ψυχικόν, *corpus animale*, corps vivifié par l'âme. — 2. L'union intime de l'âme et du corps dans la même nature est affirmée dans les descriptions de la mort. Les Livres saints enseignent que la mort est la séparation de ces deux principes. Gen., xxxv, 19; Ps. ciii, 29; Matth., xxvii, 50; cf. Jac., ii, 26; comparez l'expression *mise à nu* appliquée à l'âme dépouillée de son corps, Is., liii, 12; Job, iv, 19; II Cor., v, 3. Donc ils supposent l'union antécédente à la mort. — 3. La résurrection, le retour à la vie, la reconstitution de la nature humaine s'effectue par la réunion de l'âme au corps. Ezech., xxxvii, 3-10; III Reg., xvii, 21, 22; Luc., viii, 55. On trouvera un bon développement des preuves scripturaires dans Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1887, t. vi, §295.

Les Livres saints toutefois présentent quelques passages imprécis au sujet de l'*unité* de l'âme humaine, passages dont les partisans de la trichotomie ont voulu abuser. Voir sur ce point Ame, t. i, col. 970, et dans le *Dictionnaire de la Bible*, l'art. *Ame*, t. i, col. 458. Au sujet de la difficulté tirée de I Cor., xv, 44, et de l'opposition formulée par saint Paul entre σῶμα ψυχικόν et σῶμα πνευματικόν, « il ne faut pas abuser de la comparaison du germe pour soutenir un changement individuel qui équivaudrait à la production d'un autre individu. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. i, p. 192. Cf. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, Paris, 1910, p. 152, note.

II. Par les Pères. — 1° *Dans la lutte contre l'apollinarisme.* — Il n'entre pas dans notre cadre de retracer ici la lutte contre l'apollinarisme; ce point sera traité à l'art. Jésus-Christ. Mais, au cours de cette lutte, les Pères ont été amenés à professer explicitement la doctrine de l'Église sur l'unité substantielle de la nature humaine, composée de l'âme et du corps. Ce sont les plus importants de leurs témoignages qu'il faut maintenant recueillir. L'erreur d'Apollinaire, voir t. i, col. 1506, s'appuyant sur la trichotomie platonicienne, consistait à dénier au Sauveur l'âme raisonnable, νοῦς ou πνεῦμα, et à lui laisser simplement le corps et l'âme sensible, φυτικὴ ou ζωτικὴ. Cf. Théodoret, *Hæret. fabulæ*, l. IV, c. viii, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 425-428. S. Épiphane, *Hær.*, lxxvii, *P. G.*, t. xlii, col. 641 sq.; S. Augustin, *De hæresibus*, n. 55, *P. L.*, t. xlii, col. 40; Marius Mercator, *Nestorii blasphemiarum capitula, appendix ad contradictionem*, xii, n. 3, *P. L.*, t. xlviii, col. 924. Voir G. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, Paris, 1901, p. 272 sq.

Palmieri, *op. cit.*, th. xxvi, analyse la doctrine des Pères et la résume en six points :

1. Les Pères enseignent que *le Verbe a pris la nature humaine parfaite, afin de sauver tout ce qui avait péri*; et ils en concluent qu'*il a dû prendre aussi l'âme raisonnable.* Donc, l'âme raisonnable fait partie de la nature humaine. Voir l'Épître synodale adressée au pape Damase, après le Ier concile de Constantinople, dans Théodoret, *H. E.*, l. V, c. ix, *P. G.*, t. lxxxii, col. 1217 : Καὶ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως δὲ τοῦ Κυρίου λόγον ἀδιάστροφον σώζομεν οὔτε ἄψυχον, οὔτε ἄνουν, ἢ ἀτελῆ τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν παραδεχόμενοι. Et saint Damase, toujours d'après Théodoret, *loc. cit.*, col. 1220, d'approuver cette déclaration, en basant son approbation sur le motif du salut total et complet de l'homme : Ὁ γὰρ χριστὸς... τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων διὰ τοῦ ἰδίου πάθους πληρεστάτην ἀπέδωκε τὴν σωτηρίαν, ἵνα ὅλον τὸν ἄνθρωπον ταῖς ἁμαρτίαις ἐνεχόμενον πάσης ἁμαρτίας ἐλευθερώσῃ. Τοῦτον εἴ τις ἀνθρωπότητος ἢ θεότητος ἔλαττον ἐσχηκέναι εἴποι, πνεύματος διαβόλου πεπληρωμέ-

νος, τῆς γεέννης ἑαυτὸν ἀποδείκνυσι. Saint Athanase exprime la même idée en plusieurs passages de son *Contra Apollinarium*, l. I, n. 19; l. II, n. 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 1125, 1138. Cf. pseudo-Chrysostome, *In dictum apostoli : Quod non volo, facio*, n. 5, *P. G.*, t. LIX, col. 671 sq.; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1005. Aussi, les Pères définissent-ils couramment l'homme un animal raisonnable : Ἄνθρωπος ζῶον νοερόν. Pseudo-Athanase, *De communi essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti*, n. 53, *P. G.*, t. XXVIII, col. 77 : Ἔστι τοίνυν λογικὸν μέν, σύνθετον δὲ ζῶον ὁ ἄνθρωπος, ἐκ ψυχῆς δηλονότι καὶ τῆς ἐπικήρου ταύτης καὶ γηΐνης σαρκός. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, l. I, c. I, 14, *P. G.*, t. LXXIII, col. 160. Voir AME, t. I, col. 980. Cf. *De resurrectione*, VIII, *P. G.*, t. VI, col. 1585; S. Augustin, *De quantitate animæ*, c. XXV, n. 47, *P. L.*, t. XXXII, col. 1062.

2. Les Pères considèrent dans l'apollinarisme, comme une *erreur fondamentale, la distinction réelle* que ces hérétiques placent *entre l'âme et l'esprit*. Voir l'exposé de cette erreur, « renouvelée de Plotin par Apollinaire, » dans Nemesios, *De natura hominis*, c. I, *P. G.*, t. XL, col. 503. Saint Athanase, *op. cit.*, l. I, n. 14, démontre la fausseté de la trichotomie adoptée par Apollinaire par la punition du péché qui ne peut s'adresser qu'à deux éléments, corps et âme, corruption pour le corps, mort éternelle ou damnation pour l'âme. *P. G.*, t. XXVI, col. 1117-1120. Gennade de Marseille s'exprime ainsi, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XV : *Neque duas animas esse dicimus in uno homine... unam animalem qua animetur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritalem quæ rationem ministret; sed dicimus unam esse eamdemque animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suæ substantiæ eligat cogitatione quod vult.* *P. L.*, t. LVIII, col. 984. Saint Grégoire de Nysse, voir AME, t. I, col. 1001, signale, *Adversus Apollinarem*, n. 8, que cette tripartition de l'homme en corps, âme et esprit n'est vraie qu'à la condition de ne point distinguer réellement ce qui réellement ne fait qu'un; c'est parce qu'on n'a pas observé toujours cette règle qu'on est tombé dans l'erreur, que favorisait certainement une telle façon de parler. *P. G.*, t. XLV, col. 1140.

3. En restant toujours dans les limites de la controverse apollinariste, les Pères ne voient pas, dans l'âme intellective, une nature complète, une hypostase, mais *une simple partie de la nature*, de l'hypostase. Saint Épiphane, *op. cit.*, n. 23, est formel sur ce point. L'évêque apollinariste Vital accordait que le Christ avait pris l'âme, ψυχήν, mais non l'esprit, νοῦν ou πνεῦμα. Il faudrait donc, riposte Épiphane, faire de l'esprit une substance séparée, distincte, ce qui est faux et détruit l'identité de la nature humaine dans le Christ et dans le reste des hommes : Τί γαρ ἐστιν ὁ νοῦς; Ὑπόστασιν τοῦτον νομίζετε εἶναι ἐν τῷ ἀνθρώπῳ; Οὐκοῦν ποιλιστός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος. Et il conclut, n. 24 : Οὐκοῦν εἰ οὐκ ἔστι ὑπόστασις ὁ νοῦς ἀλλὰ κίνησις τῆς ἡμῶν πάσης ὑποστάσεως, νοῦν δὲ λέγετε τὸν Χριστὸν κατὰ τοῦτο το μέρος... et n. 34, ἐγὼ δε τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον οὐχ ὑπόστασιν ἡγοῦμαι, οὐδὲ τις τῶς υἱῶν τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ' ἐνέργειαν τινα ἐκ Θεοῦ ἐν ἡμῖν δεδομένην καὶ οὖσαν.

Chez les latins, saint Augustin a clairement exprimé la même idée. *De civitate Dei*, l. XIII, c. XXIV, n. 1, 2 : *Hunc igitur formatum hominem de terræ pulvere ... animate corpus factum esse docet apostolus, cum animam accepit... Hoc quidem verum est, quod* non totus homo, *sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen.* *P. L.*, t. XLI, col. 399. Cf. *Retract.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. XXXII, col. 608 sq. Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 924.

4. Les Pères *identifient le principe pensant* (*mens*, νοῦς) *et l'âme* (ψυχή) *vivifiant le corps*. En parlant d'âme raisonnable, on désigne donc, d'après cette doctrine, et le principe pensant et le principe vital. Voir S. Athanase, *Contra Apollinarium*, l. I, n. 20 : Σῶμα... ἔμψυχον λέγεται, ἐφ' ᾧ ἐνυποστάτως τὸ τῆς ψυχῆς φέρεται ὄνομα. Σῶμα δὲ ἀνθρώπου λέγεται, καὶ οὐ σῶμα, ἕτερον πρὸς ἕτερον ὄν, τουτέστι πνεῦμα πρὸς σῶμα, *P. G.*, t. XXVI, col. 1128; S. Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione* : Ψυχή ἐστιν οὐσία γεννητή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῷ καὶ αἰσθητικῷ, δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιοῦσα, ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις, *P. G.*, t. XLVI, col. 29; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. XII : Ψυχὴ τοίνυν ἐστιν οὐσία ζῶσα, ἁπλῆ καὶ ἀσώματος, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκείαν φύσιν ἀόρατος ἀθάνατος, λογική τε καὶ νοερά, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῷ κεχρημένη σώματι, καὶ τούτῳ ζωῆς αὐξήσεώς τε καὶ αἰσθήσεως καὶ γεννήσεως παρεκτικὴ οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον. *P. G.*, t. XCIV, col. 924; cf. l. III, c. VI-VII, col. 1005, 1009. Cf. S. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, c. XIV, XV, *P. G.*, t. XLIV, col. 176-178; Gennade, *De ecclesiast. dogmatibus*, c. XIV-XV, *P. L.*, t. LVIII, col. 984. On ne peut être plus explicite; et c'est presque textuellement la définition d'Aristote, qui sera reprise plus tard par les scolastiques. La même doctrine ressort de tous les textes où les Pères professent que le Verbe a pris une chair humaine, par le moyen de l'âme raisonnable, que sa spiritualité rapproche de Dieu, et qui, de sa nature, est unie au corps. Voir S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, II (I), n. 17; XXIX (XXXV), n. 19, *P. G.*, t. XXXV, col. 426; t. XXXVI, col. 100; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. X, c. XXIX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 308.

5. Les Pères enseignent expressément que *de l'âme raisonnable et du corps résulte une seule nature*, et expliquent ainsi l'union du Verbe avec l'humanité. La plupart des textes que nous avons signalés jusqu'ici reflètent cette doctrine. En voici cependant quelques-uns plus explicites encore : saint Cyrille d'Alexandrie, qui, à maintes reprises, confesse τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ... Θεὸν τέλειον, καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, *Epist.*, XXXIV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 176, explique l'unité de la personne en deux natures par la comparaison de l'unité de la nature humaine formée de deux substances incomplètes : Ἆρ' οὐχ ἕνα φαμὲν τὸν καθ' ἡμᾶς νοούμενον ἄνθρωπον, καὶ μίαν αὐτοῦ φύσιν, καίτοι τὸ μονοειδὲς οὐχ ἔχοντος, συντεθειμένου δὲ μᾶλλον ἐκ δυοῖν, ψυχῆς, λέγω καὶ σώματος. *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1292. C'est la formule même que nous retrouvons au symbole dit d'Athanase. Voir également Nemesios, *De natura hominis*, c. III, *P. G.*, t. XL, col. 592, 593; S. Athanase, *Contra Apollinarium*, l. II, c. I, n. 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 1133; S. Grégoire de Nysse, *Adversus Apollinarem*, n. 2, *P. G.*, t. XLV, col. 1128; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. II, XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 985, 1028. Parmi les Pères latins, saint Vincent de Lérins, après avoir exposé et condamné l'erreur d'Apollinaire, *Commonitorium*, XII, conclut, XIII : *In homine, aliud caro aliud anima, sed unus idemque homo anima et caro.* *P. L.*, t. L, col. 654, 655. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XIII, c. XXIV, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 399.

6. Enfin les Pères disent expressément que l'*homme n'est composé que de deux éléments essentiels, âme et corps*. Plusieurs des textes déjà cités présentent la doctrine catholique sous cette forme : S. Cyrille, *loc. cit.*, et *Homil.*, XLVI, n. 4, *P. G.*, t. LXXVII, col. 24; S. Athanase, *Contra Apollinarium*, l. I, n. 14, *P. G.*, t. XXVI, col. 1117-1120; S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.* : Ὁ γὰρ ἐκ ψυχῆς νοέρας, καὶ σώματος συνεστηκώς, ἄνθρωπος λέγεται... Ἀνθρώπου γὰρ

σῶμα λέγομεν, καὶ ψυχὴν ἀνθρώπου, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ ἑκάτερον τούτων θεωρῆται. Ἡ δὲ συνδρομὴ τούτων τῶν δύο, ἄνθρωπος καὶ ἔστι, καὶ λέγεται. S. Jean Damascène, *op. cit.*, c. III : Πάντες γὰρ ἐκ ψυχῆς εἰσι συντεθειμένοι, καὶ σώματος, καὶ πάντες τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς μετειλήφασι, καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος κέκτηνται, καὶ τὸ κοινὸν εἶδος, *P. G.*, t. XCIV, col. 992; cf. c. XII, col. 1029; l. II, c. II, où il enseigne τὸν ἐξ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου συγκείμενον ἄνθρωπον, *P. G.*, t. XCIV, col. 864. Voir chez les latins, S. Augustin, *loc. cit.* : *Homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore... cum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen*; cf. *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, c. XXVI, n. 52, *P. L.*, t. XXXII, col. 1332; *De beata vita*, c. II, n. 7, col. 963; *Epist.*, III, n. 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 65; *Serm.*, CXXVIII, c. VII, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 717; CL : *Nihil est in homine, quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam, præter corpus et animam*, col. 801. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2358.

On le voit, toutes ces autorités reviennent en somme à affirmer, dans l'homme, l'unité substantielle réalisée par l'union de l'âme et du corps. Saint Cyrille d'Alexandrie a proposé cette union ou mieux cette unification des deux principes dans une nature d'une façon plus saisissante que qui que ce soit, à propos de la controverse nestorienne. Il se sert d'expressions dont voici la traduction latine, *Epist. ad monachos Ægypti* : *Quemadmodum et ipsa quoque hominis anima licet natura a corpore* QUOD INFORMAT *diversa intelligatur et sit sua propria ratione una tamen cum suo corpore oritur et velut unum quippiam cum corpore censetur.* Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 599; *P. G.*, t. LXXVII, col. 21. Cf. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 162-167.

Les Pères de cette époque furent donc ouvertement dichotomistes. Quant à saint Éphrem et à Aphraate, dont on voudrait exploiter l'autorité en faveur de la trichotomie, voir AME (*Chez les Syriens*), t. I, col. 1018. On peut consulter également, pour le développement de la doctrine catholique chez les Pères, Heinrich, *op. cit.*, § 295.

2° *Antérieurement.* — La lutte contre l'apollinarisme avait eu ce résultat appréciable d'amener les Pères à préciser la doctrine de l'union substantielle de l'âme raisonnable et du corps dans la nature humaine. Sans doute la même vérité est admise par les Pères des trois premiers siècles, mais il faut avouer qu'elle renferme encore çà et là des incertitudes et des imprécisions. Voir AME (*Doctrine des trois premiers siècles*), t. I, col. 977 sq.

3° *Postérieurement*, il n'y a aucun progrès à signaler. Voir AME, t. I, col. 1004-1006. Les idées fondamentales de l'union substantielle de l'âme et du corps se retrouvent chez Claudien Mamert, *De statu animæ*, c. V, XVII, XXIV, *P. L.*, t. LIII, col. 707-730; Boèce, *In Porphyrium*, dial. I, *P. L.*, t. LXIV, col. 34, 103; S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. LXV, col. 230; Cassiodore, qui est très affirmatif sur l'unité du principe vital dans l'homme, *De anima*, c. I, II, *P. L.*, t. LXX, col. 1282 sq.; S. Grégoire le Grand, *In Ezechielem*, l. II, homil. V, *P. L.*, t. LXXVI, col. 990; Licinien de Carthagène, *Epist.*, II, *ad Epiphanium diaconum*, *P. L.*, t. LXXII, col. 691; S. Isidore de Séville, *Different.*, l. II, c. XXVI-XXX, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 83-86; Hincmar, *De diversa et multiplici animæ ratione*, *P. L.*, t. CXXV, col. 930 sq.; Hugues de Saint-Victor, *De unione corporis et spiritus*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 286; et même Abélard, *Dialecticæ pars quinta*, ouvrages inédits d'Abélard, édit. Cousin, Paris, 1836, p. 472; *Problema Heloissæ*, *Petri Abælardi opera*, Paris, 1850, t. I, p. 276. La scolastique va s'emparer désormais de la vérité communément admise pour en chercher l'explication. Le *fait* de l'union substantielle ne sera plus en cause, du moins directement. C'est d'un nouveau point de vue, le *mode* de l'union, que dériveront les différents systèmes que nous aurons à étudier dans la mesure où ils touchent à la théologie.

III. PAR LES CONCILES ANTÉRIEURS AU XIVe SIÈCLE. — L'unité substantielle de l'homme, être cependant composé d'âme et de corps, avait parallèlement été depuis longtemps affirmée dans de nombreux documents conciliaires. Citons-les par ordre chronologique :

1. *Le symbole* « Quicumque », affirmant la réalité de la nature humaine assumée par le Fils de Dieu, s'exprime ainsi : *Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus... Deus et homo est... perfectus homo,* EX ANIMA RATIONALI ET HUMANA CARNE SUBSISTENS... SICUT ANIMA RATIONALIS ET CARO UNUS EST HOMO, *ita Deus et homo unus est Christus.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 40. Sur le sens exact de cette comparaison, voir plus loin, col. 576.

2. La *lettre dogmatique* de saint Léon le Grand à Flavius explique l'incarnation du Verbe qui habite parmi nous, *hoc est in* EA CARNE *quam assumpsit ex homine et quam* SPIRITU VITÆ RATIONALIS *animavit.* *P. L.*, t. LIV, col. 759. A son tour le *concile de Chalcédoine* (451) définit le Christ Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, Denzinger-Bannwart, n. 148, et dans l'*Allocutio ad Marcianum imperatorem*, le concile précise qu'il a voulu exclure l'erreur de ceux qui affirment « que la divinité s'est simplement unie au corps d'un homme et non pas à une âme, du moins à une âme raisonnable. » Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 455; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 730.

3. Le *IIe concile de Constantinople* (553), can. 4, rappelle τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχομένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ. Ce sont, ainsi que le note le concile, les expressions mêmes des Pères de l'Église. Denzinger-Bannwart, n. 216.

4. Le *Ier concile de Latran* (649) exprime bien ce qu'est cette âme rationnelle et intellective en représentant la chair du Christ comme étant *animata intellectualiter.* Denzinger-Bannwart, n. 255.

5. Le *XIe concile de Tolède* (675), authentiquement approuvé par Innocent III, renouvelle la profession de foi catholique touchant la vérité de l'incarnation du Christ. Il explique que le Verbe s'est fait chair, *ut non tantum ibi sit Verbum Dei et hominis caro, sed etiam* RATIONALIS ANIMA ; *atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem.* Denzinger-Bannwart, n. 283.

6. Le *IIIe concile de Constantinople* (681), rappelant la définition des cinq conciles œcuméniques antérieurs relativement à l'incarnation du Fils, rappelle encore que nous devons croire Jésus-Christ, en même temps que vrai Dieu, vrai homme, parfait dans son humanité, τέλειον... ἐν ἀνθρωπότητι... ἄνθρωπον ἀληθῶς, αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος. L'union de l'âme rationnelle avec le corps, voilà ce qui fait l'humanité véritable. Denzinger-Bannwart, n. 290.

7. Le *XVe concile de Tolède* (688), expliquant une proposition de l'évêque saint Julien, mal acceptée d'abord par les papes Benoît II et Sergius Ier, s'exprime ainsi : *Ad secundum quoque retractandum capitulum transeuntes, quo idem papa* (Sergius) *incaute nos dixisse putavit,* TRES SUBSTANTIAS IN CHRISTO *Dei Filio profiteri : ... Quis enim nesciat,* UNUMCUMQUE HOMINEM DUABUS CONSTARE SUBSTANTIIS, ANIMÆ SCILICET ET CORPORIS... *Quapropter natura divina humanæ sociata naturæ possunt et tres propriæ et duæ propriæ appellari substantiæ.* Denzinger-Bannwart, n. 295. Le concile entend parler ici évidemment de deux substances incomplètes qui s'unissent pour former la substance ou nature humaine complète. C'est

d'ailleurs ce qu'avait expliqué très clairement le XI[e] concile de Tolède : *Christus in duabus naturis, tribus exstat substantiis : Verbi, quod ad solius Dei essentiam referendum est, corporis et animæ, quod ad verum hominem pertinet.* Denzinger-Bannwart, n. 284. C'est la doctrine de l'Église, que Pie IX rappellera, en termes presque identiques à ceux du concile de Tolède, dans la lettre déjà citée de Mgr Czacki à Mgr Hautcœur : *ea namque documenta pertinent tantummodo ad docendam unitatem substantialem humanæ naturæ, quæ* DUABUS CONSTAT SUBSTANTIIS PARTIALIBUS, *corpore nempe et anima rationali...* Cf. Zigliara, *op. cit.*, p. 193.

8. On peut rapprocher de ces définitions conciliaires le *symbole proposé par saint Léon IX* (1053) : l'humanité du Christ est montée au ciel, à la droite du Père, *cum carne qua surrexit et anima.* Denzinger-Bannwart, n. 344.

9. Il n'est pas inutile non plus de signaler la proposition erronée de Pierre Lombard, touchant l'humanité du Christ, proposition condamnée par Alexandre III (1177) dans sa *lettre à l'archevêque de Reims* : *Cum Christus perfectus Deus perfectus sit homo, mirum est qua temeritate quisquam audet dicere quod Christus non sit aliquid secundum quod homo. Ne autem tanta possit in Ecclesia Dei abusio suboriri,... auctoritate nostra sub anathemate interdicas, ne quis de cetero* [id] *dicere audeat..., quia, sicut verus Deus, ita verus est homo* EX ANIMA RATIONALI ET HUMANA CARNE SUBSISTENS. Denzinger-Bannwart, n. 393.

10. La *profession de foi* imposée par Innocent III à Duraud d'Osca et aux vaudois (1208) renferme les mêmes affirmations touchant l'humanité de Notre-Seigneur : *homo verus ex matre,* VERAM CARNEM *ex visceribus matris* ET ANIMAM HUMANAM RATIONABILEM. Denzinger-Bannwart, n. 422.

11. Le *IV[e] concile de Latran* (1215) résumera toutes les définitions précédentes en une brève formule, à laquelle se référera le concile de Vienne dans sa définition de la forme du corps. Jésus-Christ, nous dit le c. I, *De fide catholica, ... verus homo factus,* EX ANIMA RATIONALI ET HUMANA CARNE COMPOSITUS, *una in duabus naturis persona, viam vitæ manifestius demonstravit.* Denzinger-Bannwart, n. 429. Cette nature humaine, composée de deux principes, le corps et l'âme rationnelle, est la même chez tous les hommes. Détruire ou méconnaître son unité en méconnaissant l'union substantielle qui est celle de ses deux composants, c'est indirectement aller contre la vérité du dogme de l'incarnation. Or, c'est précisément cette union substantielle de l'âme intellective que J.-P. Olivi mettait en péril, nous l'avons vu, en niant l'information du corps par la partie intellective de l'âme. Tout en gardant le mot d'union substantielle, sa théorie en arrivait indirectement à nier la chose. C'est ce que ne manquèrent pas de faire remarquer les membres de la *Communauté* dans leur acte d'accusation contre le chef des *spirituels* : *docet et diffinit* [Ecclesia] *tam in dicto generali concilio* [Lateranensi IV] *quam per sacros canones, quod sicut Christus verus est Deus, ita verus est homo, ex anima rationali et humana carne compositus et subsistens* (la Communauté réunit ainsi les formules du IV[e] concile de Latran et du symbole *Quicumque*), *ex quo patet, quod in Christo tanquam in vero homine anima rationalis per se est forma corporis ipsius.* Cf. Ehrle, *loc. cit.*, p. 368. Voir aussi l'argumentation des théologiens Guido de Perpignan et Alphonse de Castro contre Olivi, dans Zigliara, *op. cit.*, part. II, c. v.

12. Pour désigner l'unité de nature dans l'homme, on disait aux XIII[e] et XIV[e] siècles que l'âme rationnelle était la *forme* du corps. La théorie hylémorphique offrait ainsi un mot commode compris de tous et d'usage courant. Sans entrer dans l'*explication* du rôle que joue la cause formelle dans les êtres composés — nous avons vu que telle ne fut pas la portée du décret conciliaire — le *concile de Vienne* énonce le *fait* de l'union substantielle de l'âme et du corps dans la nature humaine, et il applique à l'âme rationnelle le terme courant et connu de forme qui, dans l'esprit des contemporains, exprimait théologiquement ce fait de l'union, en même temps que philosophiquement il en donnait l'explication. Et par là, adoptant une terminologie nouvelle, le concile ne faisait que confirmer des définitions anciennes, connues et acceptées. Cf. M. Debièvre, *loc. cit.*, p. 342.

L'apport original du concile de Vienne peut se résumer en deux points : *a*) la nouvelle définition précise un des termes de l'union, l'âme, forme, c'est-à-dire principe spécifique et perfectif du corps, dans laquelle il n'y a pas lieu de distinguer, au point de vue de son union avec le corps, une partie essentielle intellective non immédiatement unie ; *b*) les anciennes définitions ne considéraient la nature humaine que dans le Christ; la nouvelle parle plus explicitement, dans sa seconde partie, de la nature humaine dans tous les hommes. Mais cette seconde partie elle-même, Denzinger-Bannwart, n. 481, n'est encore qu'un corollaire de la première, n. 480.

Une conclusion s'impose, dont nous aurons plus loin à faire l'application aux opinions diverses proposées pour expliquer l'union de l'âme et du corps : chaque fois que l'unité substantielle du composé humain sera respectée, l'opinion proposée pourra être considérée comme compatible avec la doctrine catholique; chaque fois qu'une opinion explicative de l'union de l'âme et du corps détruit en réalité l'union substantielle de ces deux principes, elle doit être rejetée comme inadmissible et fausse.

IV. DEUX CONCLUSIONS DOGMATIQUES. — *I. IDENTITÉ DE L'AME ET DU PRINCIPE VITAL.* — L'affirmation de cette première conclusion dogmatique a comporté deux degrés : 1° l'unité d'âme dans le composé humain; 2° l'identité de l'âme et du principe vital.

1° *L'unité d'âme* dans le composé humain a été étudiée et démontrée à l'art. AME, t. I, col. 1027, 1030. Mais ici nous devons rappeler comment l'unité d'âme est un corollaire de l'unité substantielle du composé humain, définie à nouveau au concile de Vienne. On raisonne ainsi : si l'âme s'unit substantiellement au corps dont elle est la forme, on ne peut, sans mettre en péril l'unité substantielle du composé, supposer deux âmes, réellement distinctes, unies au même corps. En effet, en accordant que plusieurs *formes* puissent s'unir immédiatement au corps, ce que saint Thomas refuse absolument d'admettre, *Sum. theol.*, I[a], q. LXXVI, a. 3, 4, 8, s'il s'agit d'*âmes*, principes formels d'opérations vitales, le résultat d'une telle union sera de donner au corps, relativement aux âmes qui l'informent, ou des opérations identiques ou des opérations différentes. Dans le premier cas, inutilité de l'hypothèse de la pluralité des âmes; dans le second cas, destruction de l'unité de nature, principe d'opération, qui est requise pour l'unité substantielle. Voir, pour le développement de cette raison fondamentale envisagée sous différents aspects, S. Thomas, *loc. cit.*; Suarez, *De anima*, l. I, c. XIV, *Opera*, Paris, 1856, t. III, p. 567 sq. Cf. Liberatore, *Le composé humain*, c. VI, a. 3, 4; Katschthaler, *Zwei Thesen für das allgemeine Concil beleuchtet*, Ratisbonne, 1869.

La conclusion de ce raisonnement a été sanctionnée par l'Église : c'est ce qui en fait une conclusion *dogmatique.* On connaît l'opinion étrange, professée par Platon dans le *Timée*, et distinguant trois âmes dans l'homme, le νοῦς, âme intellective, spirituelle,

qui est logée dans la tête, le θυμός, l'âme sensitive, animale, qui se trouve dans le cœur et l'ἐπιθυμία, l'âme végétative, dont le siège est au-dessous du diaphragme, dans la région abdominale. La théorie platonicienne de la pluralité des âmes n'a pas été sans exercer quelque influence sur la psychologie des Pères, en particulier dans les trois premiers siècles, sans cependant qu'on trouve chez les catholiques l'affirmation expresse d'une trichotomie réelle. Voir AME (*Doctrine des Pères des trois premiers siècles*), t. I, col. 977 sq.; et PLATONISME DES PÈRES ET DE LA SCOLASTIQUE. Les apollinaristes, au contraire, ont reproduit l'erreur de Platon en adaptant sa distinction de l'âme rationnelle et de l'âme inférieure, sensitive et végétative, au dogme de l'incarnation. On a vu plus haut, col. 553, comment les Pères maintinrent, contre cette doctrine erronée, l'affirmation de l'unité substantielle du composé humain, âme et corps. La condamnation de l'apollinarisme, voir t. I, col. 1515, comportait implicitement la condamnation de la trichotomie. Mais une condamnation directe et formelle frappe, au VIIe concile œcuménique, IVe de Constantinople, can. 11 [grec 8], voir CONSTANTINOPLE (*IVe concile de*), t. III, col. 1299-1300, la doctrine de la pluralité des âmes. Quelle était l'erreur visée par le concile? Quelle était la portée de la condamnation? Il est difficile de le savoir, et nous prions le lecteur de se reporter à l'art. cité, col. 1300-1301. Cf. AME, t. I, col. 1007. Cette profession de foi en l'unité de l'âme humaine était un premier pas fait vers l'identification de l'âme et du principe vital. Mais il restait encore à dissiper bien des équivoques, à écarter bien des subterfuges : ce fut l'œuvre de sept siècles, du XIIe au XIXe, jusqu'au jour où Pie IX condamna la doctrine de Günther.

2° *L'identité de l'âme et du principe vital.* — 1. L'unité d'âme, professée au IVe concile de Constantinople, semblait bien entraîner l'identité de l'âme rationnelle et du principe vital. Néanmoins, on pouvait encore se demander si le concile n'avait pas voulu simplement condamner la doctrine de deux âmes raisonnables, conçues à la façon manichéenne, l'une bonne, l'autre mauvaise. La définition du concile de Vienne, en déclarant l'âme intellective, essentiellement et par elle-même, forme du corps humain, n'avait cependant pas encore supprimé toute possibilité d'équivoque. Plusieurs théologiens, en effet, reprenant la doctrine ébauchée, au XIIe siècle, par Alain de Lille, d'un *spiritus physicus* intermédiaire entre l'âme et le corps, *Cont. hæret.*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. CCX, col. 329, n'hésitaient pas, malgré les définitions de Constantinople et de Vienne, à proclamer l'existence dans l'homme, outre l'âme intellective spirituelle, d'une âme inférieure, sensitive et périssable, principe de la vie animale. Tel, au XIIIe siècle, Guillaume de la Marc, dans son *Correptorium fratris Thomæ*; tel encore, au XIVe siècle, Guillaume d'Occam. Les occamistes, sauf Thomas Bricot, abandonnèrent sur ce point la doctrine du maître. Voir Fromond, *De anima*, Louvain, 1649, l. I, c. V. Les averroïstes, outre l'âme intellective, unique, séparée, admettent en général une âme sensitive matérielle, périssable, dans chaque individu. Voir plus loin, col. 565.

En dehors des théologiens, on peut citer, chez les savants, comme ayant professé l'erreur des trois âmes, Jacob Zabarella (1532-1589), *In lib. Aristotelis de anima*, Padoue, 1604. Zabarella, pour échapper aux censures de l'Église, dut déclarer qu'il admettait selon la foi les vérités dont l'évidence ne peut être prouvée par la raison seule. Cf. Hoefer, *Nouvelle bibliographie générale*, Paris, 1866, t. XLVI, col. 921.

L'influence de la cabale, de la doctrine de l'émanation, du mysticisme et de l'alchimie, crée, aux XVe et XVIe siècles, un véritablement débordement d'âmes dans l'homme et dans la nature. Le principal représentant de ces doctrines étranges fut Van Helmont (1577-1664). A côté de l'âme raisonnable et immortelle, Van Helmont place une âme sensitive et périssable, en dessous de laquelle se range toute une pléiade d'*archées* ou principes vitaux subordonnés. Voir, pour plus de détail, F. Bouillier, *Du principe vital et de l'âme pensante*, Paris, 1862, p. 149-153. A noter que, selon Van Helmont, l'âme sensitive n'a pas toujours existé dans l'homme, mais seulement à partir de la chute originelle. *Ortus medicinæ, id est, initia physicæ inaudita*, Amsterdam, 1648. Van Helmont avait eu des devanciers : Paul de Venise († 1429) avait déjà admis, non seulement deux âmes profondément distinctes, l'âme sensible qui est corruptible et l'âme rationnelle (au sens averroïste) immortelle, mais encore une multitude d'âmes végétatives résidant dans chaque organe, les unes dans les os, les autres dans la chair. *In libros Aristotelis de anima*, Venise, 1481; *Summa philosophiæ naturalis*, Venise, 1491. Voir Hugo Cavelli, *Doctoris subtilis quæstiones super libris Aristotelis de anima*, Lyon, 1625, disp. I. Ce sont doctrines analogues que professèrent aussi, immédiatement avant Van Helmont, Paracelse (1493-1541), Cardan (1501-1576) et même Bernardin Télésius (1508-1588) dont la doctrine du *spiritus humanus*, de nature animale et périssable, prélude aux *esprits animaux* de Bacon et de Descartes. On rattache aussi à la même école l'Anglais Robert Fludd (1574-1637), qui donne à l'homme trois âmes, correspondant aux trois personnes de la Trinité, et représentant trois degrés d'émanation du premier principe de toutes choses. Fr. Bacon, au XVIe siècle, a cru devoir adjoindre à l'âme raisonnable une seconde âme, d'une nature inférieure, pour le gouvernement du corps; et il ne veut pas qu'on définisse l'âme rationnelle l'*acte dernier* ou la *forme* du corps. Il pensait que cette définition conduisait à une conséquence funeste : « qu'il n'y a entre l'âme humaine et celle des brutes que la simple différence du plus au moins, et non *une différence vraiment spécifique.* » *De augmentis scientiarum*, l. IV, c. III, dans *Œuvres philosophiques de Bacon*, publiées par Bouillet, Paris, 1834, t. I, p. 232 sq. Gassendi, dans *Syntagma philosophicum*, Lyon, 1658, l. III, c. IV, sect. III, membrum posterius, tout en reconnaissant que l'opinion de l'unité de l'âme est la plus commune, se prononce en faveur de la doctrine des deux âmes, ou plutôt d'une âme composée de deux parties, l'une pour la pensée, l'autre pour la vie, l'une spirituelle, l'autre matérielle, l'une d'origine divine, l'autre d'origine humaine. Il se met en règle avec l'Église, en déclarant que les conciles n'ont condamné que l'opinion de deux âmes *raisonnables*. La même doctrine, exagérée encore en ce qui concerne les *esprits des éléments*, est reprise par Campanella (1568-1639), dans son *De sensu rerum et magia mirabili occulta philosophiæ libri IV*, Francfort, 1620. On en trouve aussi des traces chez bon nombre d'érudits, de philosophes et d'écrivains du XVIe siècle, tels qu'Étienne Pasquier, Laurent Valla, Rorarius, Montaigne, Charron, etc. Nul doute que ces abus n'aient contribué à jeter, par réaction, Descartes dans l'excès contraire du mécanisme physiologique. Il faut dire néanmoins que la doctrine de l'Église concernant l'unité d'âme reste, au témoignage des partisans de l'opinion adverse, la doctrine dominante et commune. Voir Bouillier, *op. cit.*, p. 164 sq.

Le mécanisme cartésien devait amener une contre-réaction. Le *médiateur plastique* attribué à Cudworth, ou plus exactement la *nature plastique* proposée par ce philosophe, voir P. Janet, *De natura plastica apud Cudworthum*, Paris, 1848, trad. franç., Paris, 1860, n'est pas chez l'homme un intermédiaire, mi-spirituel,

mi-matériel, entre l'âme et le corps, ni même une âme inférieure particulière; ce n'est qu'une puissance de l'âme. Voir Bouillier, *op. cit.*, p. 191. Glisson, *Tractatus de natura substantiæ energica*, Londres, 1672, tout en admettant, comme Cudworth, l'existence d'un principe vital dans l'homme, le fait dépendre de l'âme et reste donc, comme lui, sur ce point, dans les limites de l'orthodoxie. Mais le principe cartésien de l'identité de l'âme et de la pensée étant au fond de tous les systèmes de cette époque, il fallait en venir nettement à distinguer le principe vital de l'âme. Ce sera la forme moderne de l'ancienne erreur de la multiplicité des âmes dans le composé humain. Buffon, *De la nature des animaux*, dans *Œuvres choisies*, Paris, 1872, t. I, p. 461, n'hésite pas à parler du principe animal et du principe spirituel; Bernardin de Saint-Pierre, *Harmonies de la nature*, Paris, 1815, l. V, va jusqu'à distinguer cinq âmes différentes; mais c'était là une pure rêverie; le duodynamisme établi par Buffon allait trouver des défenseurs aux XVIIIe et XIXe siècles dans Barthez et l'école de Montpellier, voir Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Montpellier, 1778; Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de Barthez*, Montpellier, 1816; Desèze, *Recherches physiologiques et philosophiques sur la sensibilité ou la vie animale*, Paris, 1786; dans Maine de Biran, *Essais d'anthropologie*, part. I, *Vie animale*, dans *Œuvres inédites*, publiées par Ernest Naville, Paris, 1859, t. III, p. 379; *Mémoire sur la décomposition de la pensée; Les rapports du physique et du moral*, voir *Œuvres philosophiques*, édit. Victor Cousin, Paris, 1841; dans Jouffroy, *Mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, dans les *Nouveaux mélanges philosophiques*, Paris, 1842; dans Ahrens, *Cours de psychologie*, Paris, 1836; dans de Magalhaens, *Faits de l'esprit humain*, trad. du portugais par Chansselle; dans Henri Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*, t. II, p. 177; dans A. Lemoine, *Le vitalisme et l'animisme de Stahl*, Paris, 1865; par Barthélemy Saint-Hilaire, *Introduction* à la traduction du *Traité de l'âme d'Aristote*, Paris, 1846; dans Saisset, *Mélanges d'histoire, de critique et de morale*, Paris, 1859, art. *Giordano Bruno*; dans Cousin, *Histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle*, publiée par Vacherot, IVe leçon, Paris, 1841, etc. Cette doctrine, appelée *vitalisme* par opposition à la doctrine de l'*animisme* ou de l'âme, principe de la vie, sera étudiée et réfutée à l'art. VITAL (*Principe*). Mais, en ce qui concerne son opposition avec la doctrine catholique promulguée à Constantinople et à Vienne, on pouvait encore, en l'absence de documents authentiques, hésiter à se prononcer catégoriquement. Tolet, *Comm. in Aristotelis libros de anima*, Lyon, 1602, p. 21, tout en confessant le péril d'une pareille doctrine, n'ose pas condamner comme absolument fausse l'interprétation des décisions de l'Église en un sens simplement exclusif de la pluralité des âmes raisonnables; il se contente de dire : *tamen esse fateor non tutam et certam canonis interpretationem*; et Estius, sur I Thes., v, 23, *In omnes D. Pauli epistolas*, Mayence, 1853, t. II, p. 594, n'ose encore pas se prononcer théologiquement contre la trichotomie.

2. Le doute a été tranché par Pie IX, dans deux documents concernant les doctrines professées en Allemagne par Günther et par le principal disciple de Günther, Baltzer. On sait quelle était la doctrine de Günther et de son école relativement au composé humain. La doctrine de Günther, éparse dans ses nombreux ouvrages, voir Kleutgen, *La philosophie scolastique défendue*, trad. franç., Paris, 1870, c. I, II, surtout dans ce dernier chapitre, § 4, distingue réellement, dans l'homme, l'âme, *Seele*, de l'esprit, *Geist*; l'âme est le principe vital et sentant du corps; l'esprit est le principe pensant; ou encore, selon d'autres formules, esprit et âme seraient deux principes distincts, l'un raisonnable, l'autre sensible, ayant chacun ses pensées, ses vouloirs, sa conscience et faisant ainsi de l'homme la synthèse du monde de la matière et du monde de l'esprit. Voir principalement Clemens, *Die speculative Theologie Günther's und die Kirchenlehre*, Cologne, 1853, p. 46 sq.; Merten, *Grundriss der Metaphysik*, p. 111 sq.; Baltzer, *Neue theologische Briefe*, Breslau, 1853, et Knoodt, *Günther und Clemens*, 3 vol., Bonn, 1853, 1854, ces deux derniers mis à l'index par décret du 12 décembre 1859.

Dans une première lettre au cardinal de Geissel, archevêque de Cologne, 15 juin 1857, au sujet de la condamnation par l'Index, en date du 8 janvier 1857, des écrits de Günther, Pie IX intercale le passage suivant, relatif au principe vital distinct de l'âme :

Noscimus iisdem libris lædi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur ut anima *eaque rationalis* sit vera per se atque *immediata* corporis forma. Denzinger-Bannwart, n. 1655.	Nous savons que ces livres portent atteinte au sentiment et à la doctrine catholiques, touchant la nature de l'homme, laquelle se compose d'un corps et d'une âme, mais d'*une âme raisonnable*, qui est par elle-même la forme véritable et *immédiate* du corps.

En soi, le mot *immediata*, nouveau dans la terminologie ecclésiastique, n'ajoute rien à la doctrine promulguée à Vienne. Par rapport à Günther cependant, ce mot marquait expressément le point erroné de sa doctrine, qui établissait entre l'âme intellective (*Geist*) et le corps un véritable principe vital intermédiaire (*Seele*).

3. Les günthériens, dit Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1873, t. IX, p. 425, se virent alors dans l'obligation d'expliquer les paroles du concile de Vienne de telle sorte qu'elles ne fussent pas en contradiction avec le système de leur maître et, en suivant la trace du Dr Trebisch, le Dr Baltzer de Breslau déclara que cette expression *forma corporis* devait s'entendre en ce sens qu'en s'unissant au corps l'esprit n'était pas le *principe* de la vie, mais seulement la forme de la vie du corps; c'est-à-dire qu'on ne pouvait pas se représenter le corps humain comme vivant, s'il n'était joint à l'esprit. Le professeur Knoodt de Bonn répéta pour le fond cette théorie dans son *Günther und Clemens*, p. 38-50, en ajoutant que le concile de Vienne s'était, il est vrai, servi des termes techniques de l'école alors en vigueur, mais qu'il n'avait pas certainement voulu approuver sur tous les points la doctrine de cette école. Saint Thomas d'Aquin parlait de l'âme en tant que *forma corporis*, de telle façon que la différence réelle et radicale existant entre le corps et l'âme était quelque peu affaiblie; mais le concile ne dit nulle part qu'il approuve aussi cette doctrine de saint Thomas. En effet, on ne saurait dire que l'âme est *d'une manière immédiate*, mais seulement *d'une manière médiate*, le principe qui donne au corps sa forme et sa vie, et le concile de Vienne était d'autant moins disposé à le dire qu'il maintient très fermement la doctrine de l'Église, laquelle soutient que l'esprit et le corps de l'homme sont deux substances essentiellement différentes l'une de l'autre. Les choses étant ainsi, continue le Dr Knoodt, ce n'est évidemment pas l'âme, mais bien la *substance du corps* qui est le principe immédiat donnant au corps sa forme et sa vie, et l'âme n'est que d'une manière *médiate* le principe de la vie du corps, et cela pour les deux raisons suivantes : *a*) parce que le corps ne peut arriver à l'existence et continuer ensuite à grandir que par suite de son union avec l'âme; *b*) parce que, dès qu'il a conscience de lui-même, l'esprit pénètre dans toutes les fonctions physiques et corporelles, p. 45, 48, 49.

4. Pie IX détruisit ce subterfuge dans une seconde lettre en date du 30 avril 1860, adressée à l'évêque de Breslau, dont voici, sur le présent sujet, le passage important :

Compertum nobis est in eo (scripto) doctrinam eamdem quæ in Guntheri libris traditur et ante horum proscriptionem a Baltzero quoque propugnabatur, retineri, nihilque aliud agi, nisi ut hæc doctrina demonstretur et verbo Dei scripto ac tradito conformis, nec ulla ratione contraria esse iis, quæ SS. concilia nominatim concilium œcumenicum VIII et Viennense sub Clemente V statuerunt, aut ipsi nos litteris ad dilectum filium nostrum cardinalem presbyterum de Geissel, archiepiscopum Coloniensem die xv junii MDCCCLVII datis judicavimus, *dicentes hominem corpore et anima ita absolvi, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediate corporis forma.* At vero nos non modo his verbis catholicam de homine doctrinam declaravimus, sed etiam hanc ipsam catholicam doctrina Guntheri lædi pronuntiavimus. Ad quod si Baltzer animum advertisset, intellexisset sane doctrinam de homine, quam in suo scripto profitetur, tanquam ecclesiasticis dogmatibus consentaneam defendere, idem esse atque nosmet incusare, quod in Guntheriana doctrina judicanda erraverimus. Notatum præterea est Baltzerum, in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocasset : Sitne corpori vitæ principium proprium ab anima rationali reipsa discretum? eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret hæreticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes *hanc sententiam quæ unum in homine ponit vitæ principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima, sola, vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.*

Dans cet opuscule se rencontre un enseignement identique à celui que l'on trouve dans les livres de Günther, et que soutenait, avant leur condamnation, Baltzer lui-même. Il travaille donc à démontrer que cette doctrine est conforme à la parole écrite de Dieu et à la tradition, nullement contraire aux décrets des saints conciles, nommément du VIII[e] concile œcuménique et de celui de Vienne sous Clément V, ni à ce que nous avons statué nous-même par nos lettres adressées le 15 juin 1857 à notre cher fils, le cardinal prêtre de Geissel, archevêque de Cologne. *Nous y avons dit que l'homme est composé d'un corps et d'une âme, que cette âme est par elle-même et immédiatement la forme du corps.* Non seulement nous avons énoncé en ces termes la doctrine catholique sur l'homme, mais nous avons affirmé que cette même doctrine catholique était violée par la doctrine de Günther. Plus attentif, Baltzer eût certainement compris qu'en soutenant la doctrine qu'il professe sur l'homme dans son écrit, comme conforme à la doctrine de l'Église, il nous accuse d'erreur dans le jugement porté par nous sur la doctrine de Günther. Remarquons en outre que Baltzer, dans son écrit, après avoir ramené la controverse à ce point : *Le principe de la vie inhérent au corps est-il réellement différent de l'âme raisonnable?* a eu la témérité de qualifier d'hérétique l'opinion négative et de vouloir prouver longuement qu'on devait la considérer comme telle. Ce que nous ne pouvons que hautement improuver, *quand nous considérons que cette doctrine qui, dans l'homme, place un seul principe de vie, je veux dire l'âme raisonnable de laquelle le corps reçoit à la fois et le mouvement et toute vie et la sensibilité*, est la *plus communément admise dans l'Église de Dieu.* Car elle est enseignée par des docteurs nombreux et surtout des plus suivis, *à qui elle semble si intimement liée au dogme de l'Église qu'elle en est la légitime, la seule, la véritable interprétation, et qu'on ne peut la rejeter sans errer dans la foi.*

La dernière partie de l'affirmation pontificale est à retenir : elle précise en effet : 1° la légitime interprétation du dogme de l'unité substantielle du composé humain dont l'âme est la forme; 2° la note théologique qu'il convient d'appliquer à la doctrine de Günther, expliquée par Baltzer et Knoodt, *erreur dans la foi*; non pas hérésie, puisque l'Église n'a pas encore authentiquement proposé l'identité de l'âme et du principe vital, mais erreur, parce que, des définitions authentiques concernant la nature humaine, on déduit légitimement et nécessairement cette identité.

5. A l'appui de cette double condamnation nous pouvons encore apporter quatre documents qui, s'ils n'ont pas l'autorité des réponses pontificales, manifestent cependant la pensée du magistère ordinaire de l'Église.

a) Le premier est un décret du concile provincial de Vienne (Autriche), tenu en 1858 : *Synodus hæc... profitetur hominem constare ex anima rationali... et ex corpore, quod per animam rationalem animatur et ex ejus consortio, ut vivat, habet. Reprobat omnem doctrinam tres in homine substantias, nempe spiritum, corpus et animam, quæ vitæ corporalis principium sit, statuentem. Insuper rejicit asserta eorum, qui, protestantes se duas tantum in homine substantias agnoscere, ipsi præter spiritum animam adscribunt, quam unam eamdemque cum corpore substantiam dicant, aut corpus, quod substantiam psychicam per se vivenlem esse prætendant : neque enim duplex in homine cogitandi appetendique subjectum statuere licet, neque salva fide et sana ratione astrui potest, unam eamdemque substantiam corpus simul et cogitandi appetendique subjectum esse.* Tit. I, c. XIV, *Collectio lacensis*, t. V, col. 145.

b) Un décret du concile provincial de Cologne de 1860 porte : *dubium esse nequit e conciliorum mente anima rationali a Deo creata ipsa omnes... vitæ nostræ operationes fieri. Collectio lacensis*, t. V, col. 293.

c) Voici ensuite le projet de définition qui devait, au concile du Vatican, être sanctionnée et intercalée au c. XIV de la constitution *De doctrina catholica* :

Docemus et declaramus naturam hominis ex rationali anima atque ex corpore compositam *constitui unam, eo quod anima rationalis vere, ac per se seu immediate et essentialiter, est forma corporis humani*; denuo statuentes...ut quisquis hanc veritatem pertinaciter negare præsumpserit, tanquam hæreticus sit censendus. *Collectio lacensis*, t. VII, col. 516. Cf. col. 545.

Nous enseignons et déclarons que la nature de l'homme, composée de l'âme raisonnable et du corps, est constituée dans son unité *par ce fait que l'âme rationnelle est véritablement et par elle-même ou immédiatement et essentiellement la forme du corps humain.* Quiconque niera avec pertinacité cette vérité devra être considéré comme un hérétique.

C'était la formule de Vienne (en Dauphiné) expliquée par l'adjonction du mot *immediate*, lequel, on le sait, vise directement les doctrines gunthériennes.

d) Rosmini, sous une autre forme, avait proposé l'erreur de Günther. Deux de ses propositions, où l'âme sensitive semble distinguée de l'âme raisonnable, ont été condamnées par le Saint-Office, 14 décembre 1887. Prop. 21, 22, Denzinger-Bannwart, n. 1911, 1912.

Est-il nécessaire d'ajouter que la condamnation de la doctrine affirmant l'existence, dans le composé humain, d'un principe vital distinct de l'âme, n'atteint pas les doctrines scientifiques attribuant au corps humain des formes secondaires, principes particuliers d'énergie vitale, mais évoluant sous l'influence de l'âme elle-même? il ne s'agit plus ici, en effet, ni d'âmes, ni même de formes substantielles. Il est inutile également de dire qu'elle laisse subsister tout entier le problème de l'animation du corps humain. Voir ANIMATION, t. I, col. 1305 sq.

II. MULTIPLICATION DES AMES EN RAISON DE LA MULTIPLICATION DES CORPS. — Le dogme de l'unité sub-

stantielle du composé humain exclut donc l'erreur platonicienne de la pluralité des âmes ou des principes vitaux dans le même individu; il exclut également l'erreur de l'âme universelle, faussement attribuée (du moins, à notre avis) à Aristote, *De anima*, l. III, c. IV, text. 19. Cette erreur semble bien plutôt provenir de la conception stoïcienne d'une âme unique animant la nature entière, cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, t. I, l. I, p. 40-90; conception reprise par l'école d'Alexandrie avec Plotin et Proclus et qui a certainement influé sur l'opinion d'Origène concernant la préexistence des âmes. Voir Ame, t. I, col. 996. Au moyen âge, sous le nom d'Averroès, plusieurs commentateurs d'Aristote ressuscitèrent cette théorie panthéistique, déjà contenue en germe dans Scot Ériugène, voir M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900, p. 185; la thèse opposée est soutenue à l'art. Érigène, t. V, col. 424. Les erreurs d'Averroès se rapportant à l'âme sont principalement les trois suivantes : *a*) l'âme intellective n'est pas multipliée avec les corps, mais elle est unique; *b*) par conséquent, l'union de l'âme intellective et du corps ne donne pas une nouvelle unité à l'homme; *c*) l'homme appartient à son espèce par l'âme sensitive. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg (Suisse), 1889. De pareilles erreurs avaient de la répercussion non seulement sur l'unité substantielle du composé humain, mais encore sur l'immortalité personnelle de l'âme humaine. Voir M. de Wulf, *op. cit.*, p. 233. On a vu, à l'art. Averroïsme, t. I, col. 2629, l'histoire de ces erreurs et leur fortune au XIIIe siècle. Au XIVe siècle, Jean de Jandun, *De anima*, Venise, 1552, soutient non seulement la distinction substantielle de l'âme sensitive et de l'âme intellective — théorie enseignée par Guillaume d'Occam et Guillaume de la Mare — mais encore professe l'isolement, l'unité et l'éternité de l'intellect agent. *Op. cit.*, q. VII. Il ne craint pas de dire : *quamvis difficile sit intelligere quomodo ex materia et forma* SUBSISTENTE, NON INHÆRENTE, *fiat unum, tamen multo difficilius est hoc intelligere de anima intellectiva et humano corpore secundum positionem catholicam quam secundum positionem commentatoris* [*Averroïs*]. On prétendait échapper aux condamnations de l'Église, en soutenant de pareilles thèses *philosophiques*, en les reniant au point de vue théologique. On retrouve aussi certaines tendances à l'averroïsme chez Jean de Bacon († 1346) et chez maître Eckart († 1328). Voir de Wulf, *op. cit.*, p. 373. Au XVe siècle, les discussions sur l'âme continuent plus passionnées que jamais entre aristotéliciens, averroïstes et alexandristes, les premiers, disciples d'Averroès, les seconds, disciples d'Alexandre d'Aphrodisias. Pour les premiers, l'âme universelle est une réalité : l'immortalité de l'âme est donc réelle, quoique impersonnelle; pour les seconds, l'âme universelle est un simple concept; l'âme humaine périt donc, comme toutes les formes, avec le corps. Parmi les alexandristes, le plus célèbre fut Pomponat (1462-1524). Les mêmes erreurs confinant au panthéisme se retrouvèrent également dans les systèmes éclos sous l'influence de la cabale, de la doctrine de l'émanation, de l'alchimie et que nous avons déjà rencontrés plus haut, avec Paracelse, Cardan, Patrizzi (1529-1597), Giordano Bruno (1548-1600). Voir M. de Wulf, *op. cit.*, p. 414 sq. Toutes ces théories étaient implicitement condamnées par le concile de Vienne : puisque l'âme intellective est essentiellement, par elle-même, la forme du corps, et cela, parce qu'il est impossible de sauvegarder autrement l'unité substantielle du composé humain, il s'ensuit logiquement que chaque homme possédant son individualité, sa nature propre, doit avoir sa forme humaine, l'âme intellective, distincte de la forme, de l'âme des autres hommes : donc multiplicabilité et, en fait, multiplication des âmes en raison de la multiplicabilité et de la multiplication des corps. C'est ce que le Ve concile de Latran, tenu en 1513, définit expressément contre les néo-aristotéliciens.

Cum itaque diebus nostris... zizaniæ seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura præsertim animæ rationalis, quod videlicet *mortalis* sit, aut *unica* in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam, verum id esse asseverent; contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes : cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papæ V prædecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur; verum et immortalis, *et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit...* Denzinger-Bannwart, n. 738.

De nos jours... le semeur de zizanie, l'ennemi antique du genre humain a osé répandre et faire croître dans le champ du Seigneur quelques très pernicieuses erreurs, désapprouvées d'ailleurs par les fidèles, touchant la nature de l'âme raisonnable. L'âme, dit-on, serait *mortelle* et *unique* pour tous les hommes; et certains philosophes téméraires ne craignent pas d'affirmer que telle est du moins la vérité philosophique. Désirant apporter un remède efficace contre cette sorte de peste, avec l'approbation de ce saint concile, nous condamnons et réprouvons tous ceux qui affirment que l'âme est mortelle ou unique chez tous les hommes ou qui apportent le doute sur ces vérités : non seulement l'âme est vraiment par elle-même et essentiellement la forme du corps humain, comme il a été défini, au concile de Vienne, dans le canon de notre prédécesseur, le pape Clément V, d'heureuse mémoire; mais elle est encore immortelle, et, *en proportion de la multitude des corps auxquels elle est infusée, numériquement multipliable, et multipliée et devant toujours se multiplier*.

Le concile anathématise ensuite ceux qui prétendent pouvoir soutenir de telles erreurs au nom de la raison, tout en s'inclinant au nom de la foi. Les deux points de vue ne peuvent se contredire.

Est-il besoin d'ajouter que cette doctrine néo-aristotélicienne n'a jamais été admise par les commentateurs de l'âge d'or de la scolastique? L'unité d'âme, admise par saint Thomas, c'est l'unité de forme dans l'être vivant, par opposition à la doctrine de la pluralité des formes, professée par les partisans de l'augustinisme; mais saint Thomas a été le premier à combattre l'averroïsme, par exemple, dans l'opuscule *De unitate intellectus contra averroistas*. Déjà, dans la *Summa contra gentes*, il avait argumenté très nettement en faveur de la doctrine catholique : *Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim et ens convertuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam; ergo et unitas rei sequitur unitatem formæ. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum*, l. II, c. LXXIII.

La doctrine condamnée en 1513 ne s'est-elle pas infiltrée, sous une forme nouvelle, dans la philosophie moderne? Nous n'oserions le nier. Sans doute, le problème ne se pose plus de la même façon, les théories métaphysiques modernes, depuis Leibniz et Spinoza, reposant sur le monisme soit matérialiste, soit spiritualiste. L'opposition entre l'âme et le corps n'ex-

prime plus, à la prendre dans son extrême rigueur, que l'existence de deux séries de phénomènes irréductibles. La chose en soi, que recouvrent ces phénomènes, peut être unique (Kant); il n'y a qu'une substance, le moi infini (Fichte); l'identité de l'âme et du corps dans toutes les existences est réelle, parce que ce qui existe seul, c'est l'idée de l'homme (Schelling); aujourd'hui l'on dirait volontiers qu'en dehors et au-dessus de l'âme et du corps qui en sont les manifestations diverses, l'« évolution créatrice » suffit à elle seule à expliquer des apparences extérieurement irréductibles (Bergson). Les matérialistes, de leur côté, affirment l'identité de la matière et de la forme, du corps et de l'âme, mais pour tout ramener au corps et à la matière. Au fond, si l'on scrute bien toutes ces doctrines, on y retrouvera, sous un revêtement nouveau, l'ancienne thèse de l'âme universelle des stoïciens : panthéisme matérialiste, panthéisme spiritualiste, peu importe; l'un et l'autre détruisent l'individualité de l'âme humaine qu'a voulu précisément affirmer le IVe concile de Latran. On ne s'attendra pas à ce que nous développions ici d'autres considérations relatives à tous ces systèmes, qu'on a étudiés, voir Dieu, t. iv, col. 1262 sq., dans leur rapport immédiat avec la théologie.

V. Opinions. — Parmi les systèmes philosophiques qui maintiennent intacts les deux termes du problème, il faut maintenant faire un choix. Le fait d'admettre, dans le composé humain, une âme unique et le corps, ne suffit pas, en effet, à garantir l'orthodoxie d'une doctrine. Il faut encore que l'union de l'âme et du corps soit représentée comme substantielle, c'est-à-dire comme si intime qu'il en résulte une seule nature, un seul principe d'opération. Excluons tout d'abord les opinions philosophiques que nous estimons en contradiction avec l'unité de principe d'opération dans le composé humain.

1. Opinions philosophiques opposées à la doctrine de l'unité substantielle du composé humain. — Ce sont toutes les doctrines qui, même en conservant à l'âme le nom de forme du corps, considèrent cependant l'âme et le corps comme *deux natures différentes, deux principes d'opération distincts.* Sous cette marque caractéristique, nous pouvons ranger :

1° *L'opinion de Platon, I Alcibiade*, c. xxv; *Phédon*, c. xxx; *Timée, passim*, qui compare l'âme au *moteur* et le corps au *mobile* : l'âme se sert du corps comme d'un instrument. — Ce système est opposé à l'unité substantielle du composé humain, parce qu'il laisse subsister deux natures distinctes : l'opération de l'instrument, si unie soit-elle à celle de la cause principale, en reste cependant réellement distincte; donc, dualité de natures. Voir S. Augustin, *De moribus Ecclesiæ*, l. I, c. iv, *P. L.*, t. xxxii, col. 1313; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. lxx, a. 1; *De anima*, a. 1; *De spir. creat.*, a. 2; *Cont. gentes*, l. II, c. lvii, lx. Rapprocher de l'opinion de Platon la phrase célèbre de de Bonald : « L'homme est une intelligence servie par des organes. » *Du divorce*, discours préliminaire, *Œuvres complètes*, Paris, 1817-1819, t. i.

2° *Le système de Descartes*, basé sur *l'opposition de l'étendue et de la pensée.* Descartes, *Réponses aux ii^{es} objections*, avoue que le corps est *substantiellement* uni à l'âme; mais son système dément cette assertion et aboutit à la coexistence, dans l'homme, de deux substances hétérogènes, irréductibles l'une à l'autre. Voir les développements de l'erreur cartésienne à l'art. Descartes, t. iv, col. 550-553, dont Bossuet lui-même ne paraît pas complètement exempt, dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. iii, § 2, 20.

3° *L'occasionalisme* de Malebranche, dérivé en droite ligne du système cartésien, plus opposé encore que ce dernier à la doctrine catholique : « Le corps par lui-même, dit Malebranche, ne peut être uni à l'esprit, ni l'esprit au corps; ils n'ont nul rapport entre eux. » *Morale*, part. I, c. x. « Il est évident qu'un corps, que de l'étendue, substance purement passive, ne peut agir par son efficacité propre sur un esprit, ou sur un être d'une autre nature et infiniment plus excellent que lui. » *ive Entretien métaph.*, § 11; cf. § 8. Comment expliquer, en ce cas, l'union de l'âme et du corps? « Il est clair que, dans l'union de l'âme et du corps, il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins, décrets immuables, efficace qui n'est jamais privée de son effet, *ibid.*, § 11; Dieu a voulu que j'eusse certains sentiments, certains ébranlements d'esprits. Il a voulu, en un mot, et *il veut sans cesse* que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques. Voilà l'union et la dépendance naturelle des deux parties dont nous sommes composés. » *viie Entretien métaph.*, § 13. Négation de l'union réelle, à plus forte raison de l'union substantielle : tel est le résumé de l'occasionalisme, professé par Malebranche et ses disciples, F. Lamy, de la Forge, Poiret, Sturmius, cités par Urráburu, *loc. cit.* Fénelon, *Lettre ii sur la métaphysique*, c. ii, § 2, 3, 5, se rapproche beaucoup de Malebranche.

4° Le système leibnizien de l'*harmonie préétablie.* Leibniz part de l'hypothèse cartésienne de deux substances hétérogènes. Entre l'âme et le corps pas de communication possible : « Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » *Monadologie*, § 7; l'*occasionalisme* n'est qu'un *Deus ex machina*; il ne reste, pour expliquer l'union de l'âme et du corps, « que la voie de l'*harmonie préétablie* par un artifice prévenant, lequel, dès le commencement, a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois, lois qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre; tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au delà de son concours général. » *Syst. nouv.*, *IIIe éclaircissement.* Développant cette idée fondamentale, Leibniz ne reconnaît entre l'âme et le corps qu'une influence idéale, semblable, quant à ses effets, à une influence réelle, mais tout interne. Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1894, p. 794. Il est inutile d'analyser tout le système leibnizien; ce point de départ suffit à démontrer son opposition avec le dogme catholique. Le principal disciple de Leibniz, Christian Wolf, a pleinement adopté le système du maître. *Psychologia rationalis*, Berlin, 1734, sect. iii, c. iv, n. 612 sq.

5° On a coutume de présenter comme insoutenable en regard de la doctrine catholique le système de l'*influx physique.* Il faut s'entendre sur la signification de ces mots. Par influx physique, on peut entendre tout d'abord la causalité réciproque que l'âme et le corps exercent l'un sur l'autre, l'une, dans l'ordre de cause formelle, l'autre dans l'ordre de cause matérielle; c'est la doctrine traditionnelle des scolastiques. En second lieu, on peut entendre, par influx physique, l'influence réelle et réciproque des phénomènes physiologiques et des phénomènes psychologiques entre eux, *conséquemment* à l'union de l'âme et du corps. Voir S. Thomas, *De veritate*, q. xvi, a. 10; *Cont. gentes*, l. III, c. x. Ce second sens est parfaitement admissible et n'a rien que de conforme à l'expérience et à la vérité philosophique. Le système de l'influx physique, condamnable au regard de la doctrine catholique de l'union substantielle du corps et de l'âme, est celui qui fait consister l'*union elle-même* de ces deux éléments de notre nature dans leur causalité *efficiente* mutuelle et réci-

proque. Certains manuels de philosophie l'attribuent à Locke; on ne sait trop comment pareille théorie pourrait être même simplement déduite des doctrines empiriques de l'*Essai sur l'entendement humain*. Locke constate le fait des actions réciproques de l'âme et du corps, mais « la faible capacité de notre entendement, dit-il, ne peut les comprendre ni l'une ni l'autre. » *Essai*, Amsterdam, 1729, trad. P. Coste, l. II, c. XXIII, § 28. D'autres manuels en font la théorie de Descartes; nous ne croyons pas non plus la chose exacte. Voir DESCARTES, t. IV, col. 550 sq. Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, Paris, 1859, *passim*, parle de l'influx physique de l'âme et du corps; mais est-ce bien l'explication métaphysique de leur union qu'il entend exprimer par là? Par contre, A. Legrand, *Instit. philosoph. secundum principia Renati Descartes*, Londres, 1675, part. IX, a. 3, n. 5-8; Storchenau, *Institutiones logicæ et metaphysicæ*, Vienne, 1769-1771, *Psychologia*, part. II, sect. II, c. V, n. 196, soutiennent expressément que l'union de l'âme et du corps n'est pas autre chose que leur mutuelle action. Laissant à chaque élément du composé humain son action propre, et, partant, son principe d'action, sa nature individuelle, cette théorie détruit l'unité de nature de ce même composé et, par là, s'oppose à la foi catholique. Cf. Urráburu, *Institutiones philosophicæ*, Valladolid, 1898, t. VI, *Psychologia*, II, l. II, disp. IX, c. IV, a. 3, § 2, 4, p. 842 sq., 861 sq.

6° S'oppose également à la conception catholique l'opinion dite de la *perception du sens fondamental ou animal*, que Rosmini expose en maints endroits de ses œuvres, en particulier dans le *Nuovo saggio sull' origine delle idee* et l'*Antropologia*, mais plus spécialement dans la *Psicologia*, t. I, l. III, c. I, II. L'âme s'unit au corps par voie de sentiment ou sensation; la relation de l'âme au corps est donc une relation de sensibilité; l'âme ou plutôt le principe sensitif s'unit au corps par l'action même qui fait qu'elle le sent, c'est-à-dire par la perception qu'elle a de l'existence du corps. Et c'est cette perception même qui donne au corps d'être corps humain. Voir l'exposé de cette doctrine dans Alex. Pestalozza, disciple de Rosmini, *La mente di Antonio Rosmini*, p. 86, cité par Liberatore qui la réfute. *Du composé humain*, trad. franç., Lyon, 1865, c. VII, a. 8.

De deux choses l'une : ou bien la perception du sens fondamental représente une simple sensation, quelque chose par conséquent d'accidentel, et alors nous retombons dans l'erreur de l'influx physique, niant l'unité substantielle de la nature humaine; ou bien elle est la manifestation immédiate de la partie sensitive de l'âme s'unissant au corps, et alors nous revenons à l'erreur de J.-P. Olivi ou de Günther. Voir plus haut, col. 548, 561. En tout cas, cette doctrine étrange amène Rosmini à nier que l'âme soit elle-même forme substantielle du corps, et sous cet aspect, a été expressément condamnée par le Saint-Office, 14 décembre 1887. Voir prop. 21, Denzinger-Bannwart, n. 1914.

II. TROIS OPINIONS CATHOLIQUES. — 1° *Opinion thomiste*. — 1. *Exposé*. — Fidèles à l'idée fondamentale de la doctrine hylémorphiste, les thomistes n'admettent dans le composé humain aucune autre forme substantielle en dehors de l'âme raisonnable. C'est cette âme, une dans son essence, multiple par sa vertu, qui donne au corps non seulement d'être humain, mais d'être vivant, organique et simplement d'être. Il ne nous appartient pas d'exposer toutes les considérations philosophiques et physiologiques que comporte l'explication de ce système; on se demande surtout comment la même âme préside à la *mixtion des éléments*, nous dirions aujourd'hui aux combinaisons chimiques nécessaires à l'entretien et au développement du corps humain. Sur la question de la mixtion des éléments, il y a divergence d'opinion dans l'école thomiste. Albert le Grand admettait la permanence des formes élémentaires dans un état d'amoindrissement et de subordination à la forme du composé. Saint Thomas n'admet qu'une permanence *virtuelle*. L'école de Suarez semble avoir suivi Albert le Grand. Pour toutes ces discussions, d'ailleurs purement philosophiques, voir Zigliara, *op. cit.*, c. VI; Albert le Grand, *De generatione et corruptione*, l. I, tr. VI, c. VI, XI; S. Thomas, *In lib. de generatione et corruptione*, l. I, lect. XXIV sq.; Opusc. *De mixtione elementorum ad magistrum Philippum*; Suarez, *Disput. metaph.*, disp. XV, sect. X, § 51. On trouvera la réponse aux difficultés dans tous les manuels de psychologie thomiste; citons cependant S. Thomas lui-même, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXVI, a. 4, 5; *De spir. creat.*, a. 2-4; *De anima*, a. 9, et spécialement ad 7ᵘᵐ et ad 14ᵘᵐ; *Cont. gentes*, l. II, c. LVIII; Zigliara, *op. cit.*, part. I, c. VI-X; Liberatore, *op. cit.*, c. VIII, a. 6, 7; Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, Toulouse, 1909, t. IV, p. 307.

Une seule âme, voilà la formule catholique; une seule forme substantielle, l'âme, voilà la formule thomiste, que l'angélique docteur a comme stéréotypée dans son *De spir. creat.*, a. 3 : *in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens.* L'âme est si bien la forme du corps, par elle-même, essentiellement et immédiatement, que d'elle comme du principe formel actuant la matière, le corps tient tout ce qu'il a d'être, de substance actualisés. C'est, on le voit, une simple application au composé humain de la théorie péripatéticienne de la matière et de la forme.

Au point de vue strictement théologique, la théorie thomiste présente, au premier abord, une difficulté sérieuse. Si l'âme raisonnable entre comme élément constitutif intrinsèque du corps humain, comment en sauvegarder la spiritualité et l'immortalité? Mais la solution de la difficulté se trouve dans la différence qui existe entre les formes substantielles subsistantes, telles que l'âme humaine, et les formes substantielles purement matérielles. Voir FORME, col. 543. Les premières ont l'existence indépendamment de la matière à laquelle elles sont unies et à laquelle elles communiquent leur existence propre; les secondes n'existent que dans le composé et par l'existence du composé. D'où il résulte que l'âme raisonnable, toute proportionnée qu'elle soit au corps, le dépasse cependant et en demeure, dans son existence, indépendante. Enfin, les théologiens thomistes font remarquer que l'âme est un élément constitutif intrinsèque du corps en tant qu'elle remplace la forme corporelle dont elle contient *virtuellement* les aptitudes, mais non pas en tant qu'âme spirituelle. S. Thomas, *De spir. creat.*, a. 3; *Sum. theol.*, Iª, q. LXXVI, a. 1; Suarez, *Metaph.*, disp. XV, sect. XIII; Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus*, Paris, 1883, t. III, *Phil. nat.*, part. III, q. IX, a. 2. Cf. Billot, *De sacramentis*, Rome, 1907, t. I, th. XLII, § 2, ad 1ᵘᵐ; Remer, *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ*, Prato, 1895, t. II, p. 286; Zigliara, *op. cit.*, part. III, c. IV. L'opinion thomiste est soutenue par l'unanimité des théologiens dominicains, sauf quelques rares exceptions aux XIIIᵉ et XIVᵉ siècles, et par la quasi-unanimité des théologiens de la Compagnie de Jésus. Cf. Mazzella, *De Deo creante*, n. 620. Citons également les Salmanticenses, *Cursus theol.*, tr. I, disp. I; cf. tr. IX, disp. I, dub. II, n. 31; Sylvius, *In Iᵃᵐ part. Summæ theologicæ*, q. LXXVI; Estius, *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII § 7; quoique ce dernier semble hésitant, au point de vue

théologique, dans son commentaire sur I Thes., v, 23. Voir plus haut, col. 561.

2. *Arguments en faveur de la thèse thomiste.* — *a*) *Argument philosophique.* — Si l'âme intellective s'unit au corps sous la raison de forme substantielle, il devient impossible qu'une autre forme substantielle, en dehors d'elle, se trouve dans l'homme. Pour s'en convaincre, il faut considérer qu'il y a une différence radicale entre la forme substantielle et la forme accidentelle. La forme accidentelle ne donne pas l'être pur et simple... Aussi bien, quand advient la forme accidentelle, on ne dit pas qu'une chose est faite ou engendrée purement et simplement; on dit qu'elle est faite *telle* ou *avec tel mode*... La forme substantielle, au contraire, donne l'être pur et simple. C'est pourquoi, quand elle advient, on dit que la chose est faite purement et simplement... Si donc, en dehors de l'âme intellective, préexistait dans la matière [que l'âme doit informer] une autre forme quelconque, laquelle ferait du sujet de l'âme un être déjà en acte, il s'ensuivrait que l'âme ne donnerait pas au corps l'être pur et simple et par conséquent ne serait pas une forme substantielle. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXVI, a. 4. Cf. Pègues, *op. cit.* En somme, c'est l'*unité substantielle* du composé humain qui est en jeu. Saint Thomas complète sa pensée [au *De anima*, a. 9, et au *De spir. creat.*, a. 3 : « Il n'est pas possible, dit-il dans cette dernière question, que de deux actes [au sens métaphysique du mot] résulte un être qui soit *un* purement et simplement; pour avoir cette unité, il faut qu'on ait un composé, » non pas d'acte et d'acte, serait-ce d'ailleurs, comme le note Cajétan, *In Iam*, q. LXXVI, a. 4, d'acte substantiel ayant raison de puissance, dans l'ordre accidentel, par rapport à tel ou tel acte accidentel, et d'acte accidentel; mais de « puissance » au sens strict, qui ne soit que puissance et nullement acte, « et d'acte, en ce sens que ce qui n'était qu'un être en puissance devient un être en acte. » Alors vraiment, mais alors seulement, on aura, parmi les êtres matériels, un être *un*, d'une unité substantielle. Pègues, *loc. cit.*; cf. S. Thomas, *Comment. in lib. de anima*, l. II, lect. I; Zigliara, *op. cit.*, p. 146 sq.

Cet argument, fondé sur l'unité substantielle du composé humain, est comme le centre de l'opinion thomiste : rien d'étonnant que les adversaires de cette opinion se soient acharnés à le combattre. On sait les luttes qu'eurent à supporter, sur ce point, les thomistes de la part des partisans de la pluralité des formes dans le même individu, voir AUGUSTINISME (*Développement historique de l'*), t. I, col. 2506-2509; de fait, c'est là qu'il fallait porter toute l'attaque; cet argument, reconnu valable, entraîne logiquement la théorie de l'âme, unique forme substantielle dans le composé humain. Cf. Zigliara, *op. cit.*, part. III, c. III, n. 209.

b) *Autorité des Pères.* — Les thomistes font remarquer que le témoignage des Pères, relatif à l'unité substantielle du composé humain, voir col. 553, ne peut s'interpréter logiquement que dans l'hypothèse d'une forme substantielle unique. On trouve cet argument indiqué dans Suarez, *De anima*, l. I, c. XII, n. 7.

c) *La définition du concile de Vienne.* — Les thomistes ne disent pas que la définition du concile de Vienne condamnait l'hypothèse de la pluralité des formes; mais ils admettent généralement que de cette définition on peut déduire *logiquement* la vérité de leur système. En effet, les Pères du concile prirent certainement le terme de *forme* dans le sens scolastique reçu à leur époque, voir les témoignages dans Zigliara, *op. cit.*, part. II, c. II; et s'ils ne définirent pas expressément que l'âme est la forme *substantielle* du corps, ils le définirent équivalemment en parlant de *la substance de l'âme*, ou encore en disant que l'âme est *essentiellement* la forme du corps. Cf. Mazzella, *De Deo creante*, n. 609. Donc il faut, en bonne logique, interpréter la définition du concile de Vienne dans le sens de la thèse thomiste : « Si on ne peut pas dire que l'Église l'[opinion thomiste] ait strictement définie au concile de Vienne, puisqu'en fait elle n'a voulu condamner que l'erreur de Jean-Pierre Olivi, et non pas le sentiment de la pluralité des formes, au sens de l'école franciscaine ou scotiste, cependant il n'en demeure pas moins qu'on a lieu de se demander si la doctrine définie à Vienne n'exige pas, *en rigoureuse logique et en saine métaphysique*, l'unité absolue de forme substantielle telle que saint Thomas nous l'enseigne. » Du moins « il n'est pas douteux qu'à entendre la doctrine des formes substantielles comme nous l'a exposée saint Thomas, outre que la raison philosophique, d'après le saint docteur, impose ce sentiment, on court aussi moins de risque de diminuer la définition du concile. » Pègues, *op. cit.*, p. 296, 312. Cf. Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1905, th. XXXIII, p. 202.

d) *La résurrection des corps.* — Un dernier argument, d'ordre théologique comme les deux précédents, en faveur de l'opinion thomiste, est tiré de l'*identité* des corps à la résurrection. Cette identité est un dogme imposé à la croyance catholique. Cf. IVe concile de Latran, c. *Firmiter*; XIe concile de Tolède; profession de foi d'Innocent III; symbole de foi de saint Léon IX; profession de foi de Michel Paléologue au IIe concile de Lyon. Denzinger-Bannwart, n. 429, 287, 427, 347, 464. Si la forme corporelle était distincte de l'âme rationnelle, elle disparaîtrait avec le corps; à la résurrection, on ne pourrait donc avoir l'identité numérique du corps humain en tant que corps; on pourrait avoir un autre corps, spécifiquement semblable, fait par Dieu sur le modèle du premier, mais on n'aurait pas le même. Si, au contraire, l'âme est forme unique; si, en même temps qu'elle est forme intellective, elle est aussi forme sensitive et végétative et, qui plus est, forme corporelle; si, en un mot, elle donne au corps d'être non seulement humain, mais animal, mais vivant, mais substance et être, elle lui rendra, à la résurrection, identiquement ce qu'elle lui avait une première fois conféré. Voir Pègues, *op. cit.*, p. 312-317; Billot, *De novissimis*, Rome, 1903, q. VII, th. XII, § 2, 3.

Les adversaires de la thèse thomiste contestent la valeur concluante des arguments théologiques. Ni l'autorité des Pères, ni celle du concile de Vienne ne peuvent être apportées en faveur de l'unité de forme dans le composé humain. L'explication thomiste de la résurrection du corps ne s'impose pas. Enfin l'argument philosophique n'est concluant que si l'on parvient à démontrer que l'unité substantielle de l'homme est détruite par la pluralité de formes *incomplètes* et *subordonnées* à une forme supérieure.

Or, les adversaires nient qu'on puisse l'appliquer à de telles formes, dont la subordination sauvegarde précisément l'unité du composé. Nous n'avons pas à discuter ici la valeur d'une telle réponse : on lira avec profit, sur ce point spécial, les commentateurs de saint Thomas, *In Iam*, q. LXXVI; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, a. 48, 49; Liberatore, *op. cit.*, c. X, a. 1-3.

On ne peut nier cependant que l'exclusion d'un principe vital distinct de l'âme, voir col. 559, ne donne, par voie de déduction, une sérieuse probabilité théologique à la thèse thomiste. Il n'y a pas plus de raison, philosophiquement parlant, de distinguer âme et forme corporelle que de distinguer âme et principe vital.

3. *Deux écoles thomistes.* — La pensée de saint Thomas n'est reproduite fidèlement et complètement que

par une partie des disciples du docteur angélique. L'école de Suarez, bien que d'accord sur le point principal, se sépare de l'école strictement thomiste sur plus d'une question accessoire. La raison de cette divergence se trouve en partie dans l'attitude prise, de part et d'autre, au sujet de la question, fondamentale en métaphysique, de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Nous avions prévu, voir ESSENCE, t. v, col. 845, l'opposition actuelle. A la divergence déjà signalée, col. 846-847, il faut en ajouter une seconde qui se rapporte à l'*explication* philosophique du décret du Ve concile de Latran : *anima... pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit.* — *a*) Pour saint Thomas le principe d'individuation des êtres composés réside dans la matière *quantitate signata*. Voir, pour l'intelligence exacte de la doctrine de saint Thomas, A. Martin (A. Michel), *Suarez métaphysicien*, dans la *Science catholique*, août 1898, § 4. En conséquence, l'individualité et, partant, la multiplicabilité des âmes leur viennent de la matière à laquelle, quoique immatérielles et subsistantes, elles sont naturellement ordonnées. Mais, d'autre part, parce qu'immatérielle et subsistante, l'âme humaine reçoit immédiatement de Dieu une existence indépendante du corps auquel elle communique l'être et dont elle reçoit l'individuation. Cf. Billuart, *Theologia*, t. II, Paris, 1878, *De opere sex dierum*, diss. III, a. 1, obj. 2ª, p. 259. Voici le texte principal de saint Thomas sur la question : *Si aliquid, quod sit de ratione alicujus communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est, quod illud commune multiplicetur secundum numerum eadem specie remanente... Manifestum est autem, quod de ratione animæ humanæ est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam, sed speciei complementum sit in ipso composito. UNDE QUOD SIT UNIBILIS HUIC VEL ILLI CORPORI, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem, sicut et hæc albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse hujus vel illius subjecti. Sed hoc differt anima humana ab aliis formis, QUOD ESSE SUUM NON DEPENDEAT A CORPORE; nec hoc esse individuatum ejus a corpore dependet. De anima*, a. 3. — *b*) Pour Suarez, « toute substance singulière n'exige point d'autre principe d'individuation que sa réalité propre...; si c'est une substance composée de matière et de forme, de même que les principes essentiels de sa réalité sont la matière, la forme et leur union réciproque, de même aussi ces principes seront le principe de son individuation. Quant à eux-mêmes, étant des substances simples, ils seront par eux-mêmes individués. » *Metaph.*, disp. V, sect. VII, n. 1. Pour qui n'admet pas de distinction réelle entre essence et existence, cette conclusion est logique; car, dans cette hypothèse, on ne peut considérer une partie essentielle sans une existence actuelle qui est sa propre réalité. La forme substantielle est donc individuée par sa propre réalité, l'individuation lui étant quelque chose d'intrinsèque et ne pouvant provenir de la matière qui est extrinsèque à la forme. Voir ESSENCE, t. v, col. 844. Donc, dans la multiplicabilité et la multiplication des âmes, la relation transcendantale de forme à telle matière déterminée n'est d'aucune influence; c'est à Dieu qu'il faut rapporter immédiatement, non seulement, pour reprendre l'expression de Billuart, la *perséité* d'existence, mais encore la *perséité* d'incommunicabilité. L'union n'apparaît plus aussi substantielle, aussi intime que dans l'autre théorie, et l'on incline par là vers l'opinion de Scot. Sur la question de l'individuation de l'âme, voir Kleutgen, *op. cit.*, c. v, § 1

2° *Opinion scotiste.* — 1. *Exposé.* — Les scotistes prétendent que, dans l'homme comme dans les autres êtres vivants, le corps possède, outre l'âme qui lui est unie, *une forme incomplète et subordonnée à l'âme*, qu'ils appellent forme corporelle (*corporeitas*). Mais cette forme corporelle, encore qu'elle détermine la matière à faire un corps, ne la détermine qu'à faire un corps humain *incomplet*, informable par l'âme. Cette forme corporelle doit donc s'unir à l'âme raisonnable pour former le corps humain complet : la forme corporelle donne à la matière d'être corps organique, l'âme donne au corps organique d'être vivant. Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. III, a. 2.

Quant à la multiplicité et à la multiplication des âmes, il faut les rapporter à Dieu, l'âme étant individuée par elle-même, par sa réalité propre, son *hæcceitas*. Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. III, q. IV, a. 6. On le voit, si la première partie de la thèse scotiste est nettement opposée à la thèse thomiste, reprise par Suarez, l'opposition n'existe plus, quant à la seconde partie, qu'entre les purs thomistes et les disciples du docteur subtil.

Cette conception du composé humain est empruntée aux stoïciens, affirme à tort Simplicius (VIe siècle), *Physic.*, l. I, *digressio de corporeitate materiæ primæ*. Du moins, elle découle en droite ligne d'Avicenne. Dans l'histoire de la philosophie médiévale, elle a eu un précédent immédiat dans la conception augustinienne des relations de l'âme et du corps : l'âme est une substance complète, individuée par elle-même, composée de matière et de forme; la multiplicité des formes substantielles dans les composés et en particulier dans l'homme, n'altère pas l'unité substantielle. Voir AUGUSTINISME (*Développement historique de l'*), t. I, col. 2504-2506. Gilles de Rome avait aussi admis (?) cette multiplicité de formes, dans le *De erroribus philosophorum*, n. 7. Voir Mandonnet, *Siger de Brabant*, appendice, p. 7. Sur la doctrine de la pluralité des formes, au moyen âge, voir M. de Wulf, *La doctrine de la pluralité des formes*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VI, p. 427-453. Nous retrouvons tous les caractères de l'augustinisme dans la théorie scotiste, même celui de la composition de l'âme. Scot, *De rerum principiis*, IX, 7. Scot a cependant accentué l'affirmation de l'unité substantielle en indiquant que la forme corporelle ne donnait pas au corps, à elle seule, d'être une substance complète. Sa réponse à l'argument philosophique des thomistes est celle-ci : *non obstare unitati entis pluralitatem formarum, modo una sit ultima et completa, ad quam cæteræ ordinantur.* Cf. Hugo Cavelli, *Doctoris subtilis quæstiones super libris Aristotelis de anima*, Lyon, 1625, disp. 1, sect. IV. Les théologiens de l'école franciscaine ont suivi en général Scot, qu'avaient précédé, dans l'affirmation de la doctrine de la pluralité des formes, les franciscains Alexandre de Halès, *Summa theol.*, part. II, q. XLIV, et saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XII, a. 1, q. III; dist. XIII, a. 2, q. II; cf. dist. XVII, a. 2, q. II, ad 6um. Parmi les contemporains de Scot, citons Henri de Gand, du moins dans sa théorie du composé humain, *Quodl.*, II, q. II-V; *Quodl.*, IV, q. XIII, XIV, et Richard de Middletown (franciscain), *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, a. 1, q. V. Plus tard, on trouvera le dominicain Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXII, q. I; le carme Jean de Baconthorp, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIX, q. II, défendant la même thèse que le franciscain François de Mayronis, *In IV Sent.*, l. II, dist. XVI, q. I. Le thomiste Thomas de Strasbourg, au XIVe siècle, avouera que tous les docteurs d'Angleterre et quelques docteurs de Paris tiennent pour l'opinion scotiste, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, q. I, a. 1, et le franciscain Auriol qualifiera de nouveauté philosophique, *vere philosophia nova*, l'opinion de

saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. IV, a. 1. Plus tard, avec Guillaume d'Occam et Guillaume de la Mare, l'école franciscaine dépassera les limites de l'orthodoxie et tombera dans l'erreur.

2. *Arguments en faveur de la thèse scotiste.* — *a*) *La spiritualité et l'immortalité de l'âme.* — Accepter que l'âme soit un élément constitutif intrinsèque du corps considéré comme tel, c'est incliner vers le matérialisme; comment admettre que l'âme soit à la fois essentiellement engagée dans le corps et dégagée de lui? L'existence du corps n'est-elle pas celle de l'âme, et, partant, la disparition de l'une n'entraînera-t-elle pas celle de l'autre? Ni Scot, *loc. cit.*, ni aucun des anciens théologiens n'ont peut-être présenté l'argument sous cette forme, que Palmieri, *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1875, t. II, *Anthropologia*, c. III, thes. XII, lui a donnée récemment. Néanmoins, sous les différentes formes que revêt l'argument philosophique des anciens, impossibilité pour l'esprit d'informer la matière (Henri de Gand), nécessité d'une forme intermédiaire disposant la matière à recevoir l'esprit (Scot), contradiction dans la conception d'une forme cadavérique, prenant après la mort la place de l'âme (Durand), c'est toujours la question de la spiritualité de l'âme qui est en jeu. On trouvera les éléments de discussion et de solution de ces problèmes philosophiques dans Suarez, *Metaph.*, disp. XV, sect. X, § 8, 14, 16; disp. XIV, sect. XIII, n. 20. Cf. Zigliara, *op. cit.*, part. III, c. IV, X.

b) *Le récit de la création du premier homme*, Gen., II, 7 : *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,...* suppose que le corps humain a été constitué à l'état de corps indépendamment de l'âme. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, th. XXVI. Que l'opération comporte, d'après le texte sacré, deux phases, l'une relative au corps, l'autre relative à l'âme, tout le monde le concède; mais que ces deux phases soient distinctes temporairement ou seulement d'une façon idéale, c'est ce qu'il est impossible de déduire du texte de la Genèse. Cf. d'Alès, *Dictionnaire d'apologétique*, art. *Homme*, col. 459.

c) *L'autorité des Pères* est objectée aux thomistes. Le P. Bottalla S. J., *La lettre de Mgr Czacki et le thomisme*, Paris, Poitiers, 1878, p. 19 sq., soutient que les Pères ont conçu l'âme et le corps non seulement comme distincts adéquatement, mais comme des *substances complètes*, l'unité de substance n'étant nullement regardée par eux comme nécessaire à l'unité substantielle. Il cite saint Irénée, définissant notre substance humaine, *animæ et carnis adunatio*, *Cont. hær.* l. V, c. VIII, n. 2, *P. G.*, t. VI, col. 1142; cf. c. VII, n. 1, col. 1139; Tertullien, *Homo ex hac duplicis substantiæ congregatione confectus est homo, non aliunde delinquit, quam unde constat*, *De pænitentia*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 1231; cf. *De resurrectione carnis*, c. XXXIV, *P. L*, t. II, col. 845; *Adv. gnosticos scorp.*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 139; *Adv. Marcionem*, l. IV, c. XXXVII, *P. L.*, t. II, col. 452, et surtout saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XVI : *Quivis homo, cum ex naturis duabus, anima et corpore, compositus sit, easque in semetipso invariabilis habeat, duarum merito naturarum dicetur* [δύο φύσεις εἰκότως λεχθήσεται]. *AMBORUM ENIM NATURALEM PROPRIETATEM ETIAM POST UNITIONEM RETINET Non unius autem naturæ sunt ea quæ essentiæ ratione ex opposito dividuntur* : *NON ERGO ANIMA ET CORPUS SUNT EJUSDEM SUBSTANTIÆ*, etc. *P. G.*, t. XCIV, col. 1064. On trouve des déclarations analogues chez Théodoret, *Dial.*, II, *Inconfusus*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 146-147, chez Léonce de Byzance, *Contra monophysitas*, l. I, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1881. Ces textes ne montrent-ils pas chez les Pères la préoccupation d'accorder au corps une nature bien distincte de celle de l'âme, ce qui ne saurait se concevoir dans la théorie thomiste? Pour les Pères, l'unité substantielle consiste en ce que les parties, « qui sont complètes dans leur être particulier, ne le sont pas par rapport à l'être commun qu'elles sont destinées à constituer. » Les thomistes répondent en faisant observer que saint Thomas lui-même, hymne *Verbum supernum prodiens*, parle comme saint Jean Damascène, Théodoret et les autres Pères :

> Quibus sub bina specie
> Carnem dedit et sanguinem,
> Ut *duplicis substantiæ*
> Totum cibaret *hominem*.

Nous avons vu plus haut le XVe concile de Tolède s'exprimer de la même façon. Il ne s'agit donc que de s'entendre. L'âme et le corps sont deux substances, deux natures *distinctes*, pourvu qu'on leur laisse leur condition de substance et nature *incomplètes*. Les antithomistes ne peuvent concevoir l'être incomplet, acte ou puissance, l'*ens ut quo*, et c'est là le principe de toutes les équivoques. La forme, en tant que forme, est distincte essentiellement de la matière, en tant que matière; natures incomplètes, substances incomplètes, elles s'unissent pour former l'être complet, l'*ens ut quod*, qui sera alors une substance, une nature complète. Si saint Jean Damascène, en particulier, a tant insisté sur la distinction de nature entre l'âme et le corps, c'est qu'il voit dans l'union de l'âme et du corps une image de l'union hypostatique. Il propose cette image aux eutychéens qui veulent absorber une nature dans l'autre en la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cette confusion, cette absorption constituerait une hérésie, voilà pourquoi, continuant sa comparaison, saint Jean Damascène représente l'homme comme conservant, même après l'union de l'âme et du corps, sans aucune confusion, les propriétés du corps et celles de l'âme. Cf. l. II, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 924.

d) *Le symbole d'Athanase.* — La comparaison de saint Jean Damascène existe précisément dans le symbole dit d'Athanase : *Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* C'est un nouvel argument contre le thomisme : « en affirmant que l'union du Verbe avec la chair a été substantielle, [les Pères et les conciles] se sont gardés d'insinuer que la nature humaine ait perdu son être substantiel pour le recevoir de la nature divine... La théologie nous enseigne donc qu'il peut y avoir unité substantielle sans que l'une des deux substances, substantiellement unies, perde son être substantiel pour le recevoir de l'autre. » Bottalla, *op. cit.*, p. 16. Les thomistes répliquent qu'il ne faut pas confondre l'union substantielle hypostatique dans la *personne*, et l'union substantielle dans la *nature*. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. II, a. 6, ad 3um. Il est donc illogique de chercher dans la première le type exact de la seconde, tout comme la seconde ne peut être qu'une image très analogue de la première. La comparaison du symbole d'Athanase se tient uniquement du côté de la communication de l'existence et non du côté de la composition de l'essence. Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1905, thes. V, ad 1um. L'argument est présenté par le P. Bottalla, *op. cit.*, p. 16 sq.; la réfutation par Sauvé, *De l'union substantielle de l'âme et du corps*, Paris, 1878, p. 90 sq.

e) *Le culte des reliques des saints.* — « Si le corps est redevable à l'âme seule de son existence déterminée, les corps des saints ne sont plus, après leur mort, les mêmes que durant leur vie; ils ont revêtu une forme spécifiquement différente et qui n'a rien de commun avec l'âme sainte par laquelle ces corps furent jadis animés; et comme la matière reçoit de la forme seule

toutes ses propriétés et toute sa dignité, nous n'avons plus le droit d'honorer ces reliques, qui ont perdu tout ce qui les rendait dignes de notre vénération. » H. Ramière, S. J., *L'accord de la philosophie de saint Thomas et de la science moderne*, Paris, 1877, p. 24-25. A cette objection saint Thomas avait déjà répondu, *Sum. theol.*, IIIa, q. xxv, a. 6, ad 3um; sans doute, les corps des saints ne sont plus les mêmes, mais ils renferment encore *la même matière*, toujours disposée à s'unir à la même âme. D'ailleurs, le culte des reliques est un culte *relatif*, dans lequel *corpus... non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quæ fuit ei unita, quæ nunc fruitur Deo, et propter Deum, cujus fuerunt ministri.*

f) La forme cadavérique et l'union hypostatique. — « Nous savons par la foi qu'il n'y a rien et qu'il n'y a jamais rien eu dans l'humanité de Jésus-Christ qui n'ait été élevé à la dignité divine, par l'union hypostatique avec la personne du Verbe. Que dirons-nous donc de l'état où fut réduit son corps adorable, pendant le temps qui s'écoula entre la mort du Sauveur et sa résurrection? Durant tout ce temps, le corps de l'Homme-Dieu avait une existence actuelle, et ce n'était plus à l'âme qu'il en était redevable. De quel principe la tenait-il donc? Dirons-nous qu'à l'instant de la mort de son Fils, Dieu a créé, pour remplacer l'âme une *forme cadavérique*? Mais alors il faudra supposer que cette forme a été hypostatiquement unie à la divinité, et que cette union a duré trois jours à peine, contrairement à l'axiome des saints docteurs, d'après lesquels le Verbe n'a rien abandonné de ce qu'il s'est une fois hypostatiquement uni : *Quod Verbum semel assumpsit nunquam dimisit.* » Ramière, *op. cit.*, p. 25. Cf. Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. II, q. III; Henri de Gand, *Quodl.*, II, q. II sq.; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXII, q. I. Les thomistes font observer que cet argument suppose d'abord contre toute vérité que le Verbe de Dieu s'est uni au corps par l'intermédiaire de l'âme. Le Verbe, en même temps qu'à l'âme, s'est uni à une chair humaine, vivifiée par cette âme. La mort survenant, la divinité n'a été séparée ni de l'âme, ni du corps mort. Cette doctrine est supposée dans le symbole et affirmée expressément par saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XXVII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1096. Il arriva ceci d'admirable dans le Christ mort, c'est que la *personne* de Jésus demeura toujours identique : l'âme était vraiment l'âme de Jésus, le corps, le corps de Jésus. L'âme demeura ce qu'elle était auparavant, mais le corps, perdant sa forme substantielle, acquit, *non par voie de création*, comme le suppose à tort l'objection, mais naturellement, par suite du retrait de l'âme, la forme cadavérique, qui, comme toutes les formes, *educitur de potentia materiæ* : ce ne fut donc plus, considéré dans sa nature propre, le même corps qu'auparavant, puisque, de vivant, il devint mort; mais ce fut toujours le corps de Jésus. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. IV, a. 5.

Le composé cadavérique fut donc uni hypostatiquement au Verbe de Dieu, et cette union dura trois jours à peine. Quant à l'axiome : *Quod Verbum semel assumpsit, nunquam dimisit*, il ne peut s'appliquer à la forme cadavérique. Il signifie tout simplement, et c'est là le sens que lui donnaient les Pères, que, même dans la mort, l'union hypostatique ne fut pas détruite. Ce que le Verbe a pris, c'est la nature humaine et ses parties constitutives, assumées par le Verbe pour elles-mêmes, *per se*. Or, la forme cadavérique n'a jamais été unie au Verbe de Dieu pour elle-même, *per se et ratione sui*, mais accidentellement, en raison de la mort survenue; et d'ailleurs elle ne fut pas abandonnée, *dimissa*, au bout de trois jours, mais elle disparut *naturellement*, comme toutes les formes substantielles matérielles chaque fois qu'une transformation substantielle s'opère de la mort à la vie ou de la vie à la mort. Billot, *De Verbo incarnato*, thes. LIII, § 1. Cf. Zigliara, *op. cit.*, part. III, c. X.

g) La présence réelle de l'âme du Christ dans l'eucharistie par voie de simple concomitance. — Un dernier argument théologique contre la thèse thomiste se formule ainsi : « D'après [le] concile de [Trente], il y a cette différence entre la présence du corps de Jésus-Christ dans la sainte eucharistie et la présence de son âme, que le corps est, dans ce sacrement, en vertu des paroles de la consécration, tandis que l'âme y est uniquement par concomitance. Or, cette différence n'existe plus si la théorie en question est supposée vraie; car du moment que l'âme donne au corps ce par quoi il est corps, les paroles en vertu desquelles le corps est présent sous les apparences du pain y rendent l'âme présente; et par conséquent il est faux que l'âme soit dans ce sacrement par concomitance. L'objection est aggravée plutôt par une réponse que les thomistes empruntent au docteur angélique : « La « forme du pain, dit-il, est changée en la forme du corps « de Jésus-Christ, en tant que cette forme donne au corps « son être corporel, mais non en tant qu'elle lui donne « sa vie. » *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXV, a. 6, ad 2um. Or, disent les adversaires, la forme du corps, en tant que donnant l'être corporel, n'est pas autre que l'âme dans le système thomiste, donc ce n'est point par concomitance, mais directement et par la vertu même des paroles de la consécration que l'âme est présente sous les espèces du pain. » Ramière, *op. cit.*, p. 25-26. Les thomistes s'étonnent qu'on oppose le *per concomitantiam* appliqué à l'âme du Christ par le concile de Trente, au sujet de la présence réelle, à leur doctrine de l'unité de forme dans le composé humain. Les termes dont se sert le concile sont en effet textuellement empruntés à saint Thomas. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXIV, a. 1, ad 1um. L'âme humaine, une dans son essence, est multiple par sa vertu : elle contient en elle *virtuellement* toutes les formes inférieures dont elle remplit les fonctions à l'égard du corps, y compris la forme corporelle. Or, elle n'est élément intrinsèque constitutif du corps qu'en tant qu'elle remplit la fonction de forme corporelle, mais non en tant que forme spirituelle; or, le concile de Trente, par l'expression *vi verborum*, entend ce que ces termes signifient formellement, c'est-à-dire la forme corporelle qui ne se trouve dans l'âme du Christ que virtuellement. Formellement, ou *vi verborum*, l'âme, considérée comme forme spirituelle, ne se trouve donc pas sous les espèces eucharistiques. C'est si vrai que, pendant les trois jours qui suivirent la mort et précédèrent la résurrection du Sauveur, le corps eût été présent dans l'eucharistie avec la forme corporelle, mais non pas l'âme, même concomitamment, puisque l'âme eût été *réellement* séparée du corps. Billot, *De sacramentis*, t. I, th. XLII, § 2; Zigliara, *op. cit.*, part. III, c. XII; *Summa philosophica*, Rome, 1876, *Psychologia*, a. 16, n. 11, ad 4um; Jean de Saint-Thomas, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XXVIII, a. 1; Suarez, *In IIIam part. Summæ theol.*, q. LXXVI, a. 2, disp. LI, sect. IV; Vasquez, *In IIIam part. Sum. theol.*, q. LXXVI, a. 2, disp. CLXXXVI, c. II; Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. XI, part. II, diss. II, c. II, specul. III, q. I; De Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. VIII, sect. IV, n. 62, 78, 79; Pallavicini, *De universa theologia*, l. IX, n. 122, 123; Sylvestre Maurus, *Opus theologicum, De sacramentis*, l. X, tr. XIX, q. CXLV, n. 10-15; Bellarmin, *De sacramento eucharistiæ*, l. IV, c. XXI; D. Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. I, a. 1, etc.

3° *Opinion atomiste moderne ou chimique.* — 1. *Exposé.* — Empressons-nous de dire que cette opinion moderne n'est pas celle de tous les théologiens mo-

dernes. C'est, au contraire, le tout petit nombre qui s'y est rallié. Le P. Ramière, *op. cit.*, p. 26 sq., laisse entendre que Suarez l'aurait pressentie, en modifiant profondément (?) la doctrine thomiste, spécialement en ce qui concerne la mixtion des éléments. Il invoque, d'accord en cela avec Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. XXVI, le parrainage de Lessius, *In IIIam part. Sum. theol.*, q. LXXVI, a. 1, du cardinal Tolemei, *Phys. gen.*, diss. 111, concl. 2a, et même du P. de Lossada, qui, « sans se hasarder à l'adopter, avoue qu'elle a pour elle de graves raisons et qu'elle est soutenue par des maîtres distingués dont les ouvrages n'ont pas été mis au jour. » *De anima*, disp. II, c. II, n. 39. Cf. Dandini, *De corpore animato*, Paris, 1611 ; Mayr, *Philosophia peripat.*, Ingolstadt, 1739, t. IV, disp. I, a. 5, n. 78. Telle que ces théologiens l'exposaient, c'était encore la théorie, dérivée de Scot, admettant dans le corps de multiples formes substantielles hétérogènes, partielles et imparfaites, et qui constituaient la matière seconde, le corps comme tel. C'était, avec la suppression de la forme corporelle totale, l'acheminement vers la théorie moderne de l'atomisme chimique, dont les deux principaux protagonistes furent les PP. Tongiorgi et Palmieri, et que nous trouvons défendue par les PP. Ramière, *op. cit.*, Bottalla, *op. cit.*, et *La composition des corps d'après les deux principaux systèmes qui divisent les écoles catholiques*, Poitiers, 1878; par le Dr Frédault, *Forme et matière*, Paris, 1876. Cette théorie n'est nullement à confondre avec l'erreur, condamnée par Pie IX, d'un principe vital distinct de l'âme. Voici d'ailleurs l'exposé très complet qu'en fait Tongiorgi, *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1862, t. III, n. 183 : 1. *Anima non ita est forma corporis, ut ipsum esse corporis, qua tale, ab anima dependeat. Corpus enim humanum constat tandem aliquando atomis substantiarum elementarium certo quodam modo compositis, et actu permanentibus... Corpus igitur humanum, attenta sola ratione corporis, est substantia sompleta, imo aggregatum substantiarum; estque solummodo incompletum, attenta ratione animalis rationalis.* — 2. *Neque ideirco admittenda est in humano corpore forma ulla corporeitatis cum Scoto, neque formæ partiales nervorum, ossium, ac partium cæterarum juxta aliorum* [v. g. Lessius] *veterum sententiam. Nam corpus humanum est corpus vi cohæsionis qua atomi conjunguntur, et corpus tale efficitur per vires mechanicas et chimicas sub organismi conditionibus et sub animæ influxu operantes.* — 3. *Hinc materia quam anima informat, non est materia illa prima, sed corpus organicum, seu potius nerveum systema, ac fluidum maxime nerveum.* — 4. *Aliquid igitur dandum est veteribus thomistis, aliquid scotistis. Concedere debemus thomistis, nullam aliam formam esse in homino præter animam rationalem; concedere debemus scotistis, materiam quam anima informat, esse corpus organicum.* — 5. *Si quæras an anima dici debeat* FORMA SUBSTANTIALIS, *respondebo in primis hanc vocem non tam declarare rem, quam declaratione egere; respondebo deinde posse animam dici formam substantialem; nam et ipsa substantia est, non accidens, et sui communicatione corpus collocat in certa substantiæ specie, nempe in specie viventis.*

Le P. Tongiorgi, *op. cit.*, t. III, n. 180, 183, reconnaît expressément qu'il s'écarte de saint Thomas. Cf. t. II, *Cosmologia*, n. 76. Le P. Palmieri, tout en protestant que l'atomisme chimique ne combat pas autant qu'on pourrait le croire la théorie de saint Thomas, *Cosmologia*, thes. XXI, est un ferme partisan de cet atomisme, thes. XXIII; mais traitant, dans son *De Deo creante et elevante*, le point de vue théologique de l'union de l'âme et du corps, il pose le principe que l'union substantielle peut être réalisée entre deux substances complètes. Cf. *Anthropologia*, thes. XII. Les substances ainsi unies, âme et corps dans le composé humain, sont complètes comme substances, mais incomplètes comme natures : de leur union résulte *la* nature humaine.

Le P. Ramière, *op. cit.*, p. 94, note, tout en défendant la même doctrine, regrette qu'on s'écarte, par cette façon de parler, de toute la tradition de l'école qui ne voit entre la nature et la substance qu'une distinction de raison, en vertu de l'adage : *operari sequitur esse*. Aussi explique-t-il différemment l'union substantielle : « On peut, dit-il, *op. cit.*, p. 94, nommer substantiel et même essentiel tout ce qui est exigé par la nature. Or, l'union avec le corps est certainement exigée par la nature de l'âme; » donc cette union est substantielle.

2. *Preuves.* — Le système de l'école chimique est basé sur les données de la chimie moderne, relativement à la composition des corps. Les arguments proprement théologiques en sa faveur sont les mêmes que pour la thèse scotiste. Dès lors, en effet, qu'il est démontré que la définition du concile de Vienne n'impose pas l'unité de forme, mais qu'on peut en déduire tout au plus l'unité d'âme, *doctrina Ecclesiæ... indifferenter omnino se habet ad quæstionem de elementis constitutivis corporum... quia supponit corpus jam formatum in ratione corporis.* Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. XXVI, appendice. Or, nous n'avons pas à nous occuper ici de la question de la composition des corps comme tels. Aux philosophes de faire observer que les données de la chimie, relatives aux corps simples et à leurs combinaisons réciproques, ne contredisent pas les principes *métaphysiques* posés par saint Thomas et son école. Nous nous contentons de renvoyer, sur ce point spécial, à l'étude de M. Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, Paris, 1892. Au point de vue théologique, la théorie de l'atomisme chimique est une opinion catholique, parce qu'elle entend conserver l'unité essentielle du composé humain qui, dans l'union des substances, ne comporte qu'*une* nature. Tout comme la théorie scolastique, elle maintient la présence totale essentielle de l'âme dans tout le corps et dans chaque partie du corps. Cf. Palmieri, *op. cit.*, *Anthropologia*, c. III, thes. X.

3. *Difficultés de cette opinion.* — Cependant cette opinion présente de graves difficultés dans l'ordre théologique. On étudiera à l'art. TRANSSUBSTANTIATION la valeur des arguments par lesquels on prétend concilier la conception atomiste des corps avec le dogme de la transsubstantiation; mais en restant dans la seule question de l'union substantielle de l'âme et du corps, on constate que les partisans de l'atomisme chimique subissent la définition du concile de Vienne sans en pouvoir donner une raison scientifique (c'est sur ce terrain qu'ils se placent pour proposer leur système de la composition des corps) acceptable. Le P. Palmieri explique que l'âme intellective est forme du corps parce qu'elle est, en même temps que le principe de la pensée, le principe de la vie sensitive et végétative. *Anthropologia*, thes. XI. Le P. Tongiorgi, proposant la même pensée sous une autre forme, insiste surtout sur l'action de l'âme qui, répandue dans tout le corps, associe et mêle son activité à celle du corps. *Psychologia*, l. II, c. III, n. 167. Le P. Ramière trouve la justification du terme forme en ce que l'âme raisonnable ramène à l'unité la diversité des éléments. *Op. cit.*, p. 92. Toutes ces formules sont vraies, mais elles laissent intact l'intime même du problème de l'union de l'âme et du corps; elles en expriment les manifestations extérieures, elles n'en donnent pas la raison métaphysique dernière. L'union est affirmée, mais non expliquée.

4° *Conclusion.* — Sans vouloir imposer un sentiment, il est permis d'indiquer les raisons d'une préférence. L'opinion thomiste semble répondre seule *adéquatement* aux définitions de l'Église : les autres opinions, la dernière surtout, sont obligées de procéder par adaptation et le terme *forme* n'est plus employé dans son sens strict et obvie. Mais c'est principalement le côté philosophique de la doctrine thomiste qui nous plaît. La doctrine catholique étant sauve chez saint Thomas comme chez Scot, comme chez les modernes partisans de l'école chimique, il restera toujours loisible au véritable philosophe d'affirmer la rigueur logique et la valeur métaphysique du système de l'angélique docteur. Si on rejette ce système, il n'y a plus, philosophiquement parlant, d'unité vraiment substantielle dans les êtres matériels. « Tous les êtres de la nature, y compris les vivants, ne sont plus que des agrégats accidentels. Les théories atomistes et mécaniques peuvent bien ne pas reculer devant une telle conséquence. Il ne nous semble pas que la saine raison philosophique, d'accord ici avec le plus ferme bon sens, permette de l'accepter... La nature du vivant, ... telle que nous l'a exposée saint Thomas, est autrement riche, autrement intime; les principes qui la constituent autrement rationnels, autrement féconds. » Pègues, *op. cit.*, p. 312.

Ne pourrait-on pas trouver la raison des divergences qui séparent les théologiens catholiques dans le fait que bon nombre d'entre eux étudient la composition des corps plus avec leur imagination qu'avec leur intelligence. Les problèmes *métaphysiques* demandent à être traités avec la seule raison. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. 1, dist. XXXVII, q. II, a. 1, ad 4um; Opusc. *De substantiis separatis*, c. IX. Habitués que nous sommes à nous *imaginer* le corps et l'âme comme des substances complètes, voir Kleutgen, *op. cit.*, c. II, § 7, nous éprouvons quelque difficulté à les *concevoir* comme des principes partiels incomplets d'un même tout. C'est le défaut de la philosophie imaginative de plusieurs théologiens antithomistes et de beaucoup de modernes de nier l'existence de principes ontologiques incomplets et partiels et de ne reconnaître que des êtres complets s'associant ou s'unissant entre eux. Au philosophe sérieux, qui veut approfondir la nature des corps, apparaîtra toujours la nécessité d'aboutir à la thèse des principes métaphysiques d'acte et de puissance, de forme et de matière, en un mot, à ces êtres incomplets (*entia ut quibus*) qui, par leur union, constituent les êtres complets (*entia ut quæ*) corporels. Cf. Remer, *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ*, Prato, 1895, t. II, p. 22.

VI. COROLLAIRE : LE SIÈGE DE L'AME DANS LE CORPS. — Il nous reste à examiner brièvement une dernière question, qui n'est d'ailleurs qu'un corollaire des discussions précédentes : le siège de l'âme dans le corps. Selon, en effet, que l'on adopte, touchant l'union de l'âme et du corps, une opinion contraire à la doctrine de l'unité substantielle du composé humain ou une opinion catholique, on est obligé d'accorder à l'âme, vis-à-vis du corps, ou le rôle d'une cause *efficiente* ou celui d'une cause *formelle*. Dans le premier cas, le siège de l'âme est extrinsèque au corps lui-même, ou tout au moins à plusieurs de ses parties; dans le second cas, le siège de l'âme est dans tout le corps et dans chacune de ses parties.

I. OPINION FAUSSE. — C'est celle des anciens philosophes, notamment Platon, voir plus haut, col. 558 sq., assignant, comme siège à l'âme, le cerveau, la tête, le cœur ou quelque autre partie du corps humain. On trouvera les détails concernant ces opinions dans Urráburu, *op. cit.*, a. 2, § 1, p. 777 sq. Cf. Tertullien, *De anima*, c. XV, *P. L.*, t. II, col. 670-672; Lactance, *De opificio Dei*, c. XVI, *P. L.*, t. VII, col. 64-65; S. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis*, c. XII, *P. G.*, t. XLIV, col. 156. Les philosophes et savants de la décadence de la scolastique, voir plus haut col. 559, avec leur théorie de la multiplicité des âmes, tombèrent dans la même erreur. Van Helmont, dans son *De sede animæ*, place l'âme à l'orifice inférieur de l'estomac; on connaît d'ailleurs la célèbre opinion de Descartes, relative à la *glande pinéale*. *Les passions de l'âme*, part. I, a. 31; cf. DESCARTES, t. IV, col. 552. D'autres ont donné la préférence soit aux *ventricules du cerveau*, soit au *centre oval*, soit au *corps calleux*. Cf. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Ame*. Quant à Leibniz, sa théorie de la monade l'amène logiquement à nier toute causalité d'une monade sur une autre; l'âme n'est donc dans le corps que par sa perfection. Il est d'ailleurs inutile, pour le but théologique que nous poursuivons, de nous arrêter à nuancer les divergences philosophiques qui séparent tous ces philosophes non catholiques de doctrine. Il nous suffira de démontrer que leur opinion, assignant à l'entité même de l'âme un siège particulier et déterminé dans le corps ou hors du corps, est une opinion théologiquement inacceptable.

On le prouve, parce que cette opinion : 1° suppose entre le corps ou certaines parties du corps et l'âme une union purement accidentelle, et détruit par conséquent l'unité substantielle du composé humain, cf. S. Thomas, *De anima*, a. 10; 2° ne peut rendre raison de la définition du concile de Vienne, expliquée par Pie IX : *l'âme rationnelle est la forme du corps humain, par elle-même, immédiatement, essentiellement*; Suarez, *De anima*, l. I, c. XIV, n. 7, fait cette même remarque à propos de la définition du IVe concile de Latran; 3° renouvelle indirectement l'erreur du vitalisme, les opérations vitales étant immanentes et se produisant dans toutes les parties du corps indistinctement; or, si l'âme ne résidait qu'en un point du corps humain, les opérations des autres parties devraient procéder d'un principe différent de cette âme. Cf. Urráburu, *op. cit.*, p. 781.

Le fondement de cette philosophie est dans l'opposition qu'elle place entre la simplicité et l'inextension de l'âme et l'extension et la divisibilité du corps. Cette difficulté, provenant de l'imagination, ne peut être résolue que par l'exposé des principes philosophiques sur lesquels se base l'opinion commune des docteurs catholiques.

II. OPINION DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES. — 1° *Fondements philosophiques.* — Saint Thomas les expose dans la *Sum. theol.*, Ia, q. LXXVI, a. 8. Il faut, pour les bien comprendre, lire le commentaire de Cajétan. 1. La question générale qui se pose est celle-ci : *La forme est-elle tout entière dans le composé et tout entière dans chacune des parties du composé?* « Tout entière » peut avoir trois significations : il y a, en effet, le tout *quantitatif*, qui se divise par parties quantitatives; il y a le tout *essentiel*, qui se divise par éléments de composition (parties de la définition pour le tout défini dans l'ordre intentionnel, matière et forme pour l'être corporel, dans l'ordre réel; il y a enfin le tout *potentiel*, qui se divise par parties virtuelles. 2. Toutes les formes ne se rapportent pas également au tout, pris selon ces trois acceptions, et à ses parties. Certaines formes se rapportent indifféremment au tout ou à ses parties; par exemple, dans l'ordre des formes accidentelles, la blancheur peut affecter indifféremment toute une superficie ou une partie seulement de cette superficie; dans l'ordre des formes substantielles, la forme de l'eau se retrouve également sous un grand volume de liquide ou sous une simple goutte. D'autres formes, au contraire, ont pour « premier perfectible » l'individu tout entier; elles ne se rapportent aux

parties qu'en second lieu et par rapport au tout; ce sont les formes supérieures qui donnent la vie. Toutes les parties du corps humain sont des parties humaines; mais elles ne le sont qu'en fonction de tout l'individu qu'informe l'âme. Les anciens scolastiques, voir Cajétan en particulier, admettaient des formes intermédiaires, les formes des végétaux et des animaux inférieurs, qui, tout en ayant normalement comme « premier perfectible » l'être vivant tout entier qu'elles affectent, peuvent cependant parfois également affecter les parties de cet être et les rendre séparément vivantes (exemples : le ver coupé en deux, la bouture de l'arbuste). 3. La totalité quantitative ne peut jamais affecter la forme *en elle-même* (*per se*), parce que la forme, considérée en elle-même, est toujours simple, voir Forme, col. 543; mais elle peut affecter *accidentellement* (*per accidens*) les formes qui se rapportent indifféremment au tout ou aux parties du tout, parce que ces formes non seulement perfectionnent un sujet doué de quantité, mais sont expressément l'acte d'une essence corporelle, qui exige la quantité : ainsi, la blancheur; au contraire, les formes supérieures à l'essence corporelle, les formes des vivants par conséquent, et principalement des vivants des ordres les plus élevés, bien que jointes à un sujet doué de quantité, ne peuvent être affectées, même accidentellement, de totalité quantitative, et par conséquent être divisées en parties quantitatives. Ayant pour « premier perfectible » l'individu tout entier, elles ne sauraient être mises sur le même pied que les premières, qui se rapportent indifféremment au tout et aux parties du tout : l'individu vivant n'est lui-même qu'autant qu'il possède toutes ses parties.

Ces principes posés, il est facile de répondre à la question générale touchant la présence de la forme dans le sujet et les parties du sujet.

S'agit-il de la totalité *quantitative*, la forme qui, accidentellement, admet cette totalité, est tout entière dans le composé, mais non dans les parties. Si elle était tout entière dans les parties, les parties équivaudraient au tout. S'agit-il de la totalité *potentielle*, la réponse est la même pour toutes les formes sans exception : le composé tout entier renferme plus de principes d'action, ou un principe plus fort, que chacune des parties prises séparément. Enfin, s'agit-il de la totalité d'*essence*, ici encore, la réponse est la même pour toutes les formes sans exception : la forme substantielle étant l'acte de la matière, elle se trouve, non seulement dans tout le composé matériel, mais encore dans chacune des parties de ce composé; et elle s'y trouve tout entière à cause de sa simplicité même.

2° *Exposé.* — Après les explications qui précèdent, on comprendra dans quel sens la théologie catholique, résumant la pensée de tous les siècles, dit, avec saint Thomas, de la forme du corps humain : *oportet animam esse in toto corpore et in qualibet parte ejus. Sum. theol.*, Iª, q. lxxvi, a. 8. Cf. *Cont. gentes*, l. II, c. lxxii.

1. Que la formule de saint Thomas soit l'expression de la pensée de tous les siècles chrétiens, cela est évident pour quiconque étudie la doctrine des Pères sur la présence de l'âme dans le corps. Pour les Pères, en effet, voir Ame, t. i, col. 977 sq., et ci-dessus, col. 552 sq., l'âme est simple et spirituelle; elle est unie substantiellement au corps et à toutes les parties du corps. La conclusion de saint Thomas est donc implicitement contenue dans la doctrine traditionnelle. A peine pourrait-on citer un ou deux Pères qui, comme Tertullien, *De resurrectione carnis*, c. xv, *P. L.*, t. ii, col. 670, assignent à l'âme un siège déterminé. Pour Tertullien, l'ἡγεμονικόν, partie principale de l'âme, a son siège dans le cœur : cette théorie est inspirée par des préoccupations exégétiques. L'*Épître à Diognète*, au contraire, affirme la présence de l'âme dans tous les membres du corps : c'est ainsi que les chrétiens sont répandus dans toutes les cités du monde. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1891, t. i, p. 400. Saint Grégoire de Nysse, *De hominis opificio, loc. cit.*, est plus affirmatif encore sur cette omniprésence de l'âme dans tout le corps. Lactance, *op. cit.*, col. 66, incline vers la même opinion. Quant à saint Augustin, c'est à son *De Trinitate*, l. VI, c. vi, *P. L.*, t. xlii, col. 929, que saint Thomas d'Aquin emprunte les expressions mêmes de sa conclusion. Cf. *De immortalitate animæ*, c. xvi, n. 25, *P. L.*, t. xxxii, col. 1034; *Cont. epistolam fundam.*, c. xvi, *P. L.*, t. xlii, col. 185; *De agone christiano*, c. xx, *P. L.*, t. xl, col. 301; *Epist.*, clxvi, c. ii, *P. L.*, t. xxxiii, col. 722.

2. Le sens de cette formule, « l'âme est tout entière dans tout le corps et dans chacune des parties du corps, » est donc celui-ci : il ne s'agit pas de la totalité *quantitative* de l'âme, puisque, d'après les principes posés plus haut, cette totalité ne lui appartient ni *per se*, ni même *per accidens*. Il ne s'agit pas non plus de la totalité *potentielle*, car « l'âme humaine, parce qu'elle excède la capacité du corps, possède des facultés capables d'agir sans la participation immédiate du corps. Penser et vouloir sont de tels actes : aussi, ni l'intelligence, ni la volonté ne sont des facultés organiques. Relativement aux autres opérations qui se font par le moyen des organes corporels, toute la puissance de l'âme est dans tout le corps; mais elle n'est pas dans chaque partie du corps; car aux diverses parties du corps sont proportionnées différentes opérations de l'âme. D'où il résulte que l'âme n'est présente dans telle partie du corps que par la puissance correspondant à l'organe de cette partie. » S. Thomas, *De anima*, a. 10. Il s'agit donc uniquement de la totalité *essentielle*.

3. Ainsi précisée, la doctrine catholique se prouve facilement. L'âme est la forme substantielle du corps humain. Or, la forme substantielle, d'après les principes philosophiques rappelés ci-dessus, est tout entière, dans sa totalité essentielle, dans tout le composé et dans chacune des parties du composé : elle est, en effet, l'acte premier du tout et des parties. Ici, le composé, c'est le corps organique humain : *Oportet proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore et non in una parte tantum secundum suam essentiam.* S. Thomas, *Cont. gentes*, l. II, c. lxxii.

4. Rappelons enfin que c'est à cause de sa simplicité que l'âme doit être tout entière, de sa totalité d'essence, présente dans chacune des parties du corps humain. Mais il faut bien comprendre cette simplicité pour pouvoir répondre à l'objection de la philosophie non chrétienne. En opposant la simplicité de l'âme à la divisibilité du corps, on confond la simplicité, terme du continu — le point mathématique — avec la simplicité métaphysique qui est en dehors de la quantité. La simplicité métaphysique seule appartient aux formes. L'imagination sans doute est déroutée, car nous n'avons, dans les données des sens, aucun terme de comparaison possible qui puisse nous aider à *imaginer* cette sorte de simplicité; mais notre raison doit cependant la *concevoir*. Pour tous ces points de métaphysique, consulter Remer, *op. cit.*, part. III, q. iv.

5. Enfin, la terminologie de l'école attribue au mode de présence de l'âme dans le corps l'expression *definitive et non localiter* qui s'oppose à *localiter et circumscriptive*. Voir, sur le sens exact de ces mots, Billot, *De sacramentis*, Rome, 1906, t. i, p. 448-456.

3° *Points controversés.* — Les points spécialement controversés dans la doctrine catholique le sont en fonction des dogmes de l'incarnation, de la résurrec-

tion des corps, de l'eucharistie. Quelle est, dans les détails, la condition du corps glorieux de Notre-Seigneur et en particulier des corps ressuscités? Dans quel rapport le sang du Christ, uni hypostatiquement à sa divinité, présent réellement sous l'espèce du vin, se trouve-t-il vis-à-vis de l'âme, forme du corps. Ces questions et d'autres semblables ont soulevé, chez les docteurs scolastiques, des problèmes qui, au premier abord, peuvent paraître puérils, mais qui, somme toute, ne sont pas sans présenter une relation assez étroite avec la doctrine révélée.

1. Le premier point controversé concerne le *sang* : l'âme informe-t-elle le sang? Si oui, comment expliquer l'union substantielle du sang et du reste du corps humain? Si non, comment expliquer l'union hypostatique et la présence naturellement concomitante du corps dans l'eucharistie sous l'espèce du vin? Cette question sera examinée à l'art. TRANSSUBSTANTIATION. Notons simplement ici les deux courants d'opinion. Pour l'affirmative, la plupart des thomistes à la suite de Cajétan, *In III^am Sum. theol.*, q. LIV, a. 2, quelques théologiens jésuites, Tolet, *De anima*, l. I, q. IV, après la concl. 3^a (et encore avec des nuances; l'âme ne donnerait au sang que la nature de « corps mixte » et non de « corps vivant »); Grégoire de Valence, *In I^am Sum. theol.*, disp. VI, q. II, p. III; Hurtado, *De anima*, disp. I, sect. VI; Arriaga, *De anima*, disp. I, sect. IX, § 2; Oviedo, *De anima*, contr. I, p. I; les théologiens carmes d'Alcala (Complutenses), *De anima*, disp. VI, q. I, § 2, lesquels distinguent entre *sanguinem nutrimentalem* et *sanguinem naturalem*; le dernier seul est informé par l'âme. Pour la négative, S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, part. I, a. 1, q. II, ad 2um; Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. IV, n. 2; dist. XLIV, q. I; Alexandre de Halès, Richard de Middletown, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de la Palu, cités par Suarez; les thomistes Capréolus, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. II, a. 3, ad 4um; D. Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, ad 3um; les scotistes Mastrius, *De anima*, disp. I, q. IX, a. 2, n. 109; Poncius, *De anima*, disp. VII, q. X, concl. 2; Dupasquier, *De anima*, disp. VIII, q. VIII, concl. 2; les jésuites Fonseca, *Metaph.*, l. VII, c. XII, q. I, sect. III; Suarez, *De incarnatione*, disp. XV, sect. VI; *De anima*, l. II, c. V; Vasquez, *In III^am Sum. theol.*, disp. XXXVI, c. V; de Lugo, *De eucharistia*, disp. VIII, q. XV, n. 105; Lessius, *De incarnatione*, q. V, a. 2, dub. I; Sylvestre Maurus, *Quæst. philos.*, l. IV, q. XXVIII; etc. L'autorité de saint Thomas est invoquée par les deux partis; voici, sur la question, les références aux œuvres du docteur angélique : *Sum. theol.*, I^a, q. CXIX, a. 1; III^a, q. XXXI, a. 5, ad 1um; q. LIV, a. 2; *Quodl.*, V, a. 5; *In IV Sent.*, l. II, dist. XXX, q. II, a. 1, ad 6um; l. IV, dist. XLIV, q. I, a. 2, sol. 3. Cf. Urráburu, *op. cit.*, a. 2, § 3, p. 799 sq.

2. Les *os*, la *barbe*, les *cheveux*, les *ongles* sont-ils informés par l'âme? En d'autres termes, font-ils partie de l'unité substantielle du corps humain et doivent-ils se trouver dans les corps ressuscités? Il y a partage d'opinion, moins en ce qui concerne les os, que presque tous reconnaissent informés par l'âme, qu'en ce qui regarde les autres parties citées du corps humain. Pour l'affirmative, on cite saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. I, a. 2, q. II, ad 3um, et la plupart des thomistes qui ont traité ce point. Voir Complutenses, *De anima*, disp. VI, q. II, n. 28 sq. Pour la négative, Tolet, *De anima*, l. II, q. IV, concl. 3 ; Sylvestre Maurus, *loc. cit.*; Suarez, *loc. cit.*, et d'autres. Beaucoup des auteurs qui ont examiné la question par rapport au sang se sont aussi prononcés sur ce point. Voir plus haut. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, part. I, a. 1, q. II, et Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. I, ont une opinion intermédiaire : ces différentes parties seraient informées par une âme végétative; ce seraient des sortes de parasites; en somme, ils adoptent l'opinion négative.

3. La discussion relative aux *humeurs* et *liquides* du corps est encore moins intéressante; elle n'en a pas moins partagé les théologiens en deux camps. Ce sont à peu près les mêmes références que pour le sang. Aujourd'hui, à part la question du sang, les deux autres points controversés laissent les théologiens dans l'indifférence absolue. Sur tous ces points, voir Urráburu, *op. cit.*, a. 2. La conclusion qui semble devoir être acceptée, c'est qu'il faut rapporter à l'âme, forme du corps, toute manifestation de la vie de l'individu, quel qu'en soit le degré.

I. LA DÉFINITION DU CONCILE DE VIENNE. — Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1873, t. IX, p. 422 sq.; Wadding, *Annales minorum*, Rome, 1730, t. V, p. 385; t. VI, p. 197; Baronius, *Annales*, Bar-le-Duc, 1871, t. XXIII, an. 1297, n. 56; 1312, n. 18-20; Mansi, *Concil.*, t. XXV, col. 367; Hardouin, *Concil.*, t. VII, col. 1358; Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1755, t. I, p. 226-234; Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne; Olivi's Leben und Schriften*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 369; t. III, p. 409; Callaey, O. M. C., *Étude sur Ubertin de Casale*, Paris, 1911, c. V, VI; B. Jansen, S. J., *Die Definition des Conzils von Vienne*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, t. XXXII, p. 289-307, 471-488; Michel Debièvre, *La définition du concile de Vienne sur l'âme*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1912, t. III, p. 321-344; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888; Fr. René de Nantes, *Quelques pages d'histoire franciscaine*, X, dans *Études franciscaines*, 1906, t. II, p. 472; Zigliara, O. P., *De mente concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animæ humanæ cum corpore deque unitate formæ substantialis in homine*, Rome, 1878; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, thes. XXVI et appendice; cet ouvrage n'ayant pas été réédité sous ce titre, on pourra consulter du même auteur, *Tractatus de creatione*, 1910, thes. XXIX; *Animadversiones in recens opus de mente concilii Viennensis*, Rome, 1878; Liberatore, *Du composé humain*, trad. franç., Lyon, 1865, c. VII, a. 6; Portalié, S. J., art. AUGUSTINISME (*Développement historique de l'*), t. I, col. 2505-2506; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 123-124.

II. LA TRADITION ET L'UNITÉ SUBSTANTIELLE DU COMPOSÉ HUMAIN. — Bardenhewer, *Patrologie*, trad. franç., Paris, 1899; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1911. Parmi les manuels les plus complets au point de vue patristique, citons Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1887, t. VI, § 295; Katschthaler, *Theologia dogmatica*, Ratisbonne, part. II, sect. II, c. III; Schwetz, *Theologia dogmatica catholica*, Vienne, 1869, t. II, sect. I, § 5; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, thes. XXVI; Pesch, *Prælectiones theologicæ, De Deo creante*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. III, n. 109-118. Voir encore A. Vacant, art. *Ame*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 445 sq.; J. Bainvel, art. AME, t. I, col. 969 sq., 977-1006; Petau, *De theologicis dogmatibus*, tr. *De incarnatione*, l. III, c. X; Franzelin, *De Verbo incarnato*, Rome, 1874, sect. III, c. I, thes. XX, XXI.

Les documents officiels des conciles et des papes, dans les collections de Mansi ou Hardouin; *Collectio lacensis*, t. V, VI; dans Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc ou Leclercq; dans Denzinger, *Enchiridion*, n. 40, 148, 216, 255, 283, 284, 290, 295, 344, 396, 422, 429, 480, 481, 1655, 1911, 1912, 1914. La lettre de Pie IX à l'archevêque de Cologne, dans *Civiltà cattolica*, IIIe série, t. VIII, p. 105; ou encore, avec sa traduction française, dans les *Annales de philosophie religieuse*, 1857, t. II, p. 236; la lettre de Pie IX à l'évêque de Breslau, dans *Analecta juris pontificii*, 40e livraison, p. 244, ou dans Liberatore, *op. cit.*, p. 474, note; la lettre de Mgr Czacki à Mgr Hautcœur, ainsi que le bref de Pie IX au Dr Travaglini, dans Zigliara, *op. cit.*, p. 190, 191.

III. EXPOSÉ DOGMATIQUE. — Scheeben, *Dogmatique*, trad. franç., Paris, 1881, t. III, n. 392-419; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, a. 18, 49; H. Quilliet, *La foi et l'anthropologie*. II. *Considérations spéciales; le composé humain*,

dans les Questions ecclésiastiques, 1912, t. II, p. 496 sq.; Kleutgen, *La philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. franç., Paris, 1870, t. IV, c. I, II, *passim*; et les traités de Palmieri, *op. cit.*, thes. XXVI; Pesch, *op. cit.*, n. 119-123; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1896, thes. CXXVI; Mazzella, *De Deo creante*, Rome, 1880, p. 584-647; Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1905, c. V, thes. XXXIII; Jungmann, *De Deo creante et elevante*, Ratisbonne, 1875, part. II, a. 2, n. 188-204; Tepe, *Institutiones theologicæ*, Paris, 1895, t. II, n. 710-728; Simar, *Dogmatik*, 1879, § 80; Morgott, *Geist und Natur in Menschen*, Eichstätt, 1860; Stöuckl, *Die spekulative Lehre von Menschen und ihre Geschichte*, Wurzbourg, 1858-1859; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, art. *Seele*, n. 5; Mgr de la Bouillerie, *L'homme, sa nature, son âme*, etc., Paris, 1879, c. VI.

On consultera avec fruit les grands commentateurs de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXVI : Cajétan; Sylvestre de Ferrare, *In Sum. cont. gentes*, l. II, c. LXVIII; Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XV; Bañez, *In Sum. theol.*, Iª, q. LXXVI; Suarez, *De anima*, l. I, c. XII; *Metaphys.*, disp. XV; Grégoire de Valence, *Comment. theol. in Iam*, disp. VI, q. II; Tolet, *Com. in lib. Arist. de anima*, prol. et l. II, q. II; Conimbricenses, *De anima*, l. II, c. I, q. VII, a. 2; Complutenses, *De anima*, disp. II, q. VI, n. 50, etc. D'anciens théologiens, contemporains du concile de Vienne, ont également fait l'exposé de la doctrine promulguée en 1312. Ce sont, cités par Zigliara, *op. cit.* : Fr. Zabarella, *Super Clementinas de summa Trinitate et fide catholica*, Venise, 1602; A. Barbacia, *Repertorium super commento Clementinarum*, Venise, 1516; L. Carerius, *De hæreticis*, n. 56, citant la glose de Jean Andréas, transcrite par Fr. Peña dans ses *Commentarii super directorium inquisitorum nostri Nicolai Eymerici*, Rome, 1567; L. Brancatus, *Epitome canonum omnium*, Rome, 1659, art. *Anima*; Paravicini, *Polyanthea sacrorum canonum*, art. *Anima*, Prague, 1703; G. Bellamera, *Repetitionum... in constitutiones Clementis papæ V De fide et SS. Trinitate*, Venise, 1587, n. 60, 93. Enfin, voir Zigliara lui-même, *op. cit.*, part. II.

IV. OPINIONS. — 1° Nous ne voulons pas donner ici de bibliographie détaillée concernant la discussion des systèmes philosophiques erronés. Pour l'erreur des aristotéliciens de la décadence, voir AVERROÏSME, t. I, col. 2638; LATRAN (*Ve concile de*); pour l'erreur de la multiplicité des âmes, voir AME, t. I, col. 971; S. Thomas, *Compendium theologiæ*, c. XC, XCI, XCII. Pour l'historique du développement de l'erreur affirmant un principe vital distinct de l'âme pensante, voir M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900; Francisque Bouillier, *Du principe vital et de l'âme pensante*, Paris, 1862; Kleutgen, *op. cit.*; Liberatore, *op. cit.*, c. VI; Farges, *La vie et l'évolution des espèces*, Paris, 1892, p. 106-143. Une bibliographie plus complète sur la question sera donnée à l'art. VITAL (*Principe*). On aura un aperçu suffisant des systèmes inconciliables avec la doctrine catholique dans Urráburu, S. J., *Institutiones philosophicæ*, *Psychologia*, II, Valladolid, 1898, t. VI, p. 849-873; P. Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1894; *Matière et âme*, p. 773-797; Heinrich, *op. cit.*, § 296. Cf. Liberatore, *op. cit.*, c. VII; Kleutgen, *op. cit.*, c. II; Gardair, *Corps et âme*, Paris, 1892, part. II, c. I; *La nature humaine*, Paris, 1896.

2° En ce qui concerne les opinions librement débattues entre catholiques, signalons : 1. Du côté *thomiste*, d'abord S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXVI, a. 3-7; *Cont. gentes*, l. II, c. LVIII, LXVIII-LXXI; *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. V, a. 3; l. II, dist. I, q. II, a. 4, 5; *Quæstiones disputatæ, De spiritualibus creaturis*, a. 2-4; *De anima*, a. 1, 8-11; *De malo*, q. V, a. 4, 5; *Comm. in lib. Aristotelis de anima*, l. II, lect. I, II; cf. *Quodl.*, III, a. 20 [58]; X, a. 6 [200], et ses anciens commentateurs ou disciples, dont les principaux ont été cités plus haut. Y ajouter Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus*, Paris, 1883, *Philosophiæ naturalis*, part. III, q. I; Sylvestre Maurus, *Quæstiones philosophicæ*, Paris, 1895, t. III, q. XXV-XXVII; Goudin, O. P., *Philosophia. Physica*, part. IV, disp. unica; Alamannus, S. J., *Summa philosophica*, Paris, 1890, t. III, sect. IV, q. IV, a. 1. Parmi les modernes, outre les ouvrages déjà cités de Heinrich, Zigliara, Liberatore, Kleutgen, Mazzella, Pignataro, etc., signalons les manuels philosophiques, rédigés d'après une inspiration strictement thomiste ou même d'après Suarez : Cornoldi, S. J., San Severino, Schiffini, S. J., Zigliara, O. P., Liberatore, S. J., De Maria, S. J., Remer, S. J., de Mandato, S. J., Lepidi, O. P., Lorenzelli, Hugon, O. P., de San, S. J., Pesch, S. J., Gredt., O. S. B., Farges, S. S., Blanc, etc. Cf. Farges, *Matière et forme*, Paris, 1892, p. 207-229; Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, Toulouse, 1909, t. IV; Clemens, *Berichtigung einiger psycholog. Irrthümer neuerer Philosophie*, dans *Der Katholik*, 1856, t. I, p. 257, 641; t. II, p. 897; 1860, t. I, p. 476, 678; t. II, p. 610; 1861, t. I, p. 394; Jeiler, *Zu der katholischen Lehre von substantiellen Einheit der menschlichen Natur*, *ibid.*, 1878, t. II, p. 1; Thumann, *Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniss zu einander*, Bamberg, 1846; Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, Mayence, 1876, t. II, § 130-134.

Dans un sens plus immédiatement polémique : J. Didiot (de Lille) et Dupont (de Louvain), divers articles parus dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1877, 1878; Mgr H. Sauvé (d'Angers), *Le bref de Notre Saint-Père le pape au Dr Travaglini et la lettre de Mgr Czacki*, Angers et Paris, 1877; *De l'union substantielle de l'âme et du corps*, Paris, 1878; P. Vincent de Pascal, *Saint Thomas et le R. P. Bottalla, S. J.*, Paris, 1878; Mgr C. Bourquard, *Réponse au R. P. Bottalla, auteur de l'opuscule : La composition des corps. Doctrine de la connaissance d'après S. Thomas d'Aquin*, c. VI, Paris, 1877; Picheret, *Une discussion de textes à propos de la brochure du P. Bottalla, intitulée : La lettre de Mgr Czacki et le thomisme, Le thomisme et la chimie moderne*, Angers, 1877; Dr Schneid, *Die scholastiche Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft*, Eichstätt, 1877; *Die Körperlehre von Joh. Duns Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus*, dans *Der Katholik*, 1879; A. Braetz, *Spekulative Begründung der Lehre der katholische Kirche über das Wesen des menschlichen Seele*, Cologne, 1865.

2. Du côté *scotiste* et *atomiste* : parmi les anciens, Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI; Alexandre de Halès, *Summa theol.*, part. II, q. XLIV; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XII, a. 1; dist. XIII, a. 2; dist. XVII, a. 2; Henri de Gand, *Quodl.*, II, q. II-V; *Quodl.*, IV, q. XIII, XIV; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXII, q. I; Jean de Baconthorp, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIX, q. II; Auriol, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. IV, a. 1. L'exposé de la doctrine scotiste et la réfutation du thomisme dans Poncius, *Philosophia ad mentem Scoti, cursus integer*, Lyon, 1659, tr. *De anima*, disp. I, q. III; Ferrari, *Philosophia peripatetica*, Venise, 1747, t. III, *Physica*, part. III, disp. I, q. V; voir également DUNS SCOT, t. IV, col. 945. Parmi les modernes (école chimique) : Tongiorgi, S. J., *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1862, t. II, III; Palmieri, S. J., *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1875, t. II; *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, thes. XXVI; Bottalla, S. J. (de Poitiers), *La composition des corps d'après les deux systèmes qui divisent les écoles catholiques*, Poitiers, 1877; *La lettre de Mgr Czacki et le thomisme*, Poitiers, 1878; H. Ramière, S. J., *L'accord de la philosophie de S. Thomas et de la science moderne au sujet de la composition des corps*, Paris, 1877; Dr Frédault, *Forme et matière*, Paris, 1876; art. dans l'*Univers* du 8 juillet 1877. Vue d'ensemble sur les systèmes thomiste et scotiste, voir AME, t. I, col. 975-976.

A. MICHEL.

FORMÉES (LETTRES), ou lettres canoniques, κανονικαὶ ἐπιστολαί; lettres de paix, εἰρηνικαὶ ἐπιστολαί; lettres de communion et de recommandation, συστατικαὶ; lettres scellées, τετυπωμέναι. Cf. Henri Estienne, *Thesaurus græcæ linguæ*, 8 in-fol., Paris, 1831-1865, t. III, col. 278; t. VII, col. 1540; Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ græcitatis*, 3 in-fol., Breslau, 1891, t. I, col. 356; t. II, col. 1495, 1553; Sophocles, *Greek lexicon of the roman and byzantine periods*, in-4°, New York et Leipzig, 1888, p. 426, 1059; Hépithès, Λεξικόν ἑλληνογαλλικόν, 3 in-4°, Athènes, 1908-1910, t. III, p. 318.

Par là on entendait les lettres de recommandation ou de communion dont devaient se munir les prêtres ou les fidèles en voyage, et qui leur servaient comme de lettres d'introduction auprès des fidèles, des prêtres et des évêques des autres diocèses ou des contrées plus éloignées. Cf. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus de patribus græcis, ordine alphabetico exhibens quæcumque phrases, ritus, dogmata, hæreses et hujus modi alia spectant*, aux mots Εἰρηνικός, Κανονικός, etc., 2 in-fol., Amsterdam, 1682; cardinal Baronius, *Annales ecele-*

siastici, continué par Pagi et Raynald, an. 142, n. 6; an. 325, n. 166; an. 825, n. 23 sq., etc., 31 in-fol., Lucques, 1738-1755, t. II, p. 155 sq.; t. III, p. 142-p146; t. XIX, p. 78; Du Cange, *Glossarium ad scri-tores mediæ et infimæ latinitatis*, édit. Henschell et Favre, 10 in-4°, Paris et Niort, 1883-1887, aux mots *Commendatitiæ literæ*, t. II, p. 445; *Literæ*, t. V, p. 124; *Pacificæ literæ*, t. VI, p. 85; Maigne d'Arnis, *Lexicon manuale ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, in-fol., Paris, 1866, col. 411, 961, 1308, 1583; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 787; 1908, t. II, p. 798.

On les appelait *lettres formées*, soit parce qu'elles étaient *conformes* aux prescriptions des canons et des décrets conciliaires à ce sujet; soit parce qu'elles étaient rédigées sous une forme spéciale, avec des notes et des signes qui en garantissaient l'authenticité; soit à cause de la forme, du sceau dont elles étaient revêtues. Cf. Maffei, *Storia diplomatica*, in-4°, Mantoue, 1727, p. 89. On trouve, en effet, assez souvent, dans les anciens manuscrits, des expressions telles que celles-ci : *formatam epistolam, seu sigillatam*; *formam scriptam, vel sigillatam*; *formata littera, id est, firmata, aut sigillata ab episcopo*. Au mot *formata*, pris dans ce sens, correspond en grec le mot τετυπωμένη, car τυποῦν signifiait apposer le sceau, que les Grecs appelaient τύπος. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis*, t. II, col. 1553, 1621; *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, t. IX, p. 206. Ainsi le mot *forma* était comme synonyme d'image et rappelait l'image du saint, ou du patron de l'église, ou du diocèse, qui, le plus souvent, se trouvait reproduite dans le sceau épiscopal, capitulaire ou abbatial.

Cette expression avait été empruntée au droit civil ancien, d'après lequel une *lex formata*, par exemple, était celle à laquelle était apposé le sceau du prince. Cf. Pline, *Epist.*, l. X, epist. CXXI, CXXII; Code théodosien, l. IV, *De privilegiis eorum qui in sacro palatio militant*; E. de Rozière, *Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs, du Ve au Xe siècle*, part. II, n. 643, in-8°, Paris, 1859, p. 909. Au XIVe siècle, ces expressions se retrouvent encore dans le droit civil français. On entendait par *lettres formées* des lettres munies du sceau royal, ou de celui d'une autorité publiquement constituée. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Formatæ epistolæ*, t. III, p. 565; Emmanuel Gonzalez, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, l. I, tit. XXII, *De clericis peregrinis*, c. III, n. 4, 5 in-fol., Venise, 1737, t. I, p. 415; Bortal, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis regni Hungariæ*, ouvrage publié par l'ordre de l'Académie des lettres de Hongrie, in-fol., Leipzig et Budapest, 1907, p. 279; Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française du IXe au XVe siècle*, 10 in-4°, Paris, 1881-1902, au mot *Formée*, t. IV, p. 83.

C'est à cause de la synonymie existant entre les *litteras formatas* et les *litteras sigillatas*, que l'on comprend aussi parfois, sous cette dénomination, les lettres testimoniales, ou dimissoriales pour les ordres, et généralement toutes les lettres apostoliques. Cependant, dans l'antiquité ecclésiastique et durant tout le moyen âge, cette appellation fut réservée plus spécialement aux lettres de recommandation et de communion dont nous avons parlé plus haut. Le décret de Gratien, part. I, dist. LXXIII, c. 1-2, donne plusieurs modèles de ces lettres formées, et des moyens indiqués par le concile de Nicée pour garantir l'authenticité de ces pièces. L'intercalation de certaines lettres grecques dans le texte devait désigner aux initiés les noms de la sainte Trinité, de saint Pierre, de l'auteur, du destinataire, la date, le lieu de l'envoi, etc. Cf. Gonzalez, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, l. I, tit. XXII, *De clericis peregrinis*, t. III, n. 5, t. I, p. 415; Baronius, *Annales*, an. 325, n. 162-172, t. III, p. 143-146; Moroni, *Dizionario di erudizione ecclesiastica*, 109 in-8°, Venise, 1846-1882, t. XXV, p. 322 sq.; E. de Rozière, *Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs*, p. 356-360, 919; *Realencyclopädie*, 22 in-8°, Leipzig, 1896-1909, t. XI, p. 537 sq.; Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 1259; *Monumenta Germaniæ historica*, *Leges*, sect. V; Zeumer, *Formulæ merowingici et karolini ævi*, in-4°, Hanovre, 1887, p. 218, 387 sq., 556-568.

Dès les premiers siècles, il est fait mention de lettres formées, et, dans la suite, ces expressions se répètent très souvent. Cf. *Canons apostoliques*, can. 12, 32; concile d'Elvire, vers l'an 300, can. 25, 58; concile d'Arles (314), can. 9; concile d'Antioche (341), can. 7, 8; concile de Laodicée, de Phrygie (entre 343 et 382), can. 41; concile de Sardique (343), can. 9; XIe concile de Carthage (407), can. 6; IVe concile œcuménique de Chalcédoine (451), can. 11, 13; concile d'Angers (453), can. 8; conciles de Tours (461), can. 12; (567), can. 6; de Francfort (794), can. 27; synode romain en 826, can. 18; concile de Meaux (845), can. 58, 51; de Ravenne (998), can. 3; de Rouen (1074), can. 3; de Bénévent (1091), can. 3; Mansi, *Concil.*, t. I, col. 31, 35; t. II, col. 10, 15, 472, 562, 572, 1311; t. III, col. 14; t. IV, col. 472; t. VII, col. 899; t. XIII, col. 861; Suppl., t. I, col. 731; t. XIV, col. 811, 999 sq.; t. XIX, col. 219; t. III, col. 1377, etc.; *Capitulaires de Charlemagne*, l. I, c. III; l. VII, c. CXCV, *P. L.*, t. XCVII.

Ces prescriptions furent introduites dans le corps du droit canonique. Cf. *Décret de Gratien*, part. I, dist. LXVIII, c. 4, *Quoniam*; dist. LXXI, c. 7, 8, 9; dist. LXXIII, c. 1-2; part. III, dist. V, c. 36, *Non oportet*; *Decretales*, l. I, tit. XXII, *De clericis peregrinis*, c. 3; lettre d'Innocent III, 1203.

Les lettres formées, dont l'usage remonte donc à la plus haute antiquité chrétienne, constituaient, comme le dit si bien saint Optat de Milève, un trait d'union pour les fidèles du monde entier, *totius orbis commercio formatarum, in una communionis societate concordat. De schismate donatistarum, adversus Parmenianum*, l. II, 3, *P. L.*, t. XI, col. 949. Les lettres de recommandation, de communion ou de paix parurent tout d'abord indispensables durant les siècles de persécutions, car il eût été alors extrêmement périlleux de se fier à des étrangers inconnus, qui auraient pu, pour des motifs inavouables, se faire passer comme chrétiens, tandis qu'ils ne l'étaient nullement.

Quand la tranquillité fut rendue à l'Église, et que les trahisons de ce genre ne furent plus à craindre, l'usage de ces mêmes lettres parut très utile, soit pour ne pas communiquer avec des hérétiques, soit pour ne pas être trompé par des hommes qui auraient eu la coupable pensée d'usurper les honneurs et les privilèges du sacerdoce ou de l'épiscopat. Les chrétiens laïques n'étaient donc pas obligés de se munir des lettres de cette sorte, sinon quand ils voulaient être reconnus comme tels; mais les canons défendaient d'admettre à la célébration de la messe et aux autres fonctions ecclésiastiques les prêtres ou les clercs qui, avant d'entreprendre un voyage, auraient négligé de demander à leurs évêques des lettres formées ou canoniques. Οὐ δεῖ ἱερατικὸν ἢ κληρικὸν ἄνευ κανονικῶν γραμμάτων ὁδεύειν. Cf. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 563. Les évêques, surtout ceux qui venaient de bien loin, et d'au delà de la mer, devaient en obtenir du primat ou du métropolitain. Pour les simples prêtres, venant d'au delà des mers, les lettres formées devaient être munies des sceaux de cinq évêques différents. Cf. Gonzalez, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, t. I, p. 414.

Cette défense s'est maintenue à travers les siècles.

On la trouve très souvent reproduite dans les conciles, jusqu'à celui de Trente, qui l'a renouvelée en ces termes : *Nullus præterea clericus peregrinus, sine commendatitiis sui ordinarii litteris ab ullo episcopo ad divina celebranda et sacramenta administranda admittatur.* Sess. XXIII, *De reform.*, c. XVII. C'est l'origine du *celebret*, pièce officielle dont tout prêtre en voyage doit encore se munir de nos jours.

J. B. Ferrari, *De antiquo ecclesiasticarum epistolarum genere, libri tres*, in-8°, Milan, 1612, ouvrage plein d'érudition et de recherches très curieuses; Philippe le Prieur, en latin Priorius, *De literis canonicis dissertatio cum appendice de tractoriis et synodicis*, in-fol., Paris, 1675; Fagnan, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, l. I, tit. XXIII, *De officio archidiaconi*, c. 8, *Significasti*, n. 2, 3 in-fol., Venise, 1697, t. I, p. 513; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. XI, § 5, n. 112 sq.; tit. XXII, n. 3 sq., 6 in fol., Venise, 1730-1735, t. I, p. 265, 303 sq.; Emmanuel Gonzalez, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, l. I, tit. XXV, *De clericis peregrinis*, c. III, 5 in-fol., Venise, 1737, t. I, p. 414-418; Kiesling, *De stabili primitivæ Ecclesiæ, ope literarum communicat., connubio*, in-8°, Leipzig, 1745; Pichler, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium titulos*, l. I, tit. XXII, 2 in-fol., Venise, 1750, t. I, p. 85; Van Espen, *Commentarius in canones et decreta juris veteris*, in-fol., Cologne, 1755, p. 243 sq.; Duguet, *Conférences ecclésiastiques, ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, 2 in-4°, Cologne, 1742, t. I, p. 286-291, 420-431; Rheinwald, *Kirchliche Archäologie*, § 40, in-8°, Berlin, 1830; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum, in quinque libros Decretalium*, l. I, tit. XXII, 12 in-4°, Rome, 1844-1845, t. I, p. 130 sq.; Brinckmeir, *Glossarium diplomaticum*, 2 in-fol., Gotha, 1855-1856, t. I, p. 456, 836; t. II, p. 406; Diefenbach, *Glossarium latino germanicum mediæ et infimæ ætatis*, in-4°, Francfort-sur-le-Mein, 1857; Moroni, *Dizionario di erudizione ecclesiastica*, 109 in-8°, Venise, 1846-1882, au mot *Formatæ*, t. XXV, p. 320-323; t. XXXVIII, p. 132-137; t. XLIX, p. 308; t. CIII, p. 486; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 22 in-8°, Leipzig, 1896-1909, t. XI, p. 536-538; *Kirchenlexikon*, 3e édit., t. VIII, col. 1 sq.; *Monumenta Germaniæ, loc. cit.*, p. 70, 102, 162, 218, 383, 387, 408 sq., 519, 556-568; Bortal, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis regni Hungariæ*, in-fol., Leipzig et Budapest, 1907, p. 147, 279, 384, 463; dom Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 873, 877, 1259 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 234 sq., 253 sq., 287, 716, 1020; 1908, t. II, p. 798, 801, 885; 1910, t. III, p. 1058; 1911, t. IV, p. 120 sq., 123.

T. ORTOLAN.

FORMELLEMENT, *formaliter*, adverbe très souvent employé dans le langage théologique. Il désigne un mode d'être se rattachant à la cause formelle. Les principales acceptions se rapportent donc toutes à la cause formelle, qu'on peut envisager : 1° en opposition avec les autres causalités; 2° en elle-même; 3° en regard d'une causalité analogue.

I. FORMELLEMENT, PAR OPPOSITION AVEC DES MANIÈRES D'ÊTRE RÉSULTANT DES DIVERSES CAUSES. — 1° *De la cause matérielle.* — 1. Formellement s'oppose à matériellement, dans un sens *propre*, s'il s'agit réellement d'une manière d'être appartenant à une véritable cause formelle, opposée à une véritable cause matérielle. Exemples : l'âme cause formellement l'immortalité du composé humain dans l'état d'innocence ou dans l'état de gloire, S. Thomas, *De malo*, q. V, a. 5, ad 16um; la grâce agit formellement dans l'âme, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CX, a. 2, ad 1um; l'infini peut être considéré formellement ou matériellement. *Ibid.*, Ia, q. VII, a. 1. — 2. Formellement s'oppose à matériellement, dans un sens *analogique*, là où forme et matière sont prises en ce sens. Exemples : les sacrements, l'objet des vertus, le péché peuvent être envisagés matériellement ou formellement. En ce sens, formellement signifie la manière d'être qui apporte ici la spécification, la perfection, la particularité dernières. — 3. L'ordre *logique* que le raisonnement nous oblige à mettre dans nos concepts oppose formellement à matériellement selon le mode de convenance de l'attribut au sujet. Dans certaines propositions, le prédicat est contenu dans la définition du sujet; on dit alors qu'il lui convient formellement. Exemple : *l'homme est un animal raisonnable.* Si le prédicat, bien qu'identifié en réalité avec le sujet, était cependant hors de la définition, il ne lui conviendrait que matériellement. Exemple : *l'humanité est l'individualité de Pierre*; sans doute, la nature humaine possédée par Pierre est la même réalité que l'individualité de Pierre; mais cette individualité, propre à Pierre, n'est cependant pas incluse dans la définition de la nature humaine. La théologie présente de nombreux exemples de cette opposition du prédicat convenant formellement et matériellement au sujet. En Dieu, tout est identique à l'essence divine; le Père est Dieu, le Fils est Dieu, etc., et ce ne sont cependant là que des propositions dans lesquelles le prédicat convient matériellement au sujet; de leur concept, les relations divines, qui proprement constituent la paternité, la filiation, etc., n'impliquent pas l'essence divine et sont toutes constituées par l'*esse ad*, qui seul entre dans la définition de la relation en tant que telle. Ces applications sont d'une extrême importance pour la solution de l'objection tirée du principe d'identité comparée. Voir ESSENCE, t. V, col. 848. — 4. Cette convenance dans l'ordre logique, transportée dans l'ordre *moral* et *intentionnel*, amène une quatrième opposition des adverbes formellement et matériellement, ou des adjectifs formel et matériel. C'est ainsi que l'on parle de mensonge formel, de consentement formel, de péché formel. Dans tous ces actes, l'intention correspond exactement à la nature de l'acte accompli; c'est bien pour déguiser la vérité, pour s'engager dans la mesure où il le faut, pour se détourner de Dieu, que l'on agit en mentant formellement, en consentant formellement, en péchant formellement. A l'opposé, lorsque cette intention fait défaut, on ment, on consent, on pèche, matériellement, et alors ce ne sont plus, à proprement parler, envisagés selon leur raison spécifique, ni un mensonge, ni un consentement, ni un péché; il n'y a plus que la « matière ».

2° *De la cause efficiente.* — 1. *Formaliter* s'oppose ici à *efficienter* ou *effective*, lequel signifie le mode d'action propre à la cause efficiente. On trouve aussi, comme synonyme d'*effective*, l'adverbe *causaliter*. Exemples : les vertus et la grâce sanctifient l'âme *formellement*, les sacrements, d'une manière *efficiente*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CV, a. 2, ad 1um. — 2. La cause efficiente étant principale ou instrumentale, on trouve opposés à formellement les termes *principaliter effective*, *instrumentaliter effective* ou simplement *instrumentaliter*. La cause efficiente, tant instrumentale que principale, pouvant être perfective ou simplement dispositive, on rencontre l'opposition *formellement-dispositivement*. Voici un exemple où ces différentes acceptions sont réunies : *Delere peccatum* FORMALITER *convenit gratiæ*, EFFECTIVE PRINCIPALITER *soli Deo*, DISPOSITIVE *insufficienter puro homini, sufficienter Christo*, INSTRUMENTALITER *sacramentis*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XVI, a. 11, ad 2um. — 3. La cause méritoire pouvant être regardée comme une cause efficiente dispositive, cf. Billot, *De sacramentis*, Rome, 1906, t. I, p. 54, 55, note, l'opposition *formaliter-meritorie* n'est pas non plus inusitée. Plus exactement, on peut distinguer le mérite considéré formellement, c'est-à-dire en tant que perfection dernière de l'acte méritoire, ou le principe même du mérite, qui est la cause efficiente méritoire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LV, a. 1, ad 3um.

3° *De la cause finale.* — Formellement s'oppose ici à finalement : *formaliter-finaliter*. Exemple : Dieu est

le souverain bien et sa bonté est formellement (comme cause exemplaire), effectivement et finalement le principe de tout bien créé. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. VI, a. 4. Dans cet exemple, formellement se rapporte à la cause formelle extrinsèque, voir FORME, col. 512; mais il pourrait tout aussi bien, en opposition avec finalement, se rapporter à la cause formelle intrinsèque : la grâce habituelle appartient à l'humanité de Notre-Seigneur, formellement, et a sa raison finale d'être dans l'union hypostatique. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. VII, a. 7 sq.

4° *De la substance elle-même.* — Les substances corporelles sont composées de matière et de forme. La forme s'oppose à la substance, comme la partie au tout; de la même façon, s'opposera formellement à substantiellement : *formaliter-substantialiter.* Cette terminologie s'emploie à propos de l'eucharistie. Une conversion substantielle peut être simplement selon la forme, et c'est alors une *transformation* substantielle; s'il y a changement de toute une substance préexistante en une nouvelle substance, il faut alors employer le mot « substantiel », *transsubstantiation.*

II. FORMELLEMENT PAR RAPPORT A LA CAUSE FORMELLE ENVISAGÉE EN ELLE-MÊME. — 1° Ce terme peut être employé tout d'abord d'une manière *absolue*, c'est-à-dire pour indiquer la manière d'être résultant de la cause formelle, abstraction faite de toute opposition avec d'autres manières d'être résultant des autres causes. On trouve maintes applications de cette formule dans les traités de l'incarnation, de la grâce, des sacrements et, en particulier, de l'eucharistie. Voir FORME, col. 545. — 2° Formellement, se rapportant exclusivement à la cause formelle, peut être cependant employé en opposition avec l'adverbe répondant à privation : *formaliter-privative* : *Malum corrumpit bonum sibi oppositum* FORMALITER ET PRIVATIVE. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XLVIII, a. 1, ad 4um. La privation n'est, en effet, que l'absence de forme. — 3° Dans l'ordre logique, formellement indique l'aspect sous lequel est exclusivement envisagé un objet de connaissance; de là le terme d'*objet formel*, auquel correspondent ceux de *concept formel* ou de *définition formelle*. Les sciences se spécifient et se distinguent entre elles d'après leurs objets formels, bien que, *a parte rei*, leurs objets puissent s'identifier dans la même réalité. On ne saurait admettre avec Scot, voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1875, qu'aux concepts formels distincts correspond une distinction formelle *a parte rei*, et surtout que cette distinction puisse être transportée en Dieu lui-même.

III. FORMELLEMENT EN REGARD DE MANIÈRES D'ÊTRE OU D'AGIR ANALOGUES. — Voir ANALOGIE, t. I, col. 1142. On l'oppose alors : 1° à *éminemment*; 2° à *métaphoriquement*; 3° à *réductivement*; 4° à *virtuellement*; 5° à *fondamentalement*. Dans tous ces cas, formellement signifie toujours une manière d'être ou d'agir strictement conforme au concept que l'on en a.

1° *Formaliter-eminenter.* — Ces deux adverbes s'opposent surtout lorsqu'on applique à Dieu les qualités des créatures : sont en Dieu éminemment, c'est-à-dire en infiniment mieux, les qualités dont le concept enveloppe une perfection positive mêlée d'imperfection; sont en Dieu formellement celles qui, dans leur définition, ne comportent aucune imperfection. D'ailleurs, toutes les qualités, quelles qu'elles soient, se retrouvent en Dieu selon l'infiniment plus. Voir ATTRIBUTS DIVINS, t. I, col. 2227; ÉMINENCE (*Méthode d'*), t. IV, col. 2423.

2° *Formaliter-metaphorice.* — Ces termes s'emploient lorsqu'on oppose deux manières d'être ou d'attribution dont l'une correspond complètement au concept que nous nous en faisons, et l'autre ne correspond qu'en partie à ce concept, selon une analogie lointaine, qui ne permet même pas de conserver d'élément positif inclus dans la manière d'être « formelle ». C'est en cela que se distingue cette opposition de l'opposition : *formaliter-eminenter.* Ainsi les passions humaines ne peuvent être transportées en Dieu, même éminemment, parce qu'elles ne comportent, envisagées formellement, aucun concept positif applicable à Dieu. On ne peut donc les attribuer à Dieu que par anthropomorphisme, c'est-à-dire métaphoriquement. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIX, a. 11.

3° *Formaliter-reductive.* — Inversement, s'agit-il de faire rentrer dans les classifications naturelles les entités de l'ordre surnaturel, on ne peut le faire que suivant une certaine analogie. Formellement donc, les entités naturelles appartiennent aux dix prédicaments; les entités surnaturelles n'y rentrent que « réductivement ». Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 3, ad 3um; *De veritate*, q. XXVII, a. 2, ad 7um; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXVI, q. I, a. 4, ad 1um, etc.

4° *Formaliter-virtualiter.* — Si l'on veut exprimer la nature de l'opération divine par rapport à son effet, l'opération *ad extra* est dite formellement immanente, virtuellement transitive, c'est-à-dire en tant qu'opération (*operatio*), acte se confondant avec l'essence divine, mais en tant que terme de l'opération (*operatum*), effet distinct réellement de Dieu. Cf. S. Thomas, *Contra gentes*, l. II, c. XIII. S'agit-il d'opposer l'unité d'un principe d'action à la multiplicité des puissances et des opérations, on appliquera formellement à l'unité essentielle, et virtuellement à la pluralité des « vertus » inhérentes à la forme unique; l'âme, formellement une dans son essence, est virtuellement multiple dans ses opérations. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXXVI, *passim*. On fera l'application des mêmes termes, par une manière de parler dont l'analogie avec la précédente n'échappera à personne, au contenu de la révélation et à ce qu'on en peut déduire. Les vérités expressément ou équivalement révélées par Dieu le sont formellement; les déductions théologiques qu'on en peut tirer ne sont révélées que virtuellement. Voir EXPLICITE, t. V, col. 1869. Voir aussi, *loc. cit.*, l'opposition *formellement-généralement.*

5° *Formaliter-fundamentaliter*; on trouve aussi : *radicaliter.* — Les possibles, considérés en Dieu, dépendent de l'essence divine fondamentalement ou radicalement, et formellement de l'intelligence divine. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XV, a. 4; voir ESSENCE, t. V, col. 833. Voir aussi gloire *formelle*, gloire *fondamentale*, à l'art. GLOIRE.

Schütz, *Thomaslexicon*, Paderborn, 1895, art. *Formaliter*; S. Thomas, *Opera omnia*, Parme, 1873, t. XXV, *Index*, art. *Formale*.

A. MICHEL.

FORMOSE, pape (891-896). — I. Actes. II. Appréciation.

I. ACTES. — Formose naquit vers 816, probablement à Rome. Il fut nommé évêque de Porto, en 864 ou 865, par Nicolas Ier, et envoyé, en 866, chez les Bulgares pour répondre à l'appel du roi Boris ou Bogoris, qui avait résolu la conversion de son peuple au catholicisme. Formose réussit pleinement dans sa mission, et cela avec une rapidité que Photius lui-même compare à celle de la foudre, *Epist.*, XIII, *P. G.*, t. CII, col. 721; en moins de deux ans il avait établi partout la foi chrétienne. Il inaugurait en même temps sa lutte contre le parti photien, bannissant tout ce qui était byzantin, personnes et coutumes, rejetant le mariage des prêtres, substituant le rite latin au rite grec. Boris demanda, avec insistance, à Nicolas Ier d'abord et, plus tard, à Adrien II, d'en faire le chef suprême de la hiérarchie ecclésiastique en Bulgarie; ces papes

refusèrent pour ce motif que Formose était déjà évêque et que les translations d'un siège épiscopal à un autre étaient interdites. Voir t. II, col. 1180, sur les suites de cette résistance et la perte pour l'Église romaine de la mission bulgare. Le 13 novembre 867, Nicolas Ier mit fin à la légation de Formose; peu après, Formose entrait à Rome triomphalement. Le 5 janvier 868, il fut l'un des évêques qui consacrèrent les compagnons des apôtres des Moraves, les saints Cyrille et Méthode. Cf., sur cette date, A. Lapôtre, *Revue des questions historiques*, Paris, 1880, t. XXVII, p. 413, note 4.

Adrien II, successeur de Nicolas Ier, apporta, dans les affaires religieuses, un esprit de conciliation. Deux partis s'étaient dessinés : d'une part, les partisans de Nicolas Ier, ou nicolaïtes, comme les appelaient leurs adversaires; d'autre part, les mécontents, ceux que la justice du pontife avait frappés. Or, le bruit courut qu'on allait réunir un concile et revenir sur les anciennes décisions de Nicolas. Les nicolaïtes furent consternés, et leurs ennemis chantèrent victoire. En réalité, Adrien, acquis aux idées de pacification et de miséricorde, tout en protestant de son attachement à la mémoire de son prédécesseur, se demandait si quelques concessions ne seraient pas utiles. N'y avait-il pas lieu, en particulier, de replacer dans leur première dignité Gunther, archevêque de Cologne, et Zacharie, évêque d'Anagni, déposés par le pape Nicolas, et de consentir à la demande en séparation présentée par Thietberge, l'infortunée épouse de Lothaire II? N'osant prendre sur lui de trancher ce double cas, Adrien en saisit un synode, qui se tint à Rome, du 15 au 31 juillet 869. Le pape resta en dehors des délibérations, se réservant le droit d'approuver ou d'improuver la sentence. Ainsi, du moins, les choses sont présentées dans un mémoire fort remarquable du P. Lapôtre, *Hadrien II et les fausses décrétales*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1880, t. XXVII, p. 377-431, qui paraît avoir établi que Formose fut l'âme du parti nicolaïte, et qu'il prononça un discours important, attribué à tort à Adrien lui-même par le premier éditeur du texte complet de ce discours, F. Maassen, *Eine Rede des Papstes Hadrian II vom Jahre 869*, Vienne, 1873. C'est « un plaidoyer nicolaïte, où l'on retrouve nettement marqués les deux sentiments qui caractérisent les hommes de ce parti : respect absolu pour le dernier pontificat et ses décisions sévères, défiance à l'égard du nouveau règne et de sa politique d'accommodements. » Lapôtre, p. 410. Conformément à ce que l'orateur proposait à titre de limite extrême des concessions et de pis-aller, l'assemblée décida de renvoyer les débats à l'examen d'un concile, auquel assisteraient les évêques des pays intéressés. Adrien adopta cette solution, et nous savons par Hincmar, *Annales*, an. 869, *P. L.*, t. CXXV, col. 1246, que Formose fut délégué dans les Gaules, afin d'y préparer la tenue d'un concile général qui aurait lieu à Rome le 1er mars de l'année suivante. La mort soudaine de Lothaire tira le pape Adrien d'embarras.

Formose brigua-t-il le souverain pontificat à la mort d'Adrien II? Peut-être. Quoi qu'il en soit, le successeur d'Adrien, Jean VIII, ne fut pas d'abord mal disposé à l'égard de Formose; en 875, il le chargea d'aller offrir à Charles le Chauve la couronne impériale. Mais il ne voulut pas que Formose s'immisçât dans les affaires bulgares. En 876, ce fut une disgrâce terrible. A la suite de compétitions d'influence qui s'étaient exercées auprès du pape, le parti hostile à Formose avait eu le dessus. Quelques-uns des amis de l'évêque de Porto devaient être jugés dans un concile, et il était probable que lui-même serait mis en cause. Au lieu d'attendre la sentence, Formose et ses amis s'enfuirent de Rome, la veille du jugement. Immédiatement, le 19 avril, le pape déposa et excommunia Formose, au concile du Panthéon, l'accusant : 1° d'avoir fait jurer à Boris de ne jamais accepter d'autre archevêque de l'Église bulgare que lui; 2° d'avoir travaillé à se faire élire pape, et à passer ainsi d'un siège épiscopal à un autre; 3° de s'être enfui; 4° d'avoir conspiré contre l'empereur Charles le Chauve au profit de la famille de Louis le Germanique. Cf. Jean VIII, *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. CXXVI, col. 676. Les deux premiers griefs avaient au moins quelque apparence de fondement. Quant à avoir été l'ennemi déclaré de Charles le Chauve, le fait que Formose se retira, après sa disgrâce, non en Germanie, mais en France, prouve que l'imputation était inexacte. La fuite de Formose s'expliquait par le souci de sa sécurité. Pour ce même motif, le pape l'ayant sommé de rentrer à Rome, il fit la sourde oreille. Jean VIII le condamna de nouveau, et notifia cette condamnation à Charles le Chauve. Il y a plus, au concile de Troyes (878), le pape réitéra sa sentence; Formose, en habits laïques, accroupi aux pieds de Jean VIII, dut écrire, sous sa dictée, l'engagement de supporter jusqu'à sa mort la dégradation et l'exil.

Une réaction se produisit après le pontificat de Jean VIII. Marin Ier (882-884) rappela Formose à Rome et le réintégra dans ses dignités. Formose et ses amis continuèrent à bénéficier de ce retour de faveur pendant les pontificats d'Adrien III (884-885) et d'Étienne V (885-891). Ils en profitèrent pour lacérer le registre des lettres de Jean VIII, détruire le cahier contenant les lettres de la neuvième indiction, parmi lesquelles se trouvaient celles que Jean VIII avait écrites contre eux, et emporter les cahiers des indictions suivantes. Cf. la démonstration du P. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, Paris, 1895, p. 25-29, 164. Le revirement de fortune fut aussi complet que possible quand Formose fut élu pape (septembre 891).

Il suffit de mentionner les interventions de Formose pour la conservation et la diffusion du christianisme en Angleterre, *P. L.*, t. CXXIX, col. 846-848, et au nord de l'Allemagne, *P. L.*, t. CXXIX, col. 840-841, 842-845; cf. G. Dehio, *Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen*, Berlin, 1877, p. 99, et les peintures dont il enrichit Saint-Pierre de Rome (une partie s'est conservée jusqu'au commencement du XVIIe siècle. Cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1892, t. II, p. 227). Formose se heurta aux plus graves difficultés. D'abord, il eut affaire à Photius. Jean VIII avait réussi à assoupir, sinon à éteindre les prétentions grecques. Elles se ranimèrent du temps de Marin Ier et, plus encore, sous le pontificat de Formose. Autant Jean VIII avait usé de conciliation pour réduire le schisme, autant Formose déploya de rigueur. Contre Photius et ses ordinations il renouvela toutes les condamnations d'autrefois. Cf. sa lettre de 892, *ad Stylianum Neocæsareæ Euphrasiæ provinciæ episcopum*, *P. L.*, t. CXXIX, col. 839-840. Photius devint un ennemi irréductible de l'Église romaine. En Occident, Formose se trouva dans une situation fort complexe; il avait à compter avec deux puissances, la nouvelle royauté d'Italie constituée par le duc Guy de Spolète, qu'Étienne V avait sacré empereur, en 891, et la royauté de Germanie, détenue par Arnulf et héritière de la tradition carolingienne. Formose fut contraint de sacrer empereur Lambert, fils de Guy, associé à son père (892), et de prodiguer au père et au fils des protestations de fidélité. Mais il redoutait cette maison de Spolète, qui apparaissait comme un péril pour l'indépendance de l'Église. Il invita Arnulf à venir s'emparer de la couronne d'Italie et de la dignité impériale. Une première expédition fut infructueuse (894). Arnulf reparut en Italie, entra à Rome et fut sacré empereur

(896). Guy était mort (894); sa veuve, l'implacable Agiltrude, et son fils Lambert soutinrent la lutte et attendirent Arnulf dans le château fort de Spolète. Avant d'arriver à Spolète, Arnulf fut atteint de paralysie. C'était l'effondrement des espérances du pape. Formose, octogénaire, ne résista pas au choc; il mourut le jour de Pâques, 4 avril 896.

Agiltrude se vengea d'une manière épouvantable. Elle reprit possession de Rome au commencement de 897. Sous sa pression, le faible Étienne VI fit exhumer le cadavre de Formose, déposé dans la tombe depuis neuf mois, et, ayant ordonné de l'installer avec les habits pontificaux devant une assemblée synodale, procéda à un procès en forme, qui aboutit à une condamnation absolue de Formose, à l'annulation de ses actes, au dépouillement des insignes dont on avait affublé le cadavre. Plus encore que d'Agiltrude peut-être faut-il voir des haines de Romains dans cet attentat sans nom; ce qui est incontestable, c'est que la populace s'empara du cadavre ignominieusement traité et le jeta dans le Tibre. Plusieurs papes réhabilitèrent Formose, notamment Théodore II (897) et Jean IX (898). Mais Serge III (904-911) et Jean X (914-928) tinrent pour Étienne VI et son « concile cadavérique ». Voir t. v, col. 979-980. De là des controverses aiguës sur la validité de la consécration pontificale de Formose et des ordinations faites par lui et par les évêques qu'il avait consacrés, et, en général, sur les conditions de validité des ordinations, et sur les réordinations qui suivirent. Cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907.

II. Appréciation. — Formose eut des qualités éminentes. Les contemporains parlent de sa science, de ses vertus, de la pureté de ses mœurs, de l'austérité de sa vie. Entre autres choses, ils mentionnent le cilice qu'il avait encore en mourant, « si bien que, dans l'horrible synode qui eut lieu neuf mois après dans la basilique de Saint-Pierre, lorsque les exécuteurs de la sentence se mirent à arracher les vêtements pontificaux de son cadavre, il leur vint dans les mains, avec des morceaux de chair, les restes de ce rude cilice. » A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, p. 43-44. Formose était de la race des forts. Il fut dépourvu de souplesse, de condescendance, et il semble n'avoir pas échappé à l'ambition. Il est impossible de dire la mesure dans laquelle il encouragea l'obstination de Boris à le vouloir pour archevêque; certainement il se prêta aux démarches royales, s'il ne les provoqua point, et par là il contribua, sans le vouloir, à détacher de l'Église romaine et à orienter vers Byzance la jeune chrétienté bulgare qu'il avait brillamment établie. En arrachant au registre de Jean VIII les cahiers des dernières années du pontificat, qui contenaient les lettres favorables à la liturgie slave et aux institutions moraves, les formosiens rendirent possible l'erreur d'Étienne V se laissant duper par un faussaire, croyant que Jean VIII avait toujours interdit la liturgie slave et l'interdisant à son tour (885); l'accession du slavisme à l'Église catholique souffrit très fort de la prohibition des usages nationaux, et l'œuvre des saints Cyrille et Méthode en fut compromise pour des siècles. Toutefois rien ne prouve que Formose ait connivé directement avec le faussaire Wiching et ses affidés. Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'il était de ceux qui ne ménagent guère les susceptibilités même acceptables. Jean VIII, dont le P. Lapôtre a dessiné avec un relief si vigoureux l'imposante figure, avait compris la nécessité d'être conciliant pour avoir raison du schisme byzantin. Ses procédés pacificateurs paraissent avoir obtenu d'importants résultats. Formose, rigide comme une barre de fer, irrita Photius; ce fut un grand malheur, comme on le vit dans la suite. En Occident, Formose, tiraillé entre la maison de Spolète et celle d'Allemagne, donne, de prime abord, l'impression d'avoir usé d'une duplicité calculée, d'une politique à double face. Si l'on y regarde de près, on est porté à admettre que « ces étonnantes variations ne sont pas nécessairement la conséquence d'un plan arrêté d'avance dans l'esprit de Formose, » et même que « le principe de cette mobilité doit être cherché plutôt à Spolète qu'à Rome. » A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, p. 180-181; cf. p. 181-189.

En somme, Formose est une personnalité puissante, un caractère de trempe énergique. Il eut des dons de premier ordre. Mais il fut trop d'une pièce. Il ne sut pas se plier à certaines exigences des temps difficiles qu'il traversa. La vraie force, celle des doux, lui manqua. La dignité de sa vie le place très haut dans l'histoire des papes du xe siècle. L'horreur tragique de sa destinée inspire une sympathie douloureuse et admirative, qui apparaît déjà dans ces vers que lui consacrait Flodoard, *De Christi triumphis apud Italiam*, l. XII, c. v, *P. L.*, t. cxxxv, col. 830 :

tolerans discrimina plurima, promptus,
Exemplum tribuens ut sint adversa ferenda
Et bene viventi metuenda incommoda nulla,

et dans la légende, rapportée par Liutprand, *Antapodesis*, l. I, c. cxxxi, *P. L.*, t. xxxvi, col. 804 : quand le corps de Formose réhabilité fut retrouvé et porté à Saint-Pierre, les images des saints s'inclinèrent vers lui.

Le discours, que le P. Lapôtre regarde comme l'œuvre de Formose avant le pontificat, affirme le principe de la supériorité du pape sur une assemblée particulière des évêques et le privilège attaché à la chaire apostolique de n'être jugée par aucun tribunal. Cette doctrine n'était nouvelle pour personne. Mais deux choses méritent d'être signalées. D'abord l'insistance et la force avec lesquelles l'orateur proclame les droits du Saint-Siège, *a qua nemo est appellare permissus, de cujus judicio retractari non licet, cujus sententia debet fine tenus insolubilis permanere*, édit. F. Maassen, *Eine Rede des Papstes Hadrian II*, p. 23. Ensuite les nombreux emprunts qu'il fait aux fausses décrétales : plus de trente textes, attribués à dix-sept papes, disposés selon le même ordre que dans la collection pseudo-isidorienne, et terminés par un extrait de la préface d'Isidore Mercator. Il n'y a plus à démontrer que le pouvoir suprême du pape n'est pas une innovation due aux fausses décrétales. Voir t. iv, col. 219. Mais il est intéressant de noter un emploi aussi large de ces pièces apocryphes environ vingt ans après leur apparition. Ajoutons qu'un bon juge, P. Fournier, *Étude sur les fausses décrétales*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1907, t. viii, p. 50, estime que, quel que soit l'auteur de la première partie du discours, la deuxième partie, celle précisément où apparaissent les citations des fausses décrétales, en est distincte; ce serait « une production italienne datant probablement de la fin du ixe siècle. »

I. Œuvres. — Les lettres de Formose se trouvent dans *P. L.*, t. cxxix, col. 837-848, et plus complètement dans P. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., Leipzig, 1885, n. 3473-3508, t. i, p. 435-439; cf. t. ii, p. 705, 746. Le discours que le P. Lapôtre croit avoir été prononcé par Formose au concile de Rome (869) a été publié en partie par L. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1733, t. ii *b*, p. 135-140, et entièrement par F. Maassen, *Eine Rede des Papstes Hadrian II vom Jahre 869, die erste umfassende Benutzung der falschen Decretalen*, Vienne, 1873 (extrait des *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1872, t. lxxii, p. 521-554). L'attribution à Formose n'est pas admise par tous : voir l'exposé de la controverse et la bibliographie de la question par H. Schrörs, *Eine vermeintliche Konzilsrede des Papstes Hadrians II*, dans l'*Historisches Jahrbuch*, Munich, 1901, t. xxii, p. 23-36, et E. Seckel, *Realencyklopadie*, 3e édit., Leipzig, 1905, p. 290-291.

II. Sources. — *Le Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, Paris, 1892, t. ii, p. 164, 165, 175, 183, 185, 227 (cette notice ne reproduit que la recension du xve siècle du texte du *Liber pontificalis* de Pierre-Guillaume (1142), p. 353); Photius, *Epist.*, l. I, epist. xiii, c. iv, *P. G.*, t. cii, col. 724 (un autre passage de Photius, *De Sancti Spiritus mystagogia*, c. lxxxviii, col. 377, semble viser non le sort de Nicolas Ier, comme l'a cru Hergenröther, mais la tragédie qui se joua autour du cadavre de Formose; cf. A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, p. 69, n. 1); Flodoard, *De Christi triumphis apud Italiam*, l. XII, c. v, *P. L.*, t. cxxxv, col. 825-830 (cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. ii, p. x-xi), et *Historia ecclesiæ Remensis*, l. IV, c. i-iii, col. 266-271; Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum anglorum*, l. II, c. cxxix, et *De gestis pontificum anglorum*, l. I, *P. L.*, t. clxxix, col. 1093-1094, 1471-1472; cf. *P. L.*, t. cxxix, col. 848-854; et, parmi les annalistes et chroniqueurs, Hincmar, *Annales*, an. 869, *P. L.*, t. cxxv, col. 1246; les *Annales Fuldenses*, dans Pertz, *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, Hanovre, 1829, t. i, p. 409; Marianus Scotus, *Chronicon*, an. 918, *P. L.*, t. cxlvii, col. 775-776, etc. Toute la littérature du débat relatif à la personne et aux actes de Formose a été étudiée par E. Dümmler, *Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstums im Anfang des zehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1866 : les principales sources sont Jean VIII, *Epist.*, xxv, cxxx, *P. L.*, t. cxxvi, col. 675-689, 781; le concile de Troyes tenu par Jean VIII (878), Labbe, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. ix, col. 311; deux synodes de Rome et de Troyes apocryphes, mais fabriqués probablement avec des documents authentiques, Dümmler, p. 156-161; le concile de Rome sous Jean IX (904), Labbe, t. ix, col. 502-506 (édition plus complète dans Mansi, *Concil.*, Venise, 1773, t. xviii, col. 221-226); les écrits d'Auxilius, prêtre d'origine franque, composés à Naples, à savoir : *In defensionem ordinationis papæ Formosi*, Dümmler, p. 59-85; *De ordinationibus a Formoso papa factis*, *P. L.*, t. cxxix, col. 1053-1074, Dümmler, p. 107-116 (rédaction un peu plus étendue); *Tractatus qui infensor et defensor dicitur*, *P. L.*, t. cxxix, col. 1073-1102; *Libellus in defensionem Stephani episcopi (sc. Neapolitani) et præfatæ ordinationis*, Dümmler, p. 96-105; Eugène Vulgarius, *De causa formosiana libellus*, Dümmler, p. 117-139, et *Libellus super causa et negotio Formosi papæ*, *P. L.*, t. cxxix, col. 1103-1112 (publié à tort sous le nom d'Auxilius); l'écrit anonyme *Invectiva in Romam pro Formoso papa*, dans E. Dümmler, *Gesta Berengarii imperatoris, Beiträge zur Geschichte Italiens im Anfang des zehnten Jahrhunderts*, Halle, 1871, p. 137-154; diverses lettres et pièces de vers, Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, p. 139-156.

III. Travaux. — Parmi les anciens historiens, Baronius, *Annales ecclesiastici*, an. 891-897, 904; parmi les modernes, Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866; C.-J. von Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1879, t. iv; trad. Leclercq, Paris, 1911, t. iv, p. 383-390, 433-443, 611-612, 617-650, 708-719; A. Lapôtre, *Hadrien II et les fausses décrétales*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1880, t. xxvii, p. 377-431, et *Le pape Jean VIII (872-882)*, Paris, 1895, p. 25-29, 59-61, 178-191 (ces pages remarquables font regretter que *Le pape Formose*, Paris, 1885, du même auteur, n'existe pas en librairie); Knöpfler, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. iv, p. 1619-1623; J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I bis Gregor VII*, Bonn, 1892; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1896, t. i, p. 462-464, 472-483, 491-493, 497; C. Mirbt, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1899, p. 127-129; L. Saltet, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, p. 143-145, 152-163; les ouvrages indiqués par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques*, I. *Bio-bibliographie*, 2e édit., col. 1543.

F. Vernet.

FORNARI Martin, jésuite italien, né à Brindisi en 1547, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1564, enseigna pendant près de vingt-cinq ans la théologie morale à Padoue, Naples et Rome, où il mourut dans la maison professe le 27 septembre 1612. Son *Institutio confessariorum* est célèbre. Imprimée à Rome en 1607, elle eut aussitôt une série d'éditions en France et en Allemagne. On a aussi du P. Fornari *Examen ordinandorum*, Rome, 1670 et des *Annotationes et additiones de sacro ordine*, qui font suite à l'*Instructio sacerdotum* du cardinal Tolet, Rome, 1608. Ces divers ouvrages ont été traduits en italien, en français et en espagnol.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. iii, col. 890; Hurter, *Nomenclator*, t. iii, col. 611; Santagata, *Istoria della prov. di Napoli*, t. iii, p. 452 sq.

P. Bernard.

FORNICATION. — I. Notion. II. Espèces. III. Gravité. IV. Conséquences.

I. Notion. — 1° *Définition.* — Étymologiquement, le nom latin de *fornicatio* a été donné par les écrivains de l'Église latine aux relations avec les prostituées, parce qu'on appelait à Rome et à Pompéi *fornices* (de *fornix*, voûte, chambre voûtée) les chambres basses où on descendait de la rue et qui servaient de lieux de prostitution. Art. *Fornix*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, Paris, 1896, t. ii, p. 1264, et dans *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa, Stuttgart, 1910, t. vii, col. 11. La fornication est définie par les théologiens : *Copula soluti cum soluta, ex mutuo consensu;* c'est l'union sexuelle accomplie avec consentement mutuel, par deux personnes libres de lien.

Ainsi, la fornication se distingue des fautes charnelles que l'on comprend sous le nom générique de péchés de luxure consommée. Saint Matthieu qualifie de cette façon même le crime d'adultère : *Quicumque dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœchari*, v, 32. Voir J. Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthæum*, Paris, 1892, t. i, p. 226-230; M. Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, 1907, t. ii, col. 310. Mais la définition commune circonscrit la notion de ce crime et lui assigne les limites de la simple fornication, telle que l'entendent les moralistes et telle que nous l'envisageons ici.

Le terme *copula* indique le genre qui assimile cet acte avec tous ceux qui ont trait à la génération par l'union sexuelle complète. Si l'acte était volontairement interrompu, il prendrait le caractère d'un attentat contre nature et ne serait plus la fornication elle-même. Les autres termes de la définition ont pour objet de classer ce péché dans son cadre spécial. Les mots *consensu mutuo* écartent toute idée de violence, qui tendrait à faire confondre la fornication avec le rapt ou le viol. Les expressions *soluti cum soluta* signifient que les coupables sont libres de tout lien provenant du mariage, de la parenté, de l'affinité, du vœu et des ordres sacrés, car, dans ces cas, il ne saurait plus être question de la simple fornication, mais bien, respectivement, de l'adultère, de l'inceste et du sacrilège.

Plusieurs théologiens exigent que, pour justifier la définition de la simple fornication, la faute ait été commise avec une personne déjà compromise. Si le péché, disent-ils, a lieu avec une personne encore vierge, ce n'est plus le cas de fornication, mais cette défloration spécifique connue sous le nom de *stupre*. Voir plus loin.

2° *Erreurs.* — Plusieurs erreurs ont été soutenues, en divers temps, à propos du caractère intrinsèque de la fornication au point de vue de sa moralité, ou plutôt de son immoralité.

Les païens et, sous l'influence de leurs doctrines, certains gnostiques, les nicolaïtes, prétendaient que les unions libres n'étaient prohibées par aucune loi. La simple fornication passait pour chose indifférente et les moralistes se contentaient de blâmer les excès. Dans les *Adelphes* de Térence, i, 2, 21, Micion exprime en ces termes la pensée des Grecs et des Romains : *Non est flagitium, mihi crede, adolescentulum scortari.* Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 3, *P. G.*, t. viii, col. 586; S. Ambroise, *In Epist. ad Rom.*, i, 29, 30,

P. L., t. XVII, col. 62. En Orient, les temples de certaines divinités abritaient ce désordre moral. Cf. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 130, 241, 444. Au XVIe siècle, les anabaptistes, et de nos jours les libres-penseurs, proclament la parfaite légitimité des pratiques de ce genre. Durand de Saint-Pourçain, le *doctor resolutissimus*, sans tomber dans une erreur aussi grossière, a soutenu que, de droit naturel, la fornication constituait seulement une faute vénielle : si elle est considérée comme mortelle, c'est par suite des sanctions de la loi positive.

Enfin, Caramuel, *Theol. moral.*, l. III, n. 1600, et quelques autres théologiens se sont efforcés de démontrer que le péché de luxure n'était point intrinsèquement mauvais : il était condamnable parce que le droit positif l'interdisait, en vue des désordres qu'il pouvait introduire dans la société.

3° *Doctrine commune.* — Tous les théologiens établissent comme vérité révélée et de foi catholique que la simple fornication est intrinsèquement mauvaise et constitue une faute grave. Ils s'appuient sur son opposition foncière à la loi divine et naturelle. Aussi concluent-ils qu'en aucun cas, il n'est permis de s'y livrer, parce qu'elle n'est pas mauvaise seulement en raison d'une prohibition positive, mais qu'elle est prohibée à cause de sa malice essentielle. De telle sorte que, même dans les cas de mutuel consentement, chaque acte renouvelé entraîne l'obligation de l'aveu sacramentel réitéré.

1. *Preuves scripturaires.* — Les oracles sacrés sont formels. *Attende tibi ab omni fornicatione; et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* Tob., IV, 13. Le saint patriarche Tobie qualifie de crime l'infidélité conjugale. *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel. Non offeres mercedem prostibuli, nec pretium canis in domo domini tui..., quia abominatio est utrumque apud Dominum Deum tuum.* Deut., XXIII, 17, 18. En déchargeant les chrétiens, convertis de la gentilité, des pratiques juives, les apôtres, dans la réunion de Jérusalem, leur imposent toutefois l'abstention de la fornication. Act., XV, 29. Le mot πορνεία n'a probablement pas dans cette décision la signification juive de mariages mixtes ou de mariages à des degrés prohibés qu'on lui donne quelquefois; il faut plutôt l'entendre au sens ordinaire, puisque la lettre de l'assemblée était adressée à des gentils, qui n'étaient pas initiés au langage des écoles juives, et avait pour but d'écarter de leur vie ce qui était regardé comme une trop criante abomination. J. Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899, p. 93; K. Six, *Das Aposteldecret*, Inspruck, 1912, p. 39-40; F. Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911, p. 476. Saint Paul qualifie les hommes coupables de ce forfait comme dignes de mort : *repleti fornicatione... digni sunt morte.* Rom., I, 29, 32. Il écrit rudement aux Corinthiens : *Neque fornicarii... neque adulteri*, etc., *regnum Dei possidebunt.* I Cor., VI, 9.

2. *Décisions des papes et des conciles.* — Au commencement du XIVe siècle, parmi les rêveries des bégards et des frères du libre esprit, on relevait la proposition suivante : *Mulieris osculum, cum ad hoc natura non inclinat, est mortale peccatum; actus autem carnis, cum ad hoc natura inclinat, peccatum non est : maxime cum tentatur exercens.* Le concile de Vienne frappe d'anathème ces extravagances. Clémentines, *De hær.*, c. III, *Ad nostrum*, l. V; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 477. Innocent XI condamna la thèse qui soutenait que la fornication n'était pas intrinsèquement mauvaise : *Tam clarum videtur fornicationem secundum se, nullam involvere malitiam et solum esse malam quia interdicta, ut contrarium, omnino rationi dissonum videatur.* Cette audacieuse affirmation, ainsi proscrite, a réapparu depuis, surtout de nos jours, sous des formes variées. Mais la saine raison, loin de la favoriser, la réprouve et toute illusion sur ce point est impossible.

3. *Arguments de raison.* — Dans le passage cité de la Ire Épître aux Corinthiens, l'apôtre excluait du ciel ceux qui se livraient à la fornication. Or, continuant son enseignement moral, saint Paul ajoute : « Vous vous êtes rendus coupables de ces crimes; mais vous avez été purifiés, sanctifiés, justifiés en Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Les Corinthiens, avant leur conversion, étaient livrés à toutes les pratiques idolâtriques : ils ne considéraient pas la fornication comme faute grave. Or l'apôtre leur déclare que, de ce fait, ils étaient exclus du ciel et que leurs âmes, souillées de ce crime, avaient été purifiées, sanctifiées, justifiées, par les mérites du Sauveur et qu'ils ne devaient plus le commettre. Le raisonnement de l'apôtre montre la malice inhérente à ce péché, qui rend indignes du ciel ceux qui s'y livrent.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLIV, a. 2, donne à ce sujet une raison fondamentale que nous résumons en ces termes. Les actes de la génération ont pour but, non seulement de procréer le corps de l'enfant, mais de pouvoir permettre son instruction et son éducation morale. Tout procédé qui nuirait à ce double objectif troublerait l'ordre naturel établi par le créateur; or, la fornication est loin de favoriser le progrès du chiffre de la population; bien plus, la vie de désordre ne permet pas à ceux qui s'y livrent de pourvoir à l'éducation de leur progéniture d'occasion. Le père ou la mère y fait défaut, et souvent, tous les deux, alors que, cependant, l'instinct naturel réunit la plupart des créatures inférieures elles-mêmes, en société temporaire, tant que leur progéniture a besoin d'être nourrie et protégée par ses deux auteurs. Par conséquent, ce qu'on appelle aujourd'hui les unions libres constitue un attentat direct au droit naturel, un désordre essentiellement criminel.

On a voulu ruiner cette argumentation, en imaginant le cas d'une entente mutuelle qui aurait pour objet l'éducation de l'enfant. L'argument est sans valeur. D'abord, dans la plupart des cas, les intéressés, surtout parmi les classes populaires, ne pensent point à ce détail. En outre, les lois générales ne visent que les situations ordinaires, celles qui doivent être conformes aux règles providentielles : elles ne peuvent pas s'occuper des exceptions qui peuvent se produire ou non : *id quod cadit sub legis determinatione judicatur secundum id quod communiter accidit et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.* S. Thomas, *ibid.* D'ailleurs, l'adoption de ces mesures préventives indique que les situations irrégulières, considérées en elles-mêmes, sont impuissantes à réaliser le but de la nature.

4° Une proportion arithmétique, établie entre les autres fautes commises contre Dieu et le prochain et le péché de fornication, complétera la notion de cette dernière.

La fornication simple ne revêt pas le caractère odieux des fautes opposées aux vertus théologales. En effet, les péchés sont caractérisés par leur opposition au bien prescrit par la vertu correspondante. Les fautes contre la religion ou les vertus théologales blessent Dieu lui-même, le souverain bien. La simple fornication lèse directement les droits de l'homme, comme nous l'avons prouvé, et seulement, par voie de conséquence, l'autorité du législateur suprême.

La fornication simple n'est pas non plus criminelle, comme l'homicide. Par son attentat, l'assassin s'attaque à la vie présente, réelle, de la victime. Le fornicateur ne met en péril que l'existence régulière

d'une créature à venir. En outre, le forfait commis par l'homicide est irréparable; les conséquences de la fornication peuvent se réparer, tant au point de vue moral que matériel.

Mais la fornication simple est plus gravement coupable que le vol. Ce dernier acte trouble l'homme dans la possession des biens temporels; la fornication porte atteinte aux droits supérieurs de l'âme. De plus, si le vol blesse la vertu de justice, la fornication blesse les deux vertus de tempérance et de justice.

5° L'interdiction de la fornication étant ainsi fondée sur le droit naturel, l'ignorance invincible peut-elle être admise au sujet de son caractère criminel? A s'en rapporter au système traditionaliste, il faudrait, sans hésitation et sans restriction, affirmer que pareille ignorance, non seulement peut exister théoriquement, mais qu'elle existe de fait. Les philosophes traditionalistes posent en principe que, sans la révélation divine, l'homme ne peut connaître aucune vérité morale. Or, il existe encore des contrées où la prédication évangélique n'a pas pénétré, où, par ailleurs, la révélation primitive est oblitérée. Par conséquent, la vérité sur le caractère de la fornication simple peut être parfaitement ignorée, et ceux qui pratiquent ce vice sont excusables.

Nous n'avons pas à insister ici sur ce principe, qui est faux et qui a été condamné par l'Église, pas plus que sur la conséquence inadmissible qui s'en déduit logiquement.

La question concernant l'ignorance invincible de l'immoralité de la fornication rentre dans cet ordre de problèmes qui concerne l'ignorance même de la loi naturelle : à savoir, les principes de la loi naturelle peuvent-ils être ignorés? Ou bien il s'agit des règles touchant les principes les plus universels inscrits par le créateur au fond de tous les cœurs, comme, par exemple, les axiomes qui ne souffrent pas contestation : il faut éviter ce qui est mal; il ne faut point faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas que l'on fît à soi-même; il faut respecter les supérieurs. Ou bien il est question des règles de conduite qui se déduisent immédiatement et sans difficulté de ces principes évidents; par exemple : il faut respecter le bien d'autrui; il ne faut pas recourir au mensonge. Les philosophes et les théologiens rangent, dans cette seconde classe de vérités faciles à découvrir, la défense de commettre la fornication. Ou bien, enfin, il s'agit de ces préceptes qui ne découlent des vérités évidentes que par voie de raisonnement laborieux, par l'intervention des autorités constituées, telles que la législation concernant la loi des contrats et celle de la transmission des héritages.

Nul doute que l'erreur ne se produise fréquemment pour les principes de cette troisième catégorie. L'ignorance, même invincible, doit être admise dans ce cas. Mais il n'en va pas de même pour les préceptes de la première et de la seconde classe, pour peu que l'homme qui y est obligé jouisse de l'usage de la raison. Les lois primordiales de la nature et leurs conséquences immédiates sont, au point de vue moral, des règles essentielles, comme les axiomes premiers sont les bases de toute démonstration spéculative. Saint Thomas dit à ce sujet : *Quisque statim probet audita. In IV Sent.*, l. III, dist. XXX, q. II, sol. 2ª. Il suffit d'énoncer ces propositions pour qu'aussitôt chacun en connaisse le bien-fondé. L'opposition de la fornication avec les préceptes de la loi naturelle est de cette espèce. Donc, en principe, son ignorance ne saurait être admise.

Ajoutons aux preuves antérieures celle qui se déduit encore de saint Paul, lorsqu'il déclare *inexcusables* les païens qui se plongeaient dans les désordres de ce genre, bien qu'ils ne connussent pas la loi évangélique. Rom., I, 20. Quelques moralistes de l'antiquité, quoique dépourvus des lumières de la révélation, réprouvaient le désordre. Tacite et Suétone fustigent à ce sujet la licence de la société romaine. Cicéron cingle vigoureusement le proconsul Verrès pour le même motif. Toutefois, ils réprimaient plutôt les excès que la faute elle-même.

Le soin qu'on met ordinairement à entourer de mystère un pareil désordre prouve que le verdict de la conscience proteste au fond des cœurs. Et lorsque le vice tout-puissant ou impuni affronte la lumière du jour, les témoins ne manquent jamais de dire : C'est un défi jeté à la pudeur publique.

L'ignorance invincible ne saurait donc être admise en thèse générale. Seule l'ignorance vincible, qui n'atténue pas la culpabilité, peut être source de ce désordre. Et les causes de cette ignorance sont les préjugés admis de confiance, les mauvaises habitudes contractées, l'inertie à combattre les penchants déréglés. Saint Thomas dit excellemment à ce sujet : *Ad legem naturalem pertinent primo quidem quædam principia communissima, quæ sunt omnibus nota..., quædam autem secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali... Quantum vero ad alia præcepta secundaria potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos : sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam dicit apostolus ad Romanos. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XCIV, a. 6.

Les écrivains qui démoralisent le public, les romanciers, les auteurs de pièces de théâtre qui, dans les époques de décadence, favorisent les vices, provoquent au désordre, sous prétexte de la nécessité de donner libre essor aux penchants naturels, trouvent ici leur condamnation justifiée : ils ne préconisent pas les inclinations conformes à la nature rationnelle, mais bien les instincts inavouables.

6° A la simple fornication se rattachent le concubinage, voir ce mot, et la prostitution. La prostitution est l'état de vie des femmes qui se livrent à tout venant. Les théologiens la distinguent de la fornication simple et lui reconnaissent un degré plus accentué de criminalité. C'est qu'en effet ce genre de désordre fait obstacle non seulement à la bonne éducation des enfants, mais même, comme le prouve l'expérience, à leur procréation. En règle générale, ces femmes restent stériles. Néanmoins, selon les théologiens, il n'est pas besoin de déclarer en confession qu'on a eu rapport avec une personne de ce genre, parce que cette circonstance ne change pas l'espèce et n'est pas notablement aggravante.

1. Des hommes pervers ont voulu arguer contre l'interdiction de la prostitution, en disant que jamais Dieu ne l'aurait tolérée, si elle eût été un mal intrinsèque. Or non seulement il l'a autorisée, mais il l'a prescrite au prophète Osée, I, 2 : *Vade, sume tibi uxorem fornicariam, et fac tibi filios fornicationum.*

Les redoutables sanctions formulées si fréquemment dans les Écritures contre ce désordre eussent dû tenir en garde contre une pareille interprétation, qui met en opposition trop flagrante le texte inspiré avec lui-même. Aussi, est-il facile de conclure que, dans cette occurrence, Dieu n'ordonna pas à Osée d'aider la prostituée qu'il devait épouser à continuer son métier, mais au contraire à y mettre fin en la prenant pour sa femme. Dans un but allégorique, afin de faire voir que le ciel adoptera des hommes rebelles à la loi divine, pour les convertir, le Seigneur

prescrivait au prophète d'épouser une femme coupable, en contractant une union normale. Aussi, saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. c, a. 8, ad 3um, affirme avec raison que l'acte commandé à Osée par le Seigneur, loin d'être une prime au désordre, n'avait aucun caractère de culpabilité. *Osee nec mœchatus nec fornicatus fuit.*

2. Ici se pose une question délicate et fort controversée, surtout parmi les anciens. Peut-on, en saine morale, autoriser la prostitution? Il faut distinguer les grands centres de population et les groupements moins étendus. Les arguments que l'on fait valoir pour permettre la prostitution organisée dans les grandes villes n'ont pas leur raison d'être dans les petites localités. Aussi, les meilleurs auteurs se prononcent absolument contre l'établissement de maisons dites de tolérance dans de petites agglomérations.

S'il est question de grandes cités, les théologiens se partagent. Les uns, qui se réclament d'autorités graves, admettent la licéité de la tolérance de la prostitution. Le motif sur lequel ils se fondent est qu'en supprimant les personnes vouées au mal par profession, on multiplierait les désordres : les honnêtes femmes seraient fréquemment exposées aux incitations les plus troublantes, aux pires brutalités, aux dangers de toute sorte; en outre, les actes impurs de sodomie, de bestialité, etc., se multiplieraient, tandis que le système contraire sert, en quelque sorte, d'exutoire à ce mal social. Entre deux maux inévitables, on choisit le moindre.

Ce nonobstant, saint Alphonse de Liguori trouve le sentiment opposé plus probable. *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, n. 434. En effet, disent les théologiens qui se prononcent pour la négative, par la facilité donnée de satisfaire ainsi les passions, ces dernières, loin de se calmer, s'exaspèrent. Il leur faut toujours un nouvel aliment : elles deviennent insatiables. Les personnes honnêtes n'échappent pas aux obsessions des criminels perdus de vices, altérés de jouissances luxurieuses. Les chutes se multiplient, les ruines s'accumulent, le déshonneur pénètre dans les foyers jusqu'alors les plus respectés : l'exemple et l'impunité font que de malheureuses femmes se déterminent à se jeter dans la redoutable armée du désordre public, où, quelques années durant, elles espèrent réaliser, à peu de frais, des gains considérables et satisfaire leurs goûts de frivolité. Pour tous ces motifs, ces moralistes se refusent à admettre le principe de la licéité de la tolérance de la prostitution. Ils invoquent les mêmes raisons pour interdire aux propriétaires la location des maisons dans ces circonstances.

II. Espèces. — A la fornication simple s'oppose la fornication qualifiée, c'est-à-dire la fornication à laquelle est jointe une circonstance qui aggrave sa culpabilité ou en change l'espèce. Dans cette catégorie rentrent, selon saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLIV, a. 1, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt, le sacrilège et le péché contre nature. Ce saint docteur donne également la raison de cette division.

Les actes de luxure, opposés à la vertu de continence, se diversifient selon les manières différentes dont ils blessent cette vertu. Par conséquent, autant il y aura de modes de violations du droit conjugal, autant il y aura de variétés de fornication. Il y aura ainsi, d'abord, les actes directement contraires à la génération, puis ceux qui sont opposés à l'éducation de l'enfant. Le péché qui exclut la génération est le vice contre nature; celui qui, sans s'opposer à la procréation, compromet néanmoins l'éducation des enfants, est la simple fornication dont nous venons de parler.

Une seconde division embrasse les cinq cas où le péché de fornication viole non seulement la saine raison, mais encore les droits, soit des personnes elles-mêmes, soit des tiers. Ainsi, l'adultère blesse le droit d'un des époux à la fidélité de son conjoint. L'inceste méconnaît le respect naturel dû à l'affinité, à la parenté et aux convenances sociales. Le stupre, ou la défloration d'une personne vierge, outrage le pouvoir protecteur du père et de la mère sur cette personne. Le rapt ajoute à cet attentat celui de la violence. Si le crime est commis avec une personne liée par des vœux ou par une loi ecclésiastique, nous nous trouvons en présence du sacrilège. Les actes impudiques accessoires, tels les attouchements, les familiarités coupables, rentrent dans les catégories correspondantes des fautes que nous venons de signaler.

Les législations civiles forment les classifications de ces fautes en établissant surtout les responsabilités de la femme, tandis que le droit chrétien n'admet pas de différence entre les obligations de la femme et de l'homme. Les devoirs sont égaux pour les conjoints et la culpabilité identique dans le cas de violation de la foi jurée.

Des articles spéciaux ont été ou seront consacrés à l'adultère, à l'inceste, au rapt, au sacrilège et aux crimes contre nature. Il reste seulement à parler du stupre.

Le stupre, *stuprum*, ou la défloration d'une vierge, signifie, dans son acception générale, tout rapport charnel avec une femme : comme en ce passage des Nombres, v, 13 : *Latet adulterium et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro.* L'adultère caché ne peut être prouvé, la femme coupable n'ayant pas été surprise dans le stupre. Mais ce dernier péché a un sens plus strict. Parmi les théologiens, les uns, pour distinguer les espèces de fornication, disent que la fornication simple est constituée par des rapports sexuels avec des personnes libres, qu'elles soient *ou non déjà déflorées.* Les autres prétendent que la qualification de stupre doit être réservée au crime commis *avec une vierge*, tandis que la fornication suppose une personne déjà disqualifiée. Toute une école établit que, même pour le stupre, il faut qu'il y ait eu violence; sans quoi, ce dernier ne différerait pas spécifiquement de la fornication. Saint Thomas enseigne, au contraire, que le stupre est une espèce distincte par le seul fait de la défloration coupable d'une vierge, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir la question de la violence, parce que, dans ce cas, il y a attentat contre l'intégrité de la personne et aussi contre l'autorité de la surveillance paternelle.

Théoriquement, il n'est donc pas aisé de se reconnaître dans ce chassé-croisé d'opinions, appuyées sur les autorités les plus respectables. Il y a moins de difficulté à se tracer une voie pratique au moyen de principes généraux. Là où les espèces diverses n'existent pas d'une façon catégorique, on peut les considérer comme n'existant pas. Aussi, on ne saurait imposer au pénitent l'obligation d'en faire mention spéciale en confession. Cependant, sur certains points, l'accord existe entre les maîtres de la doctrine.

La violence, exercée sur une personne vierge dans le but d'assouvir la passion, prend un tel caractère de gravité qu'elle constitue une espèce distincte de la simple fornication. Cette conclusion se fonde non seulement sur la brutalité de l'attentat, mais encore sur la violence physique faite à l'intégrité corporelle de la victime et la responsabilité du père : *Filiæ tibi sunt : custodi corpus eorum.* Eccle., VII, 26.

Certaines expressions ici employées ont besoin d'éclaircissements et de précisions.

Sous la dénomination de *vierge*, on comprend, non pas la personne qui a conservé intacte l'innocence baptismale, mais spécialement celle qui a conservé les éléments de l'intégrité virginale, *signaculum inte-*

grum virginitatis, quoiqu'elle ait pu commettre des fautes contre la pureté par pensée, par désir, par parole, etc.

Par la violence dont il est ici question, on entend non seulement l'emploi de la force physique, mais aussi la pression morale exercée sur une femme, ordinairement une jeune fille, peu apte à y résister longtemps. Dans cette dernière catégorie, on fait rentrer les instances réitérées, pressantes, les flatteries captivantes prodiguées à cet effet, les promesses de récompenses et de présents, les caresses séduisantes, tout cet ensemble de procédés qui finissent par avoir raison de la faiblesse ordinaire des femmes.

Les auteurs se demandent encore si le consentement de la femme enlève le caractère du stupre à la fornication commise avec une vierge. Nombre d'auteurs sont d'avis que, si la personne y consent nonobstant l'opposition des parents, les éléments constitutifs du stupre font défaut. Ils s'appuient sur le principe général du droit : *Scienti et consentienti non fit injuria.* En outre, disent-ils, les parents ne sont gardiens de l'intégrité corporelle de leur enfant que d'une façon subsidiaire. La jeune fille est seule directement responsable de sa personne : or, elle accepte volontairement sa défloration, par conséquent, elle ne subit pas d'injure. Quant aux dissensions, haines, troubles, inconvénients de tout genre, qui peuvent surgir de cet événement, ils ripostent que ce sont là des accidents secondaires, qui éclatent dans les familles, même en dehors de cette circonstance.

Saint Thomas soutient néanmoins que, même après consentement de la jeune fille, la fornication commise la première fois avec une vierge est le stupre. La raison qu'il en donne est de nature à faire impression : c'est que par là, si le séducteur n'épouse pas la personne séduite, en guise de réparation, celle-ci trouvera plus difficilement à se marier. Ensuite, elle pourra se livrer à la débauche, d'où l'éloignait jusque-là une pudeur intacte. Il maintient cette opinion, lors même que le consentement des parents viendrait s'adjoindre à celui de la jeune personne. La dot qui pourrait par suite être assurée à la jeune file ne compenserait pas la déchéance morale qui en résulterait pour elle. Néanmoins, dans le cas de consentement, la malice morale du stupre n'aurait pas la gravité requise pour obliger les coupables à en faire mention spéciale dans la confession commune.

III. Gravité. — Nous avons déjà traité un aspect de la question, quand nous avons démontré que la fornication était intrinsèquement mauvaise. Il reste à déterminer le degré de cette gravité.

1° Parce que la fornication est intrinsèquement mauvaise, les théologiens concluent que le péché de fornication est absolument grave *en soi.* On sait qu'il y a des péchés graves *ex genere suo* : ce sont des fautes qui, tout en appartenant à la même espèce, peuvent être tantôt graves, tantôt non, par exemple, les fautes contre la justice.

Mais il y en a que l'on qualifie graves *ex toto genere suo.* Ce sont les péchés qui, considérés en eux-mêmes, indépendamment des circonstances, restent toujours graves : telles sont, entre autres, les fautes de luxure. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria... quæ prædico vobis sicut prædixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Gal., v, 19-21.

Voilà le motif pour lequel ce péché est classé parmi les capitaux, dans l'enseignement catholique. Qu'il soit seulement interne, ou complété par les actes externes, il est flétri par l'Esprit-Saint. Le sixième précepte du décalogue l'interdit sans réserve : *Non mœchaberis.* Or la doctrine générale comprend, sous ce mot, tous les actes externes de luxure, consommés ou non. S'appuyant sur l'oracle évangélique, le neuvième précepte du décalogue interdit même les pensées volontaires libidineuses. *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in corde suo,* Matth., v, 28; c'était la révélation nouvelle, destinée à corriger l'erreur des juifs charnels, aux yeux de qui les actes externes étaient seuls prohibés.

Mais le péché de fornication est très grave, même devant les lumières de la simple raison.

Plus un précepte est important pour le bien de la communauté, plus sa violation entraîne de conséquences désastreuses. Or, les dispositions providentielles ont réglé l'usage de l'organisme générateur, pour le bien de l'humanité et la propagation de l'espèce. Par conséquent, l'abus des actes et des fonctions de ce genre blesse l'intérêt général.

De là résulte l'outrage fait à Dieu, souverain régulateur et maître de nos corps. *Nescitis quia templum Dei estis : et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet eum Deus..., templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.* I Cor., iii, 16. Dieu menace ainsi d'extermination ceux qui profanent le temple du Seigneur qui est le corps humain. En effet, comme le dit saint Augustin, par cet attentat on provoque Dieu dans son sanctuaire, lorsque par ailleurs il est invulnérable.

Jésus-Christ lui-même se trouve blessé par ces déportements, car nous sommes devenus ses membres; il est notre tête et nous adhérons à sa personne. Par le péché de luxure, l'homme divorce avec son chef divin pour s'unir à des créatures méprisables. Aussi, avec quelle véhémence l'apôtre met-il en lumière ce point de vue ! *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens autem membra Christi, faciam membra meretricis? Absit!* I Cor., vi, 15. Les commentateurs font remarquer que notre union avec le divin rédempteur reste scellée par le mystère de l'incarnation et couronnée par la sainte eucharistie, qui nous unit au Seigneur. Le péché d'impureté rompt ce triple lien, dénonce ce contrat si honorable pour l'homme et provoque la répudiation.

Les Pères considèrent aussi le péché de fornication comme la grande avenue de l'idolâtrie, comme l'une des sources les plus authentiques de la haine des hommes corrompus contre Dieu et la sainte Église. Les âmes dépravées conspirent toujours contre le législateur qui les condamne et contre le gardien du décalogue qui les flétrit. Ils immolent tout à cette animosité. Autant ils adorent l'idole de la volupté, autant ils brûlent d'anéantir les institutions divines qui lui sont opposées. Le culte du dieu infâme, dit Tertullien, ne consiste pas seulement dans l'offrande de vulgaires parfums, mais dans celle de la personne elle-même. Ce n'est plus l'immolation d'une brebis, mais bien celle de l'âme. O homme, tu sacrifies sur son autel ton intelligence ! Tu verses pour lui tes sueurs, tu épuises tes connaissances, tu deviens plus que le prêtre de la volupté; par ton ardeur, tu en es, à ton tour, la divinité. *Colis, non spiritu vilissimi nidoris alicujus, sed tuo proprio : nec anima pecudis impensa, sed anima tua. Illis ingenium tuum immolas : illis sudorem tuum libas : illis prudentiam tuam accendis. Plus es illis quam sacerdos..., diligentia tua numen illorum es. De idololatria,* c. vi, *P. L.*, t. i, col. 668-669.

Enfin, la gravité de ce péché se complète par la souillure qu'il inflige à la personne humaine elle-même. L'apôtre saint Paul s'exprime énergiquement sur ce point : *Esca ventri et venter escis. Deus autem hunc et has destruet. Corpus autem non fornicationi, sed Domino; et Dominus corpori... Fugite fornicationem. Omne peccatum, quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* I Cor., vi, 13, 18. De fait, lorsque l'homme

prévarique sur les autres points, c'est l'âme qui triomphe de l'âme, mais, à l'occasion de la fornication, c'est le corps, la partie matérielle qui subjugue l'âme, la partie spirituelle. S. Ambroise, *In Epist. I ad Cor.*, VI, 18, *P. L.*, t. XVII, col. 214-215. C'est le renversement de l'ordre providentiel. Aussi, ce péché est la plus humiliante des prévarications. Il trouble l'organisation essentielle des choses, puisqu'il porte obstacle à la régulière éducation des enfants.

De toutes ces raisons, les moralistes déduisent que la fornication, directement recherchée pour elle-même, est toujours et en toute circonstance faute mortelle. Qu'on commette cette faute, comme *fin* poursuivie à raison de la jouissance, ou comme *moyen* pour se procurer de l'argent; qu'elle soit consommée ou non, elle est mortelle *ex tote genere;* elle n'admet *objectivement* ni légèreté de matière, ni possibilité de rester dans les limites d'une faute vénielle, tant qu'on la considère en ses éléments intrinsèques.

2° Si le péché de fornication est toujours mortel, considéré objectivement, il ne peut devenir *véniel* qu'à raison des dispositions *subjectives* du coupable : c'est-à-dire par défaut de consentement ou d'advertance.

Ainsi, la présomption d'inadvertance existe pour l'enfant qui n'a pas atteint sa septième année; lorsqu'il s'agit d'une personne dont l'état mental laisse à désirer, ou qu'il est question d'un acte accompli dans un demi-sommeil; quand la personne d'une conscience par ailleurs délicate doute avoir eu le sentiment de l'acte grave qu'elle commettait; si un trouble ou une distraction antécédente lui ont fait perdre le sentiment de la situation; ou bien, lorsque, après l'événement, rentrée en possession de ses facultés, elle juge qu'à bon escient elle n'aurait jamais commis un acte pareil. L'imperfection du consentement peut se présumer dans les cas suivants : lorsque, pouvant accomplir l'acte, on s'est refusé nettement à le faire; si l'on juge sérieusement qu'on n'aurait point commis l'action, si l'on n'eût été ou troublé profondément, ou à moitié endormi; si l'on doute s'être trouvé en sommeil lorsque les mouvements désordonnés se sont produits.

Le péché de fornication a toujours été considéré comme très grave; aussi, indépendamment des redoutables menaces de l'Ancien et du Nouveau Testament que nous avons citées, le droit canonique en a fait l'objet de ses sanctions. *Nosse debent, talem de perjurio pœnitentiam imponi debere, qualem et de adulterio et de fornicatione. Decret.*, causa XXII, q. I, c. 17. On appliquait au parjure, réputé le crime le plus odieux, la répression de l'adultère et de la fornication. Le droit ecclésiastique n'en trouvait guère de plus rigoureuse.

IV. Conséquences. — Les péchés de fornication n'entraînent pas seulement l'obligation d'en obtenir le pardon, après aveux circonstanciés. Quelques-uns d'entre eux impliquent des questions de justice, qui nécessitent restitution. Mais nous n'avons à nous occuper ici que de l'obligation de restituer résultant de la défloration d'une jeune personne.

Différentes hypothèses se présentent dans cette circonstance.

1° Si la personne a consenti à la fornication, plusieurs théologiens concluent à la nécessité de la restitution. Ils se placent au point de vue du droit de surveillance du père. Ce droit est outragé par l'acte du coupable, l'honneur de la famille est compromis et le chef de famille en est responsable. Donc, concluent-ils, une réparation lui est certainement due. D'autres contestent ce raisonnement. La personne est maîtresse de son corps : si elle consent au péché, son complice ne lui fait pas injure : *scienti et volenti non fit injuria.* Tout au plus, dans le cas où la faute serait connue et le mariage rendu plus difficile, le coupable serait-il tenu à faire des excuses ou à fournir quelque compensation. Car la personne consentante a aussi bien violé le droit paternel que son complice. Or jamais on ne l'a obligée à quelque réparation de ce chef. Pourquoi obliger l'autre?

Cette dernière solution vaut pour le cas où la faute resterait secrète. Si la faute venait à être divulguée, il faudrait recourir à une nouvelle distinction. Si la divulgation est le fait de la femme, l'homme ne lui doit rien. *Nemini fraus patrocinari debet.* Si c'est l'homme qui a ainsi dévoilé la femme, en la déshonorant, en entravant un mariage ultérieur, il est tenu en conscience à réparer le mal qu'il a fait. Il en serait dispensé, si elle avait pu néanmoins se marier.

2° Si la jeune fille ou la veuve, réputées honnêtes, ont été violentées malgré leur opposition, le coupable est, indépendamment des condamnations qu'il peut encourir au for externe, obligé de réparer en conscience toutes les conséquences de son attentat. Or, ces conséquences peuvent être ramenées généralement aux points suivants : outrage fait à la personne qui, à défaut d'autre réparation impossible, est en droit d'exiger une compensation pécuniaire; déshonneur de la famille, que le coupable doit réparer par tous les moyens raisonnables; très grande difficulté de trouver un parti convenable, pour la personne déflorée. Le coupable doit, s'il le peut, doter sa victime ou l'épouser, dans les cas que nous exposerons bientôt.

Les diverses manières dont on peut exercer violence ou dol sur une personne honnête sont les suivantes : l'emploi de la force brutale; la menace de coups, de blessures, de mort; la pression de la crainte révérentielle occasionnée par un supérieur, un tuteur, un personnage à redouter, constituent le cas de *violence*. Quelques auteurs ont voulu y comprendre encore les prières importunes : ce qui est difficile à admettre si la personne est déterminée à repousser énergiquement, comme elle le doit, l'assaillant de sa vertu. La fraude ou le dol se réalisent lorsque le séducteur promet de s'arrêter aux actes seulement externes; lorsqu'il promet une somme d'argent pour doter la victime, et lorsqu'il se présente comme possesseur d'une grande fortune, d'un nom illustre, etc.

3° *Quid juris*, si la séduction a été accomplie sous la promesse d'un futur mariage? En règle générale, que la promesse ait été réelle ou feinte, le séducteur est tenu d'épouser sa victime. La jurisprudence ecclésiastique et civile est constante sur ce point. En effet, si la promesse était sérieuse, elle devait de droit naturel amener cette obligation, puisque la condition stipulée était réalisée d'un côté. Si la promesse était feinte, le séducteur est obligé à réparer le dommage causé, la déception occasionnée à la personne, par le seul moyen pratique, l'accomplissement de l'engagement pris au sérieux par la femme trompée.

Cette solution, avons-nous dit, s'impose en principe. Néanmoins, bien que l'obligation d'une réparation essentielle subsiste toujours, il se présente des cas où elle n'est guère possible par la conclusion du mariage. Les lois de l'équité elle-même s'y opposent parfois. En effet, 1. si la femme a commis une nouvelle faute avec un autre, le premier coupable n'est obligé à rien, conformément au vieil adage : *frangenti fidem, fides frangatur eidem.* 2. Si la femme a induit en erreur son complice, en se prétendant riche, intacte, quand elle ne l'était pas, elle subit par le refus du mariage le châtiment de son mensonge, la loi du talion. 3. L'obligation de réparer n'existe pas non plus si la femme a pu facilement comprendre, par les circonstances, que la promesse ne pouvait qu'être illusoire. Toutefois, si, en réalité, elle ne l'a pas compris, une compensation lui est due. 4. Dans le cas où surgirait

un empêchement dirimant du mariage, celui-ci deviendrait impossible. Par exemple, si le séducteur venait à contracter mariage avec une autre. La solution changerait si l'empêchement était prohibant; le coupable devrait en demander dispense, attendu qu'il est obligé de réparer sa faute, en recourant, du moins, aux moyens ordinaires. Il n'est nullement tenu de réparer sa faute par le mariage, malgré sa promesse, si les parents de l'un ou l'autre parti s'y opposent : si, en contractant cette union, il a à redouter des haines, des rixes, de graves dangers. Ce qui est suffisant pour rompre la promesse des fiançailles suffit à dégager de cet engagement d'épouser semblable personne. Les auteurs ne sont pas d'accord pour décider si l'homme, lié par vœu simple, est tenu d'en demander dispense, pour remplir la promesse matrimoniale faite à une personne séduite. Il lui suffit de réparer le mal qui en résulterait pour cette personne, de la meilleure façon possible. Dans le cas où un enfant serait né de ces relations volontairement consenties, le père doit pourvoir à ses besoins, sinon pendant les trois premières années, du moins après, jusqu'à ce que l'enfant puisse se suffire à lui-même. Si la mère ne peut soigner l'enfant même durant le premier triennat, ou bien si elle a été violentée, le coupable est obligé, en conscience, de pourvoir à tous les frais, depuis le premier jour.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLIV; Billuart, *Cursus theol.*, tr. *De temperantia*, diss. VI, *De speciebus luxuriæ;* S. Alphonse de Liguori, *Theol. moralis*, l. III, *De sexto et nono præcepto*, n. 432 sq.; Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, l. I, disp. IX, n. 42, 46, 49, 55, 70; l. VII, disp. XIII-XV; l. IX, disp. XV; Sœtler, *In sextum Decalogi præceptum ;* Bouvier, *Dissertatio in sextum ;* Eschbach, *Disputationes phys.-theol.;* Vincent, *Tractatus de peccatis luxuriæ;* Dagorne, *Tractatus de castitate et luxuria;* Craisson, *De sexto;* Mayol, *Summa moralis circa decem Decalogi præcepta;* Bonacina, *De matrimonii sacramento*, q. IV; Noël Alexandre, *De peccatis;* Cajétan, *In S. Thomæ Summam ;* *Opusc.*, CLIV, *De mollitie*; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, 9e édit., Rome, 1908, t. I, p. 529-532; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1890, t. II, p. 707-712; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 5e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. II, p. 520, 620.

B. DOLHAGARAY.

FORSTAL Marc, religieux augustin, né en Irlande, appartint à la province autrichienne de l'ordre et mourut évêque de Kildare en 1683. On a de lui : *Gratiæ Dei enchiridion ad sex ultimas quæstiones Iæ IIæ, S. Thomæ*, Prague, 1658.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 363, 364; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 173; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. P. Augustini germani*, dans *Revista agustiniana*, 1884, t. VII, p. 138; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 374; Bellesheim, *Geschichte der kath. Kirche in Irland*, t. II, p. 626.

A. PALMIERI.

FORTI Jean-Bernard, augustin, né à Savone, mort en 1503. On a de lui : 1° *Vocabularium ecclesiasticum coadunatum et dispositum a paupere sacerdote Christi*, Mayence, 1470, qui a eu un grand nombre d'éditions et a été traduit en italien, Venise, 1541, 1615; 2° *Fons charitatis*, Milan, 1496; c'est un commentaire du Cantique des cantiques; 3° *Recollectorium de veritate conceptionis B. V. Mariæ.*

Giustiniani, *Gli scrittori liguri*, Rome, 1667; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1139.

A. PALMIERI.

1. FORTUNAT (Saint). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Venantius Honorius Clementianus Fortunatus, l'un des poètes les plus admirés au VIe siècle dans la Gaule, naquit vers 530 près de Ceneda, dans le Trévisan, à l'est de la Haute-Italie. Ce fut à Ravenne qu'il reçut son éducation littéraire; avec la grammaire et la rhétorique, il y étudia le droit; mais la philosophie et la théologie n'étant pas apparemment de son goût, il ne s'y adonna point, et jamais il ne sera très au fait ni de l'une ni de l'autre de ces sciences. Par contre, sur les bancs mêmes de l'école, il s'essaiera déjà dans la poésie. Menacé par une ophtalmie de perdre la vue, Fortunat fut guéri par l'intercession de saint Martin de Tours, en frottant l'œil malade de l'huile d'une lampe qui brûlait devant l'image du thaumaturge, dans une église de Ravenne. Aussi, vers 565, peu avant la grande invasion des Lombards et la désolation du nord de l'Italie, par reconnaissance sans doute, il résolut d'aller vénérer le tombeau glorieux de saint Martin. Il nous apprend lui-même, d'une manière très exacte et très détaillée, quelle fut la direction de son itinéraire; c'est plus le voyage d'un touriste que celui d'un pèlerin. D'abord, franchissant les Alpes, Fortunat s'avança, on ne sait trop pourquoi, vers les bords du Danube; puis, il traversa le pays alémannique, c'est-à-dire la Souabe, et s'arrêta en Austrasie, auprès du roi Sigebert Ier, qui, nonobstant sa barbarie native, se piquait, comme la plupart des rois mérovingiens, d'apprécier et de protéger les lettres. On était à la veille du mariage de Sigebert et de Brunehault, fille du roi des Visigoths d'Espagne, Athanagild. L'épithalame enthousiaste, où l'émigré italien célébra les deux époux, lui valut d'emblée, avec la faveur de Sigebert, la réputation d'un grand poète; il fut le poète attitré de la cour, voué à en célébrer les aventures et les plaisirs. Un an ou deux après, soit lassitude, soit inconstance naturelle, Fortunat quittait l'Austrasie et descendait jusqu'à Tours lentement, à petites journées, se plaisant à frapper d'étape en étape à la porte des personnages considérables, évêques ou laïques, se ménageant auprès d'eux, à force de souplesse et de savoir-faire, un accueil empressé, payant son écot à ses hôtes avec les flatteries de ses vers. Au terme de son voyage, à Tours, il se lia d'une étroite amitié avec l'évêque de cette ville, Euphronius. Mais ni Euphronius ni le tombeau de saint Martin ne purent longtemps le retenir. Il reprit le bâton du voyageur, et, pendant plusieurs années, on voit Fortunat, à la façon des troubadours du moyen âge, parcourir de foyers en foyers tout le midi de la Gaule.

Une visite qu'il fit, à Poitiers, au célèbre monastère de Sainte-Croix, fondé plus de quinze ans avant par sainte Radegonde sous la règle de saint Césaire d'Arles, et gouverné par sa fille adoptive Agnès, décida du reste de sa vie. L'accueil de Radegonde et d'Agnès, les égards, les soins et surtout les louanges dont Fortunat se vit comblé par elles, eurent raison de son humeur vagabonde et le déterminèrent à s'établir définitivement à Poitiers. Fortunat était alors laïque; à la prière de ses deux pieuses amies, qu'il appellera du nom de mère et de sœur, et auxquelles il témoignera parfois une affection passionnée, il prit les ordres et devint prêtre. Il vécut désormais d'une vie tranquille à côté du monastère de Sainte-Croix, chapelain, conseiller, agent de confiance, intendant, secrétaire de la reine et de l'abbesse, exerçant, à tout prendre, sur les affaires et sur les âmes du cloître une influence presque absolue. Il était aussi en correspondance fréquente et familière avec tous les grands évêques, les Grégoire de Tours, les Félix de Nantes, les Germain de Paris, les Avit de Clermont, les Léontius de Bordeaux, avec tous les hommes d'esprit de son temps. Sept ou huit ans après la mort de sainte Radegonde, il fut élevé sur le siège épiscopal de Poitiers, où il ne fit que passer, et y mourut en odeur de sainteté, au milieu des regrets universels, le 14 décembre 600.

II. ŒUVRES. — Poète à la fois et prosateur, c'est

principalement à ses poésies que Fortunat doit d'avoir été, dans la pensée de ses contemporains, la gloire du VIe siècle. Bien qu'elles soient en général futiles, puériles ou déparées par la subtilité et l'affectation de la mauvaise rhétorique, il y a là quelquefois assez d'imagination, d'esprit et de mouvement, une dernière et faible lueur de la poésie de l'antiquité. Fortunat, poète sans génie, n'était pas un versificateur sans talent. Les lieux qu'il visitait, les grands personnages qui le recevaient, les festins où il était convié, tous les incidents de la vie journalière, jusqu'aux moindres, lui servaient de thème; la versification lui était devenue comme une seconde nature. Le mètre élégiaque lui était le plus familier; Fortunat a préparé l'avènement et le règne du distique dans la poésie de l'ère carolingienne.

1° De ses pièces de vers il nous est resté, sous le titre de *Carmina* ou *Miscellanea*, un recueil en onze livres, dont l'ordonnance remonte certainement à l'auteur lui-même, mais qui s'est grossi peu à peu des découvertes nouvelles. On y trouve des épithalames, des panégyriques, des épitaphes, des épigrammes, des lettres, voire de simples billets, des hymnes, de petits poèmes descriptifs ou narratifs. Composés à peu près tous dans la Gaule, ces poèmes, laïques et religieux, éclairent la vie de Fortunat et les mœurs de son siècle, en même temps qu'ils rappellent la discipline de l'Église et quelques-uns de ses dogmes, celui, entre autres, du culte des saints. Aussi bien, les souvenirs païens, qui abondaient chez la plupart des poètes chrétiens depuis Ausone, sont beaucoup plus rares chez Fortunat, leur héritier. Les pièces adressées à sainte Radegonde et à l'abbesse Agnès, si on les prenait à la lettre sans y faire la part du jeu littéraire, dénoteraient chez le poète des habitudes molles et un peu sensuelles, une gloutonnerie notamment qui ne cadre guère avec la nationalité italienne; on n'en saurait méconnaître en tout cas la futilité. A côté d'un fragment du poème élégiaque consacré à l'histoire de la malheureuse Galswinde, le recueil compte aussi parmi ses chefs-d'œuvre trois élégies, que Fortunat écrivit, sinon précisément sous la dictée de sainte Radegonde, comme l'a cru Ch. Nisard, *Des poésies de sainte Radegonde, attribuées jusqu'ici à Fortunat*, dans la *Revue historique*, 1888, t. XXXVII, p. 49-75, du moins sous son inspiration et en son nom, G. Lippert, *Zeitschrift des Vereins für thuringische Geschichte und Altertumkunde*, nouvelle série, 1890, t. VII, p. 16-38 : d'abord, la déchirante lamentation sur la ruine de la Thuringe et de sa maison royale, *De excidio Thoringiæ*; puis, deux pièces adressées, l'une à un cousin de Radegonde, tendrement aimé et regretté amèrement, Amalafred, qui vivait en Orient; l'autre, d'un accent plus résigné, quoique toujours ému, au jeune Artachis, le fils ou le neveu d'Amalafred, et le dernier de la race des rois de Thuringe. Trois hymnes sacrées, officiellement adoptées par l'Église, figurent encore dans notre recueil : le *Pange lingua gloriosi prælium certaminis*, chant de triomphe dans le mètre des chants des soldats romains après la victoire, le *Vexilla regis prodeunt*, glorification de la vraie croix, dont l'empereur Justin avait envoyé de Constantinople une relique à sainte Radegonde, et l'hymne à la vierge Marie, *Quem terra pontus æthera*. On attribue également à Fortunat plusieurs autres hymnes; mais l'authenticité en demeure suspecte. Tout cependant, fond et forme, indique l'étroite parenté de l'hymne à la sainte Vierge avec l'hymne de Noel, *Agnoscat omne sæculum*, et partant la critique y reconnaît la main de Fortunat. Dreves, *Hymnologische Studien zu V. Fortunatus*, Munich, 1908. Enfin, quelques morceaux de prose ont pris place dans le même recueil; nous y retrouvons, avec des lettres, une explication assez prolixe du *Pater* et une explication du *Symbole des apôtres*, toutes les deux d'une langue pure et simple.

2° Fortunat, de plus, a mis en vers la vie de saint Martin, *De vita sancti Martini* : poème en quatre livres, 2 243 hexamètres, dédié à Grégoire de Tours et calqué sur Sulpice-Sévère, avec nombre d'emprunts, soigneusement dissimulés, au poème analogue de Paulin de Périgueux; mais œuvre hâtive, puisque, selon l'auteur même, elle ne lui coûta que deux mois, et dans laquelle le plan comme le style trahissent la précipitation du travail. L'œuvre est antérieure au mois de mai 576; car il y est question, l. IV, 636, de l'évêque Germain de Paris, qui mourut le 8 mai 576, comme d'un personnage encore vivant.

3° Fortunat, enfin, nous a laissé des vies de saints, en prose, écrites pour l'édification du peuple et dans un style relativement simple. Parmi toutes les biographies du même genre qui ont circulé sous son nom, il ne faut accorder un brevet d'authenticité qu'à la Vie de saint Hilaire de Poitiers et au *Livre des miracles de saint Hilaire*, à la Vie de saint Marcel, évêque de Paris († 436), rééditée dans *Acta sanctorum*, novembris t. I, à celle de saint Albin, évêque d'Angers († 560), à celle de l'évêque d'Avranches, saint Paterne († 563), à celles de saint Germain de Paris († 576) et de sainte Radegonde, que l'auteur avait connus l'un et l'autre personnellement. La biographie de l'évêque de Bordeaux, Severinus, cf. Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, c. XLV, est perdue. Toutes les autres sont apocryphes.

Anciennes éditions complètes de Fortunat : par Chr. Brower, S. J., Mayence, 1603, 1617, et par le bénédictin Luchi, Rome, 1786, 2 vol. Celle-ci est reproduite dans *P. L.*, t. LXXXVIII. Édition récente et de toutes la meilleure, dans les *Monumenta Germaniæ historica*, *Auctores antiquissimi*, t. IV *a* : *V. H. Cl. Fortunati opera poetica*, par F. Leo; *Opera pedestria*, par Br. Krusch, Berlin, 1881-1885. Traduction française par Ch. Nisard, Paris, 1887.

F. Hamelin, *De vita et operibus V. Fortunati*, Rennes, 1873; Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, 7e édit., Paris, 1859, t. II, p. 77-81; Ampère, *Histoire littéraire de la France*, 2e édit., Paris, 1867, t. II, p. 291-328; Ebert, *Histoire de la littérature en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. I, p. 552-578; F. Leo, dans *Deutsche Rundschau*, 1882, t. XXXII, p. 414-126; Leroux, *Le poète Venance Fortunat*, Paris, 1887; Ch. Nisard, *Le poète Fortunat*, Paris, 1890; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 204-209; M Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zum Mitte des VIII Jahrhunderts*. Stuttgart, 1891, p. 438-470; W. Meyer, *Der Gelegenheitdichter V. Fortunatus*, Berlin, 1901.

P. GODET.

2. **FORTUNAT**, théologien italien, né à Padoue, vécut dans la première moitié du XVIIe siècle. Ce bénédictin, dont on ignore le nom de famille, fit profession à l'abbaye de Sainte-Justine de Padoue, le 18 décembre 1597. Il composa un ouvrage intitulé : *Decas elementorum mysticæ geometriæ quibus præcipua divinitatis arcana, nempe divina attributa, natura, unitas, relationes, redemptio, proposito theosophico symbolo mathematicis rationibus explicantur et confirmantur*, in-4°, Padoue, 1617.

M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis*, in-fol., Assise, 1731, p. 173; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 335.

B. HEURTEBIZE.

FOSSARIENS. Hérétiques de la fin du XVe siècle et du commencement du XVIe, ainsi appelés à cause de leur genre de vie. Ils avaient, en effet, pour habitude de passer les nuits, hommes et femmes, pêle-mêle, à la manière des bêtes, dans la plus honteuse promiscuité, au fond des grottes ou des fossés. Noel Alexandre, qui en parle, *Hist. eccl.*, Paris, 1745

t. xvii, p. 203-204, sur le témoignage des Annales ecclésiastiques et de la *Chronique de Spanheim*, de l'abbé Trithémius, signale leur existence en 1501. Il dit qu'ils se répandirent comme une peste, particulièrement en Bohême, où l'on en compta jusqu'à 19 000. C'étaient des gens sans feu ni lieu, sans foi ni loi, en marge de la société religieuse et civile, constituant un scandale d'immoralité et un danger public. Contempteurs de l'Église et de ses ministres, ils méprisaient les sacrements; mais très superstitieux, ils faisaient croire à leurs adeptes qu'ils recevaient l'esprit divin, c'est-à-dire les erreurs de la secte, en avalant une grosse mouche. Ce trait suffit pour marquer le peu de portée de leur intelligence et le milieu dans lequel ils se recrutaient. On chercha à les ramener au bon sens et à la foi catholique; mais ce fut peine perdue. Ne manquant point de subtilité pour défendre leurs erreurs, ils s'y entêtaient avec l'obstination d'esprits bornés, que rien ne pouvait réduire, ni les discussions, ni les menaces, ni les supplices. Ils disparurent pourtant, sans qu'on nous dise comment. Aucun personnage de marque n'est signalé parmi eux et ils n'ont laissé dans l'histoire que la trace passagère d'un mouvement religieux, où l'immoralité l'emporte sur l'hérésie.

Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Paris, 1745, t. xvii, p. 203-204.

G. Bareille.

FOUCHER Simon, philosophe, né à Dijon le 1er mars 1644, mort à Paris le 27 avril 1696. Il embrassa l'état ecclésiastique et devint chanoine de la Sainte-Chapelle de Dijon. Au bout de deux ou trois ans, il se démit de cette dignité pour venir à Paris où il se fit recevoir bachelier de la faculté de théologie. Il s'appliqua surtout à l'étude de la philosophie des académiciens qu'il considérait comme la plus conforme à la raison, et la plus utile à la religion. Ses principaux écrits sont : *Dissertation sur la Recherche de la vérité* (de Malebranche), *ou sur la philosophie des académiciens, où l'on réfute les préjugés des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentiments de M. Descartes*, in-12, Paris [1673]; *Critique de la Recherche de la vérité, où l'on examine en même temps une partie des principes de M. Descartes. Lettre par un académicien anonyme*, in-12, Paris, 1675; pour répondre à dom Desgabets qui ne partageait pas les opinions soutenues dans ce dernier écrit, Simon Foucher publia : *Réponse pour la Critique à la préface du second volume de la Recherche de la vérité*, in-12, Paris, 1676; *Nouvelle dissertation sur la Recherche de la vérité contenant la Réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*, Paris, 1679; *De la sagesse des anciens, où l'on fait voir que les principales maximes de leur morale ne sont pas contraires au christianisme*, in-12, Paris, 1682; *Réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la vérité sur la philosophie des académiciens*, in-12, Paris, 1686; *Dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant l'apologie des académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est plus utile pour la religion et plus conforme au bon sens; pour servir de réponse à la Critique de la Critique, avec plusieurs remarques sur les erreurs du sens, et sur l'origine de la philosophie de Descartes*, in-12, Paris, 1687; *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*, in-8°, Paris, 1688; *Dissertation sur la Recherche de la vérité, ou sur la philosophie des académiciens : livre I, contenant l'histoire de ces philosophes*, in-12, Paris, 1690; *Lettre à M. Lantier, conseiller au parlement de Bourgogne, sur la question : Si Carnéade a été contemporain d'Épicure*, dans le *Journal des savants*, 6 août 1691; *Dissertations sur la philosophie des académiciens, livre III*, in-12, Paris, 1692; *Dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentiments de Descartes*, in-12, Paris, 1693; *Extrait d'une lettre pour répondre à M. de Leibnitz sur quelques axiomes de philosophie*, dans le *Journal des savants*, 16 mars 1693 : ce même recueil publia une réponse de Leibnitz le 3 août 1693; *Réponse de M. S. F. à M. de L. B. Z., sur son nouveau système de la communication des substances*, dans le *Journal des savants*, 12 septembre 1695; *Dialogue entre Empiriastre et Philalèthe*, in-12, s. l. n. d., ouvrage demeuré incomplet. Simon Foucher avait en outre publié quelques traités sur les hygromètres.

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, in-fol., 1742, t. i, p. 223; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1769, t. v, p. 265; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, t. ii, p. 332-385; F. Rabbe, *L'abbé Simon Foucher*, Paris, 1867; P. Lemaire, *Dom Robert Desgabets*, Paris, 1902, p. 131-142.

B. Heurtebize.

FOUILLOU Jacques, théologien janséniste, né à La Rochelle en 1670, mort à Paris le 21 septembre 1736. Ses humanités terminées au collège des jésuites de sa ville natale, il vint à Paris au collège de Sainte-Barbe, et y fit ses études de philosophie et de théologie. Il refusa la charge de théologal que lui fit offrir son évêque, se retira à Saint-Magloire, et se contenta du prieuré de Saint-Martin de Prunières, au diocèse de Mende. Il prit rang parmi les plus ardents jansénistes et, après avoir vécu caché à Paris, passa en Hollande en 1705. Sa mauvaise santé l'obligea vers 1730 de revenir en France : à peine était-il de retour qu'un ordre lui vint de se retirer à Mâcon où il resta quelques années, après lesquelles il obtint de pouvoir habiter Paris. Tous les écrits de ce théologien, qui voulut demeurer diacre, se rapportent aux affaires du jansénisme : *Considérations sur la censure faite par M. l'évêque d'Apt d'un imprimé contenant la décision d'un cas de conscience signé par 40 docteurs de Sorbonne*, in-12, 1703; *Difficultés sur l'ordonnance et instruction pastorale de M. l'archevêque, duc de Cambrai, touchant le fameux cas de conscience, proposées à ce prélat, en plusieurs lettres par M. Verax, bachelier en théologie*, Nancy, 1704; *Réflexions d'un docteur en théologie sur l'ordonnance et instruction pastorale de M. l'archevêque, duc de Cambrai, touchant le cas de conscience*, 1705; *Défense des théologiens, et en particulier du disciple de saint Augustin, contre l'ordonnance de M. l'évêque de Chartres portant condamnation du cas de conscience*, in-12, 1704; 2e édit. augmentée, avec une *Réponse aux remarques du même prélat sur les déclarations de M. Couët*, in-12, 1706; *Histoire du cas de conscience signée par 40 docteurs de Sorbonne, contenant les brefs du pape, les ordonnances épiscopales, censures, lettres et autres pièces pour et contre ce cas; avec des réflexions sur plusieurs des ordonnances*, in-12, Nancy (Amsterdam), 1705-1712, en collaboration avec Jean Louail, Françoise-Marguerite de Joncoux, Petit-Pied, et le P. Quesnel; *Chimère du jansénisme, ou dissertation sur le sens dans lequel les cinq propositions attribuées à M. Jansénius, évêque d'Ypres, ont été condamnées, pour servir de réponse à un écrit qui a pour titre : Deuxième défense de la bulle Vineam Domini Sabaoth*, in-12, 1708; *Justification du silence respectueux, ou réponse aux instructions pastorales et autres écrits de M. l'archevêque de Cambrai*, 3 in-12, 1707, en collaboration avec Petit-Pied; *Lettre à son altesse électorale M. l'électeur de Cologne, évêque et prince de Liége, au sujet de la lettre de M. l'archevêque de Cambrai à son altesse électorale de Cologne, contre une protestation d'un théologien de Liége*, 15 octobre 1708; *Lettre à un chanoine pour répondre à la lettre de M. l'archevêque*

de Cambrai sur un écrit intitulé : *Lettre à son altesse électorale M. l'électeur de Cologne*, mai 1709; *Désaveu d'un libelle calomnieux, attribué au Père Quesnel dans la dernière instruction pastorale de M. l'archevêque de Cambrai*, 1709; *Deuxième lettre à M. l'archevêque de Cambrai, touchant le prétendu jansénisme, au sujet de sa réponse à la deuxième lettre de M. l'évêque de Saint-Pons*, 1710; *Avertissement sur les prétendues rétractations des religieuses de Port-Royal des Champs*, in-12 (Amsterdam), 1711; *Réponse sommaire aux reproches que messieurs des Missions étrangères font faire par les jésuites aux prétendus jansénistes*, in-12, 1711; *Renversement de la doctrine de saint Augustin sur la grâce par l'instruction pastorale de MM. les évêques de Luçon et La Rochelle*, in-12, 1713; *Constitution du pape Clément XI du 8 septembre 1713, commençant par ces mots : Unigenitus Dei Filius, en latin et en français, avec des observations sur les propositions censurées*, in-12, 1714; *Le faux schisme des appelans et le vrai schisme de M. l'archevêque de Malines démontrés par la lettre pastorale de ce prélat; avec des remarques sur les lettres pastorales des évêques de Gand et de Bruges, la nouvelle déclaration de sept docteurs de la faculté étroite de Louvain, et quelques autres libelles*, in-12, 1719; *Relation abrégée de la maladie et de la mort du P. Quesnel, prêtre de l'Oratoire, décédé le 2 décembre 1719*, in-12, 1719; *Lettres de messire Antoine Arnauld, docteur de Sorbonne*, 8 in-12, Nancy (Hollande) : le IXe volume est d'un autre éditeur; *La calomnie portée au dernier excès contre les appelans par MM. de Marseille, de Cambrai et de Beauvais*, in-4°, 1727; édit. revue et augmentée, in-4°, 1728; *Défense de la consultation de MM. les avocats du parlement de Paris, en faveur de M. l'évêque de Senez contre l'ordonnance et instruction pastorale de M. l'évêque de Luçon, avec des remarques sur l'avis et jugement de MM. les évêques assemblés au Louvre et sur les mandements de M. le cardinal de Bissy et de M. l'archevêque de Cambrai au sujet de la même consultation*, in-4°, 1729; *Traité de l'équilibre de la volonté, contre M. l'évêque de Soissons et les autres molinistes, au sujet des propositions condamnées dans la bulle Unigenitus sur cette matière*, in-4°, Utrecht, 1729; *Dissertation où l'on montre que des miracles opérés par degrés ou accompagnés de douleurs n'en sont pas moins de vrais miracles et ont été regardés comme tels dans l'antiquité*, in-4°, 1731; *Observations sur les convulsions*, in-4°, 1732; *Nouvelles observations sur les convulsions, à l'occasion d'une lettre écrite au mois de janvier en faveur des convulsions*, in-4°, 1733; *Lettre à madame... sur le prétendu caractère prophétique des convulsions*, 1733; *Réflexions sur la requête de la nommée Charlotte de la Porte, et la consultation des avocats qui y est jointe où l'on examine cette curieuse question : S'il est vraisemblable que Dieu ait donné à cette convulsionnaire le don miraculeux des guérisons, comme elle le prétend dans sa requête*, in-4°, 1735; *Réponse à un mémoire en forme de plaintes, faite au nom de la convulsionnaire nommée Charlotte de la Porte*, in-4°, 12 novembre 1735; *Réflexions sur la requête de Denize ou Nizette avec de nouvelles remarques sur celle de Charlotte*, in-4°, 1735; *Lettre à M... sur la nouvelle théologie des convulsionnaires*, in-4°. J. Fouillou collabora en outre à divers ouvrages jansénistes parmi lesquels : *Les Hexaples ou les six colonnes sur la constitution Unigenitus*, in-4°, 1714; 7 in-4°, Amsterdam, 1721; et *Mémoires sur la destruction de Port-Royal des Champs*, in-12 (Amsterdam), 1721.

Nouvelles ecclésiastiques, 20 octobre 1736; *Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, 1755, t. II, p. 207, 249, 369, 374; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. V, p. [illegible].

B. HEURTEBIZE.

FOULLON Jean-Erard, théologien et historien belge, né à Liége en 1609, mort à Tournai en 1668, victime de son zèle pendant la peste de cette ville. Entré à seize ans dans la Compagnie de Jésus, il fut appliqué à l'étude et à la prédication, et acquit de très bonne heure une grande réputation d'orateur et de savant. Outre plusieurs ouvrages de théologie encore estimés de nos jours, il a laissé sur les annales de son pays des travaux qui le placent, dit M. Jean Pety de Thozée, « au rang de nos historiens les plus estimés. » Parmi ses ouvrages théologiques, il convient de citer : 1° *Bona voluntas optime consentiens seu de sequendo in omnibus ductu providentiæ divinæ*, Liége, 1657; 2° *Commentarii historici et morales perpetui ad I librum Machabæorum*, 2 in-fol., Liége, 1660 et 1665; 3° *Vera Ecclesia, omnium in fide errorum commune remedium*, Liége, 1662; 4° *Lapis philosophicus et aurum potabile eleemosyna*, Liége, 1668.

Paquot, *Histoire littéraire des Pays-Bas*, t. XVIII, p. 103-111; A. de Becdelièvre, *Biographie liégeoise*, t. II, p. 211-219; Polain, *Mélanges d'histoire et de littérature*, Liége, p. 321-330; Goethals, *Histoire des lettres*, t. I, p. 234; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 899-903; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 147.

P. BERNARD.

FOUQUERÉ Antoine-Michel, bénédictin, né à Châteauroux, en 1641, mort à l'abbaye de Saint-Faron de Meaux le 3 novembre 1709. Il fit profession de la règle bénédictine à Saint-Augustin de Limoges et, dès qu'il eut terminé le cours de ses études, fut envoyé au monastère de Mauriac pour y enseigner la rhétorique. De 1675 à 1693, il fut supérieur de divers monastères. Il traduisit du grec en latin les actes du concile célébré en 1692 sous la présidence du patriarche Dosithée, de Jérusalem : *Synodus Bethlemitica adversus calvinistas hæreticos*, in-8°, 1676. Cette traduction ayant été jugée très défectueuse, dom Fouqueré en fit une nouvelle avec l'aide du P. Combefis et d'Antoine Arnauld : *Synodus jerosolymitana adversus calvinistas hæreticos, Orientalem Ecclesiam de Deo rebusque divinis hæretice, ut sentiunt ipsi, sentire mentientes, pro reali potissimum præsentia, anno 1672, sub patriarcha Jerosolymorum Dositheo celebrata*, in-8°, Paris, 1678. A la fin de cet ouvrage dom Fouqueré a fait imprimer en grec, et avec une traduction latine, un écrit intitulé : *Dionysii patriarchæ Constantinopolitani super calvinistarum erroribus, ac reali imprimis præsentia, Responsio anno item 1672 edita*. En outre, sous le nom de J.-B. Tagmanini, dom Fouqueré publia : *Celebris historia monothelitarum, atque Honorii controversia scrutiniis octo comprehensa*, in-8°, Paris, 1678, 1679.

Dom Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 130; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 286; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 336; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, p. 88; H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1908, t. I, p. 227.

B. HEURTEBIZE.

FOUREZ Paul, théologien belge, né à Herseaux (Flandre occidentale), en 1841, fit ses premières études au collège Notre-Dame de la Tombe, près de Tournai, sous la sage et excellente direction de l'abbé Carion. Brillant élève du séminaire de Tournai, il fut envoyé à Rome par son évêque pour y achever ses études ecclésiastiques, et fut au concile du Vatican le théologien de Mgr de Goesbriant. Il revint de Rome licencié en théologie. Après avoir été principal du collège de Binche, il fut nommé, en 1875, curé de Thimougies, puis, en 1882, doyen de Châtelet, près

Charleroi, et quelque temps après, chanoine honoraire de Tournai. Théologien distingué, il a traduit en français un *Abrégé de la théologie morale de saint Alphonse de Liguori*, avec des notes et des dissertations par Joseph Frassinetti, 2 in-8°, Braine-le-Comte, 1889. Ce livre nous présente tout à la fois le résumé le plus succinct, le plus clair, le plus complet des doctrines morales de saint Alphonse, et le développement pratique de sa théologie. Il mourut à Châtelet, le 22 juillet 1911.

L. Salembier.

FOURIÉRISME. — I. Exposé. II. Histoire. III. Critique doctrinale.

I. Exposé. — Charles Fourier naquit à Besançon en 1772 et mourut à Paris en 1837. Fils de petits commerçants, c'est dans la boutique paternelle qu'il puisa sa vive horreur du commerce, qui, du reste, ne l'empêcha point d'en faire pendant presque toute sa vie. Il paraît n'avoir eu qu'une très faible éducation intellectuelle, quelque connaissance des philosophes du XVIIIe siècle, et une instruction scientifique assez superficielle; il atteignait « à peine le talent du plus ordinaire assembleur de phrases, » Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1897, t. IV, p. 162; et il se qualifiait lui-même d'*illitéré*. Il n'en faut pas moins pour expliquer la dédaigneuse et tranquille assurance dont il accabla les philosophes. « Pour les couvrir de honte, disait-il, Dieu a permis que l'humanité, sous leurs auspices, se baignât de sang pendant vingt-trois siècles scientifiques, et qu'elle épuisât la carrière des misères, des inepties et des crimes. Enfin, pour compléter l'opprobre de ces titans modernes, Dieu a voulu qu'ils fussent abattus par un inventeur étranger aux sciences, et que la théorie du mouvement universel échût en partage à un homme presque illitéré : c'est un sergent de boutique qui va confondre ces bibliothèques politiques et morales, fruit honteux des charlataneries anciennes et modernes. Eh ! ce n'est pas la première fois que Dieu se sert de l'humble pour abaisser le superbe, et qu'il fait choix de l'homme le plus obscur pour apporter au monde le plus important message. » *Théorie des quatre mouvements*, Paris, 1841, p. 180.

Le message de Fourier contient deux choses : une critique de la civilisation, très pessimiste et très absolue, et un plan de réorganisation sociale d'après les vues de la providence. On en trouvera l'exposé dans ses différents ouvrages : *Théorie des quatre mouvements*, 1808; *Traité de l'association domestique agricole*, 1822, plus connu sous le titre déclamatoire de *Théorie de l'Unité universelle*, qui est celui de la 2e édition, 1838; *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829; *Pièges et charlatanisme des sectes de Saint-Simon et d'Owene*, 1831; *Moyens d'organiser en deux mois le progrès réel*, 1831; *La fausse industrie*, 1835-1836. Quelques articles parus dans le *Phalanstère* et quelques manuscrits complètent la série des œuvres de Fourier; mais ils n'ajoutent rien à sa doctrine et ne la modifient presque pas, non plus que tous les livres qui ont suivi son premier, Fourier s'étant tout de suite entièrement déclaré et ayant donné, dès 1808, dans sa *Théorie des quatre mouvements*, le système général auquel il devait rester fidèle pendant toute sa vie.

1° *Critique de la civilisation.* — « Sa critique de la civilisation est à peu près complète, et ne laisse rien subsister de ce que nous avons accoutumé d'appeler ainsi. A la vérité, Fourier reconnaît qu'il y a eu, avant la civilisation, quatre états : édénisme, sauvagerie, patriarcat, barbarie, sur lesquels la civilisation constitue un progrès. Mais ce progrès est extrêmement léger, et, pour être dans le vrai, il n'y a que deux états : la barbarie et l'harmonie. » E. Faguet, *Politiques et moralistes*, 2e série, 8e édit., Paris, p. 46-47. La civilisation n'est qu'une barbarie légèrement atténuée. Elle devrait être une organisation générale de la richesse en vue de procurer le bonheur de l'humanité. Elle est juste le contraire de ce qu'elle devrait être.

En premier lieu, elle est remplie de parasites qui consomment et qui ne produisent rien : parasites domestiques, tels que femmes et enfants, les femmes étant presque totalement absorbées par les travaux du ménage et les enfants rendus incapables du moindre travail utile par leur éducation vicieuse; parasites sociaux, armées de terre et de mer, fonctionnaires innombrables que Fourier appelle « les légions de régie », et « la franche moitié des manufacturiers réputés utiles, mais qui sont improductifs relativement par la mauvaise qualité des objets fabriqués; » parasites accessoires, chômeurs, sophistes, oisifs, etc. Il est évident que le nombre de tous ces improductifs ne témoigne pas d'un emploi fort judicieux ni d'une économie très scrupuleuse des forces sociales.

En second lieu, la société est remplie de négociants ou commerçants, « vrais corsaires industriels, » qui non seulement ne produisent rien, mais qui dirigent et entravent à leur gré la circulation des produits, jusqu'à faire disparaître les produits de la circulation. Fourier voudrait du moins que les marchands soient considérés, non pas comme propriétaires absolus, mais comme dépositaires conditionnels; et il s'élève en termes indignés contre les abus que font les négociants de toutes sortes de denrées qui sont absolument nécessaires à l'existence. « Eh ! ne voit-on pas tous les jours, dans les ports, jeter à la mer des provisions de grains que le négociant a laissés pourrir pour avoir attendu trop longtemps une hausse; moi-même j'ai présidé, en qualité de commis, à ces infâmes opérations, et j'ai fait, un jour, jeter à la mer, vingt mille quintaux de riz, qu'on aurait pu vendre avant leur corruption avec un honnête bénéfice, si le détenteur eût été moins avide de gain. C'est le corps social qui supporte la perte de ces déperditions, qu'on voit se renouveler chaque jour à l'abri du principe philosophique : *Laissez faire les marchands.* » *Théorie des quatre mouvements*, p. 358.

Et enfin, ceux-là même qui produisent dans la société actuelle ne produisent qu'au détriment de la société elle-même; et non seulement leur intérêt individuel ne se préoccupe pas du collectif, mais il est partout et toujours en contradiction avec lui : « tout industrieux est en guerre avec la masse, et malveillant envers elle par intérêt personnel... Un architecte a besoin d'un bon incendie, qui réduise en cendres le quart de la ville, et un vitrier désire une bonne grêle qui casse toutes les vitres. Un tailleur, un cordonnier ne souhaitent au public que des étoffes de faux teint et des chaussures de mauvais cuir, afin qu'on en use le triple... C'est ainsi qu'en industrie civilisée tout individu est en guerre intentionnelle avec la masse : effet nécessaire de l'industrie antisociétaire ou monde à rebours. » *Loc. cit.*, p. 28-35, *passim.*

La civilisation n'est pas autre chose : un monde à rebours. Elle devrait être une organisation générale de la richesse. Elle n'est qu'une conspiration générale contre la richesse. La véritable question sociale ne se trouve donc pas, comme on le croit depuis toujours, dans l'inégalité des conditions, ou, si l'on veut, elle ne tient pas à ce que les richesses soient inégalement réparties; mais elle tient plutôt à ce que les richesses sont absolument insuffisantes. Il y a dans notre société actuelle une telle déperdition des forces productives qu'il n'est pas étonnant qu'il n'y ait pas assez de richesses pour les pauvres, ni même pour les riches qui se figurent à tort être riches et qui sont seulement un peu moins misérables que les autres. Ainsi il est visible que la civilisation s'est trompée, et que l'on

doit la faire retourner, sinon à un état primitif, du moins à un plan primitif qui était celui de Dieu et dont l'humanité a eu le tort de s'écarter. Il n'y a pas eu, comme le croyait Rousseau, un état de nature dont on a perdu le secret; mais il y avait un état naturel et un code social qu'on n'a pas su comprendre; et c'est ce code qu'il s'agit maintenant de retrouver : c'est ce code dont Fourier nous apporte la révélation.

Quels auraient été, en effet, les motifs de Dieu pour renoncer à nous donner un code social?

« Il y a sur cette lacune sextuple opinion. 1° *Ou il n'a pas su* nous donner un code social...: dans ce cas il est injuste en nous créant ce besoin sans avoir les moyens de nous satisfaire; 2° *ou il n'a pas voulu* nous donner ce code : et dans ce cas il est persécuteur avec préméditation; 3° *ou il a su et n'a pas voulu* : dans ce cas il est l'émule du diable, sachant faire le bien et préférant le règne du mal; 4° *ou il a voulu et n'a pas su* : dans ce cas, il est incapable de nous régir, connaissant et voulant le bien qu'il ne saura pas faire, et que nous pourrons encore moins opérer; 5° *ou il n'a ni su ni voulu* : dans ce cas il est au-dessous du diable, qui est scélérat, mais non pas bête; 6° *ou il a su et voulu* : dans ce cas le code existe, et il a dû nous le révéler; car à quoi servirait ce code, s'il devait rester caché aux hommes à qui il est destiné? » *Théorie de l'Unité universelle*, 1838, t. II, p. 252.

Tous les griefs retombent ainsi à la charge de la raison humaine, la fausse raison ou philosophie, « qui s'est obstinément refusée à toute recherche de ce code. »

On pourrait demander cependant pourquoi Dieu n'a pas « forcé la carte » aux philosophes; et, puisqu'il a tant fait que de révéler un code, pourquoi il n'a pas voulu que les hommes y entrassent immédiatement. Et, en effet, répond Fourier qui n'a pas accoutumé d'être embarrassé, c'est une question que l'on peut faire; mais d'abord on voudra bien remarquer que c'est Dieu lui-même qui l'a ainsi voulu. C'est lui qui a établi que toutes les choses traversent des phases ainsi disposées que la période de leur pleine existence est précédée et suivie de deux autres périodes plus courtes, l'une de croissance et l'autre de déclin, durant lesquelles elles se trouvent dans un véritable état d'imperfection : le mal « a son rang assigné dans l'ordre général; » c'est ce que Fourier appelle l'*exception* qui, d'après ses calculs, doit être un huitième environ du caractère dominant. Si nous admettons maintenant qu'en vertu de certaines relations numériques établies *a priori*, la carrière terrestre de l'humanité doive être évaluée à 80 000 ans, nous en prendrons 35 000 pour l'harmonie ascendante et 35 000 pour l'harmonie descendante; il en restera 10 000 pour le huitième d'exception, c'est-à-dire 5 000 pour chacune des deux phases extrêmes qui sont décidément inharmoniques. On objectera sans doute que l'espace accordé par la théorie à la première de ces deux phases extrêmes est écoulé depuis longtemps; mais Dieu, qui a établi l'exception, ne peut pas empêcher l'homme de la prolonger : « Dieu, en nous laissant le libre arbitre, ne peut pas empêcher que certains globes ne se laissent égarer par les sciences incertaines... Ces globes encroûtés de philosophie peuvent persister longtemps dans leur aveuglement. » Il y aura peut-être des globes qui manqueront leur destinée; ce ne serait encore qu'un chapitre de l'exception. Mais si pareille chose arrivait à la terre, Fourier aime à croire qu'il s'ensuivrait un trop grand trouble pour l'ensemble du système. Il imaginait alors que Dieu avait déjà songé à prévenir ce malheur, et qu'il se préparait par son commandement, dans l'ordre sidéral, des événements de nature à dessiller enfin les yeux des *terriens*, s'il arrivait que, repoussant l'inventeur, ils manquassent pour la troisième fois l'issue ouverte à la civilisation. Le créateur a donc fait tout le nécessaire pour forcer l'établissement de l'harmonie. » Renouvier, *loc. cit.*, p. 167. Mais l'harmonie ne pourra s'établir qu'en ramenant l'humanité, de l'exception où elle s'attarde, dans les voies normales que Dieu lui a fixées. Ce sont ces voies que Fourier apporte au monde dans son plan de réorganisation sociale.

2° *Plan de réorganisation sociale.* — Ce que Fourier se propose premièrement et avant tout, puisque tel est le grand mal dont souffre la civilisation, c'est d'amener la société au maximum de la production; mais la société ne peut y arriver qu'en commençant par réformer son mode actuel de production. Dieu fit, en effet, de la production agricole le pivot de toute production; et il n'envisage « dans les manufactures que le complément de l'agriculture : » c'est un ordre inverse à celui que nous suivons aujourd'hui. Ne voyons-nous pas, dans notre organisation économique, la prépondérance inquiétante de la production industrielle sur la production agricole; et ne nous plaignons-nous pas d'une disproportion de plus en plus marquée entre la production des richesses nécessaires qui sont les denrées alimentaires et celle des richesses relativement superflues qui sont les produits industriels? L'ordre de Dieu renverse cet ordre actuel des choses; il n'emploie les fabriques que comme « accessoire et variante de l'agriculture; » et tandis qu'il réserve au travail manufacturier « un quart du temps que l'homme sociétaire peut donner au travail, » il a fixé que « les trois autres quarts doivent être employés au service des animaux, des végétaux, des cuisines, des armées industrielles, enfin de tout autre travail que celui des manufactures. » *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1848, p. 151-153, *passim*. La terre arrivera donc à être, suivant de telles prévisions, beaucoup plus remplie et beaucoup plus cultivée qu'elle ne l'est aujourd'hui; et c'est pourquoi Fourier n'hésite pas à imaginer de futures transformations physiques et météréologiques, afin de remédier aux nombreux défauts qui la rendent actuellement impropre à une exploitation totale et idéale. Mais ce n'est pas tout et ce n'est pas assez. Il peut exister, dans l'exercice de la nouvelle industrie agricole et manufacturière, deux sortes de méthodes : « l'état morcelé ou culture par familles isolées » et « l'état sociétaire, culture en nombreuses réunions qui auraient une règle fixe. » C'est l'emploi de la première méthode qui est l'une des causes les plus évidentes de tous les malheurs de la civilisation : « on ne peut pas imaginer de réunions... plus anti-économiques... que celles de nos villages, bornées à un couple conjugal, ou une famille de cinq ou six personnes; villages construisant 300 greniers, 300 caves, placées et soignées au plus mal, quand il suffirait, en association, d'un seul grenier, d'une seule cave, bien placés, bien pourvus d'attirail, et n'occupant que le dixième des agents qu'exige la gestion morcelée ou régime de famille. » *Loc. cit.*, p. 9-10. Ainsi Fourier substitue l'état sociétaire ou culture en nombreuses réunions à l'état morcelé ou culture par familles isolées, c'est-à-dire qu'il supprime la propriété individuelle et le travail incohérent; ou plutôt, pour ce qui est de la propriété individuelle, il la supprime « sous le mode immobilier, » et il la conserve « sous le mode actionnaire. » Tout le matériel de la nouvelle association, exploité en commun, « est représenté par des actions, dont ses membres ont apporté le capital, ou qu'ils ont acquises sur le marché public, en placement de leurs économies. » Renouvier, *loc. cit.*, p. 175. Il ne s'agit donc pas ici de l'utopique communauté des biens : « procédé purement négatif et révolutionnaire, antisocial en lui-même, illusoire d'ailleurs. » Considérant, *Principes du socialisme*, 2e édit., Paris, 1847,

p. 20; l'état sociétaire, annoncé par Fourier, n'admet point d'égalité, « qui est poison politique. » Tous ceux qui en font partie y apportent ou y acquièrent des actions qui sont pour chacun d'eux une propriété véritable et y forment avec les deux autres facultés industrielles, le travail et le talent, la meilleure base de « répartition équilibrée et graduée. »

Telles sont les nouvelles destinées de l'homme. L'homme ne les atteindra point par le moyen qu'il a pris jusqu'ici pour les atteindre et qui, du reste, les lui a fait si bien manquer. Il a cru, sur la foi des philosophes et des faux savants, que la vie consistait à se soumettre aux lois de la morale; et la morale, chacun sait en quoi elle consiste : ayant vu deux choses dans l'homme, l'attraction et la raison, au lieu de supposer que ces deux choses ont été faites l'une pour l'autre, elle imagine une lutte entre l'une et l'autre, comme si Dieu pouvait avoir créé un être ainsi composé de deux ressorts contradictoires, et elle a inventé ce qu'elle appelle le devoir, lequel n'est pas autre chose que la loi imposée par la raison aux passions. Ce sont les passions, au contraire, qui sont la véritable loi de l'homme; et c'est l'attraction qui, transportée de l'ordre matériel dans l'ordre moral, fournit le véritable ressort du nouveau mécanisme associationnel. L'attraction présente, du reste, une telle diversité et une telle complication qu'aucun rouage, si petit qu'on le suppose, ne peut échapper à sa dépendance et à son impulsion. Elle se divise en trois foyers : cinq appétits des sens ou passions matérielles; quatre passions spirituelles et affectives : ambition, amitié, amour, familisme; trois passions distributives et mécanisantes : cabaliste, papillonne, composite. Le premier foyer d'attraction a pour objet le bien-être intérieur et extérieur; le second tend à la formation des groupes, et le troisième, à la formation des séries. C'est le jeu libre et complet de ces douze passions, se tempérant l'une par l'autre, qui inspire à l'homme la passion de l'unité, laquelle résulte de la combinaison de toutes les passions, comme le blanc de la combinaison de toutes les couleurs.

La phalange est l'expression normale et spontanée de l'association, régie par l'attraction passionnelle : elle se compose de 1 500 à 1 600 personnes, logées dans une demeure commune qui s'appelle le phalanstère, et exploitant en commun, par groupes et par séries, dans un travail toujours attrayant et où toutes les passions sont satisfaites, « un terrain contenant une forte lieue carrée, soit une surface de six millions de toises carrées : » tel sera du moins le terrain nécessaire à la phalange d'essai; « il suffira du tiers pour le mode simple. » Le phalanstère, qui est la demeure commune des harmoniens, « ne ressemble nullement aux établissements communistes, par exemple, fondés en Amérique par les disciples de Cabet ou de la Mère Ann. Il n'y a rien ici de la caserne ou du couvent : on n'y couche pas au dortoir et on n'y mange pas à la gamelle. Il faut se le représenter comme un de ces grands hôtels-pensions de la Suisse ou des États-Unis, fondés souvent par actions, et où se trouvent réunies à peu près toutes les commodités de la vie. » Gide, *Charles Fourier : Œuvres choisies*, Paris, 1890, p. XXIV. Une liberté inconnue jusque-là régnera dans le phalanstère, si complète et si absolue que l'on ne fera point d'exception pour les rapports sexuels : tous les hommes pouvant appartenir à toutes les femmes, et réciproquement. Quant à l'exploitation, qui est annexée à ce grand hôtel, elle ne comprend que des travaux agréables, comme la culture des fleurs ou des fruits, qui donnent tout à la fois des jouissances sensuelles, esthétiques et morales. Fourier rassemble tous ces travaux dans un même lieu, de telle sorte que le travailleur puisse aisément passer de l'un à l'autre; et il groupe tous les travailleurs autour des mêmes occupations, afin de réunir tous ceux qui ont les mêmes goûts et, en opposant les groupes les uns aux autres, afin de développer en eux l'esprit de corps et de les tenir en haleine par une incessante rivalité. Un mécanisme puéril et compliqué règle tout le mouvement passionnel de la phalange, avec une précision et une abondance de détails qui ne peuvent guère être dépassées. C'est par ce travail associé et attrayant que la production doit augmenter dans des proportions telles que « nos travailleurs mercenaires et languissants » ne sauraient nous en donner aucune idée; et c'est ainsi que la société finira par se guérir des grands maux dont elle a souffert jusqu'ici. Ce ne sera pas seulement, comme on pourrait le croire, une réforme « parcellaire » qui s'appliquerait à toutes les parties de la société sans rien changer à l'ensemble de la société elle-même; mais emportées par le mouvement qui les anime, les phalanges, toutes réglées à l'intérieur par l'attraction, éprouveront à leur tour les unes pour les autres une attraction passionnée qui les réunira en provinces; ces provinces se réuniront en royaumes; et ces royaumes se réuniront pour former « l'Empire unitaire du globe » dont Constantinople, « local favorisé de toutes les perfections, » sera le foyer ou siège central. Tel est le monde nouveau que Fourier voudrait substituer à l'ancien. « C'est le rêve d'un homme d'ordre ami des plaisirs. C'est l'Arcadie d'un chef de bureau. » Faguet, *loc. cit.*, p. 66.

II. Histoire. — La fortune de cette doctrine singulière, sans être aussi bizarre ou aussi compliquée que la doctrine elle-même, n'est pas de celles pourtant dont le récit puisse tenir en quelques lignes. Elle commença, il est vrai, assez modestement. Fourier fut pendant longtemps le seul homme convaincu de l'importance de sa révélation. En 1814, il avait rallié à ses idées Just Muiron; mais il s'arrêta, durant de longues années, à cette seule acquisition. Ce n'est que vers 1825, peu de temps après la publication du grand traité de l'*Association domestique agricole*, que Victor Considérant, Godin, Clarisse Vigoureux et quelques autres adeptes commencèrent à former autour du maître et de son premier disciple un noyau plus compact. Mais la débâcle de l'école saint-simonienne, survenue en 1832, dans un temps où beaucoup d'hommes se passionnaient pour la recherche des conditions d'une organisation sociale *a priori*, ne pouvait manquer de profiter beaucoup plus encore au groupe phalanstérien; Jules Lechevalier et Abel Transon, les deux principaux dissidents du saint-simonisme, passèrent bruyamment à l'école de Fourier, que cette nouvelle adhésion constitua d'une façon à peu près définitive. C'est donc ici, pendant les quinze ou vingt années qui suivirent la dispersion du saint-simonisme jusqu'au moment où les événements de 1848 vinrent mêler le socialisme à la politique, que nous pouvons placer la véritable fortune et, si l'on peut ainsi parler, l'apogée de l'école sociétaire. Le jour était arrivé où le système, longtemps ignoré et souvent méconnu, allait enfin tenter de se justifier devant l'opinion et la convertir à lui.

L'école ne négligea rien pour assurer le succès de cette propagande. Elle donna de très nombreuses conférences, soit à Paris, où Fourier lui-même exposa quelques parties isolées de son système, soit en province, à Metz par exemple, où ce fut Considérant qui vint ouvrir le cours public. Il convient particulièrement de signaler, parmi ces conférences, celles qui furent faites, à Paris, sur *l'art d'associer les individus et les masses*, par Jules Lechevalier, pour interpréter Charles Fourier « auprès des saint-simoniens, dont il ne connaît pas la langue, et même auprès des hommes de notre temps, qui n'ont plus guère ni la volonté ni

le loisir de travailler pour comprendre. » *Exposition du système social de Charles Fourier*, Paris, 1832, p. 5-6. Ces leçons, d'abord lues au public, paraissaient ensuite en livraisons et étaient réunies en volumes de manière à porter plus loin leur bienfaisante influence. D'autres ouvrages, issus des mêmes préoccupations, fortifiaient encore cette propagande. Victor Considérant donnait successivement la *Destinée sociale*, les *Considérations sur l'architectonique*, *De l'un des trois discours de l'Hôtel de Ville*, et la *Débâcle de la politique en France*; Just Muiron, les *Transactions de Virtomnius*; Clarisse Vigoureux, les *Paroles de la providence*; Lemoyne, l'*Association par phalanges*; Morize, les *Dangers de la situation actuelle en France*; Paget, l'*Introduction à l'étude de la science sociale*, etc. Enfin, un journal hebdomadaire, le *Phalanstère*, fondé par les soins de Clarisse Vigoureux et de Baudet-Dulary, commençait à paraître en juin 1832. Il fallut, sans doute, très vite se réduire à une publication mensuelle, puis disparaître tout à fait. Mais presque aussitôt, en 1834, Considérant reprenait la succession du *Phalanstère* dans une autre feuille qui s'appellerait la *Phalange*; celle-ci se transformait de nouveau au mois d'août 1843, et devenait quotidienne, avec le titre plus accessible ou plus intelligible de *Démocratie pacifique*. « Ce changement nous a coûté, expliquait Considérant. Mais ce nom, tiré de notre technologie propre, induisait encore beaucoup de personnes en erreur. Beaucoup croyaient encore qu'il fallait être initié aux études et aux doctrines phalanstériennes pour lire et comprendre un journal appelé la *Phalange*, et que la réception de cette feuille équivalait à un acte de foi à des théories dont les ignorants et les malveillants de la presse ont donné à nombre de gens les idées les plus ridicules et les plus fausses... Il importait donc au succès de nos principes et à l'extension de la sphère de publicité de notre organe quotidien, dont il faut rendre le rayon le plus grand possible, que cet organe, destiné à porter à *tous* la parole de paix, d'association, d'humanité et d'avenir, ne pût, même à tort, paraître à quelques-uns, par une interprétation rétrécie de son titre, l'organe d'une secte sociale, d'une petite Église renfermée dans des formules, des termes et des rites particuliers. » *Principes du socialisme*, 2e édit., Paris, 1847, p. 59. En 1848, sous cette forte impulsion, l'école compta, dit-on, jusqu'à 3700 membres, parmi lesquels se trouvait le futur empereur, le prince Louis-Napoléon.

C'est cependant cette extraordinaire propagande, suivie d'un si beau succès et d'une si rapide extension, qui devait être l'une des causes les plus actives et qui était déjà le signe évident de la décadence prochaine. La doctrine phalanstérienne eut, en effet, beaucoup à souffrir de ce que les disciples, préoccupés avant tout de se faire agréer par un public exigeant, renoncèrent à une partie des utopies de leur maître : mutilation tout à la fois indispensable et impossible. En supprimant de la vision de l'harmonie tous les éléments mystiques, qui en étaient comme la poésie et qui, si l'on veut, faisaient d'elle comme une sorte de religion, ils n'en diminuaient pas les merveilles, mais ils les rendaient incompréhensibles. La morale de Fourier touchant les relations sexuelles était pour leur propagande un nouvel embarras; « mais en cherchant à la pallier, ou simplement en la répudiant, ils démentaient le principe du pur attrait, si absolu pour tout le reste du système. » Renouvier, *loc. cit.*, p. 202. Enfin, Fourier avait systématiquement écarté de tous ses plans et de toutes ses polémiques l'opposition au gouvernement, et refusé d'accorder le moindre intérêt à des revendications qu'il accusait de ne relever que d'un vain formalisme. C'était la société elle-même, disait-il, non les vieux pouvoirs qu'il fallait mettre en accusation. « Pour la réformer ou, plus exactement, pour en établir une autre, les vrais disciples de Fourier ne devaient compter que sur la liberté. Ils ne demandaient au gouvernement que leur liberté, celle de tous, en matière d'association. » *Loc. cit.*, p. 201. Considérant, d'un esprit plutôt progressiste et exalté, contribua beaucoup à pousser l'école en dehors des voies toutes pacifiques et, si l'on peut ainsi dire, toutes économiques dans lesquelles Fourier l'avait engagée; et, par la participation qu'il prit aux actes de la politique révolutionnaire (13 juin 1849), il en compromit définitivement les intérêts. Depuis ce moment, le fouriérisme languit; il finit par s'effacer presque complètement dès 1851. Ainsi la doctrine phalanstérienne apparaissait, à cette dure épreuve de l'expérience, tellement vicieuse en elle-même qu'elle ne pouvait pas être propagée sans diminution et que cette diminution même était le principal obstacle à sa propagation; les éléments mystiques de la conception du monde harmonique, la nouvelle morale des relations sexuelles et l'abstention de toute politique étaient des parties si essentielles du système qu'elles ne pouvaient pas en être impunément détachés; et en même temps qu'on les sacrifiait pour le mieux sauver, on l'entraînait avec elles dans la même déroute, comme il arrive d'un baril de poudre qui fait sauter une tour.

La doctrine fouriériste ne laissa pas cependant de préoccuper quelques esprits. La *Revue du monde social*, dirigée par Limousin, et le *Devoir*, organe du familistère de Guise, essayaient de maintenir les traditions sociétaires. Des hommes nouveaux, ayant à leur tête Hippolyte Destrem, fondèrent même encore en 1888 un journal mensuel intitulé : *la Rénovation*, et une nouvelle école qui organisa aussi des cours et se réunit dans des banquets mensuels. On pourrait également retrouver, plus près de nous, dans certains articles de journaux ou de revues, la marque visible de l'esprit fouriériste. Mais ce ne sont là que quelques épaves, perdues au milieu des flots, que le navire a abandonnées dans son naufrage; et, bien que tout soit loin d'être méprisable dans le fouriérisme, bien que l'évolution économique de notre temps ait confirmé plus d'une de ses conclusions, on peut dire aujourd'hui que la doctrine et l'école sociétaires n'existent plus en tant que telles, dans notre histoire.

Fourier, s'il avait pu survivre à son école, n'en eût été que plus encouragé dans ses premiers desseins. Ce ne sont point tant des hommes, en effet, qu'il eût voulu rassembler autour de lui, et il n'avait jamais visé à proprement parler à fonder une école. L'école s'était formée autour de lui, non pas malgré lui, mais à peu près sans lui, et il ne l'avait accueillie, du reste avec quelque inquiétude, que pour mieux arriver à l'objet de ses désirs. Ce qu'il recherchait premièrement et avant tout, c'étaient beaucoup moins des hommes sympathiques à ses idées, que les moyens de les réaliser. Il aspirait à faire une expérience. Il espérait que la magnificence des résultats, la beauté des solutions, leur ordonnance scientifique, leur grandeur et leur utilité détermineraient par le seul exemple un mouvement rapide vers cette nouvelle manière de vivre en société, sans gouvernement et sans lois. Ce n'est pas la difficulté du premier groupement qui eût arrêté Fourier dans son bel enthousiasme; et les modernes, que cette difficulté épouvante, « sont comparables aux navigateurs timides, et qui, avant Christophe Colomb, n'osaient avancer qu'à 200, 300, 400 lieues dans l'Atlantique. » Si l'on en avait conclu que l'Amérique, qu'on ne trouvait pas à 100 lieues, n'était pas à 1 800 lieues, on aurait eu tort. Si même à 1 800 lieues on ne l'eût pas trouvée, ce n'était pas une raison pour qu'elle ne fût point à 1 900. « Telle était la

méthode à suivre dans les études sur l'association. Si l'on échouait sur 4 familles, il fallait spéculer sur 8; échouant sur 8, spéculer sur 16; échouant sur 16, essayer sur 32, puis sur 64, puis sur 100. » Il fallait toujours continuer. « Il ne fallait d'autre effort de génie que d'aller en avant; » et on eût découvert que l'expérience de l'association, impossible sur 4, 8, 16, 32 ou 64 ménages, réussit très bien sur 100 et *a fortiori* sur 2 ou 300 : la concorde, qu'on cherche en vain dans les petites associations, pousse toute seule sur les grandes, « à une certaine limite fixe, comme une île sortant des flots. » *Traité de l'Unité universelle*, Paris, 1838, t. III, p. 508. Cf. Faguet, *loc. cit.*, p. 70. L'argent fut la seule chose qui manquât toujours à Fourier; il avait fixé une heure aux capitalistes qui seraient disposés à expérimenter son système, et il rentrait chez lui, tous les jours, à midi sonnant, qui était l'heure où il les attendait : le pauvre homme les attendit ponctuellement jusqu'à sa mort.

L'essai malheureux, qui fut entrepris en 1832, par Baudet-Dulary, à Condé-sur-Vesgres, près de Rambouillet, ne peut être imputé à Fourier. « On a répandu, dit-il, que j'ai fait un essai à Condé-sur-Vesgres et *qu'il n'avait pas réussi* : c'est encore une des calomnies du pandémonium; je n'ai rien fait à Condé; un architecte qui y dominait ne voulait rien admettre de mon plan : c'était un esprit de contradiction, repoussant tout ce qui ne venait pas de lui... Je ne pouvais adhérer à tout ce galimatias de bâtisse, qui n'aurait servi à rien en industrie combinée, et qui n'était bon qu'à dégoûter les visiteurs, les empêcher de prendre action, faire manquer le moment de vogue. » *La fausse industrie*, 1835-1836, p. 5. L'essai de Condé-sur-Vesgres est le seul qui ait été tenté du vivant de Fourier. Quelques autres furent faits, après sa mort, en France, en Algérie, et surtout aux États-Unis. Là, en 1852, grâce à la propagande d'Albert Brisbane, d'Horace Greeley, le directeur du *New York Tribune*, de Charles A. Dana et de Georges Riley, les idées fouriéristes prirent une grande et rapide extension. Il s'y forma, à peu près simultanément, trois associations importantes : la *North American Phalanx* fondée par Brisbane dans l'État de New Jersey, la *Wisconsin Phalanx*, dans l'État du même nom, et la plus fameuse de toutes, *Brook Farm*, près de Boston, qui compta parmi ses membres plusieurs de ceux qui ont pris plus tard une part prépondérante dans l'organisation des souverains de l'industrie, des chevaliers du travail et du mouvement coopératif. On compta jusqu'à trente associations du même genre; mais aucune d'entre elles ne dura plus de cinq ou six ans.

III. Critique doctrinale. — Ainsi doublement condamné déjà par l'histoire de son école et par l'histoire de ses expériences, d'une manière tellement éclatante que toute autre autre démonstration en devient presque superflue, nous devons cependant ajouter que le fouriérisme se condamne encore lui-même, par tout ce qu'il implique et par tout ce qu'il contient, d'une façon tout à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus irrémédiable. Ce n'est pas qu'il faille refuser à Fourier aucun des postulats dont il a besoin pour fonder son système, non pas même sa conception d'un ordre général si adroitement combiné que l'harmonie est devenue aujourd'hui le remède nécessaire et inévitable. On ne lui contestera pas davantage les nombreux détails, compromettants ou puérils, comme cette nouvelle morale des relations sexuelles, dans lesquels s'est enfoncée l'imagination la plus fougueuse et la plus logique qu'on ait jamais rencontrée chez un homme. Mais c'est au système lui-même, envisagé dans son ensemble, que l'on doit adresser les meilleures objections; et si, malgré toutes les concessions que nous lui faisons, il était alors plus que jamais convaincu d'erreur, la démonstration de sa fausseté pourrait passer pour définitive.

Le fouriérisme a voulu réorganiser la société ou la production dans la société, en lui donnant pour fondement l'attraction passionnelle. Mais l'attraction elle-même, qui jusqu'ici sans doute n'a pas existé, comment nous sera-t-elle donnée? Elle nous sera donnée par le système lui-même. Ainsi la société nouvelle ne peut être organisée que par l'attraction, et l'attraction ne peut être produite que par la société nouvelle. Nous disons à Fourier : « Vous avez besoin de l'attraction, et l'attraction n'existe pas; » il répond : « C'est justement ce qui vous trompe : si mon système existe, l'attraction existera. » Telle est au fond toute son argumentation : elle consiste à donner pour cause de l'attraction ce qui n'en devrait être qu'un effet, et à ne trouver qu'au sommet de la société nouvelle ce qu'on doit trouver déjà dans son fondement. C'est ce qui explique que Fourier, qui s'était très bien rendu compte de cette difficulté, avait mis, d'une façon aussi sophistique qu'ingénieuse, toute sa confiance et tout son espoir dans la formation d'un premier groupe qui eût servi d'exemple aux autres et qui les eût entraînés à sa suite dans la même organisation : l'attraction gagnerait demain toute la société si elle était seulement aujourd'hui dans un groupe de la société; elle serait demain partout si elle était aujourd'hui quelque part; mais précisément et encore une fois, aujourd'hui, elle n'est nulle part, et elle n'existe dans aucun groupe; et comme le premier groupe ne pourra lui-même exister sans elle, nous sommes toujours ramenés à la même difficulté. « Le régime sociétaire, dit Fourier, fait naître une foule d'intérêts différents des nôtres. » Autrement dit, le régime sociétaire produit ce dont il a besoin pour exister; et c'est ainsi que « le monde se changera de lui-même dès qu'on lui aura fait subir tous les changements dont il a besoin pour se changer. Nous voilà dans le plus parfait cercle vicieux qui se puisse. » E. Faguet, *loc. cit.*, p. 67.

Acceptons ce cercle vicieux, et admettons que la société nouvelle existe et que l'attraction existe dans la société nouvelle. C'est l'attraction qui doit être, dans la société réorganisée, l'unique agent de la production; mais il n'y a point dans tout le système de méprise pareille à celle-ci; et en ne voulant assigner à la production d'autre source que l'attraction, il se pourrait au contraire que Fourier ait précisément tari la source de toute production. Il oublie, en effet, que la production n'offre généralement aucun attrait. Il a beau démontrer que les goûts des individus sont nuancés à l'infini et qu'il y a toujours, pour chaque subdivision des produits, un amateur qui la préfère à toutes les autres. Ce qu'il eût fallu prouver, c'est qu'il y a toujours, pour chaque subdivision des produits, une passion qui attache à sa production un certain nombre d'individus; mais cette preuve était impossible à faire : « Les nécessités de l'industrie, dit M. Paul Janet, ont bien amené l'ouvrier à n'avoir rien autre chose à faire que des têtes d'épingles, mais cela ne prouve nullement qu'il y ait une passion dans la nature qui porte exclusivement certaines personnes à faire des têtes d'épingles, » *Principes de métaphysique et de psychologie*, Paris, 1897, t. I, p. 571; et il y a ainsi dans l'industrie beaucoup de produits pour lesquels on serait bien empêché de trouver une passion correspondante.

Si l'on veut pourtant que cette passion existe, on ne contestera pas du moins qu'elle ne soit assez obscure ou plutôt assez faible, et que, dans son exercice où elle rencontre plus de difficulté que d'attrait, elle n'ait sans doute toujours besoin d'être aidée, soutenue, encouragée par une force antérieure et supérieure à elle, à laquelle il est impossible de ne pas reconnaître

toutes les qualités que les philosophes avaient jusqu'ici reconnues au devoir.

Il est vrai que Fourier, pour échapper à toutes ces difficultés, se retranche derrière les desseins de la providence, mais les desseins de la providence ne sont ici qu'un *deus ex machina* ou un expédient commode; et Fourier n'en fait manifestement un si grand cas que parce qu'ils sont premièrement et avant tout les desseins de Fourier lui-même. Il aurait donc fallu qu'il n'ait pas la fausse honte de se le dissimuler, ou la faiblesse de ne pas nous en avertir : ce qu'il a voulu, en faisant retourner la nature à un plan primitif, ce n'est rien moins que de la reconstruire sur un nouveau plan; et au lieu de ramener l'homme à ses véritables destinées, il donnait à l'homme des destinées nouvelles qui n'exigent aucun changement, sauf celui de l'homme lui-même.

On ne s'étonnera pas de ne point trouver dans cette critique doctrinale des indications qu'on attendait peut-être sur les lettres ou documents ecclésiastiques que le fouriérisme pourrait avoir suscités. Il n'existe aucune lettre ni aucun document de ce genre. On se reportera cependant avec utilité aux condamnations générales du socialisme, pour les points où le fouriérisme se rapproche de celui-ci. Voir SOCIALISME, et par exemple, dans Denzinger-Bannwart, les n. 1718*a* et 1817 sq.

Outre les ouvrages cités, voir L. Reybaud, *Études sur les réformateurs*, Paris, 1840, t. I; E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France*, Paris, 1867; Sambuc, *Le socialisme de Fourier*, Paris, 1879; Renouvier, une série d'articles sur *La philosophie de Fourier*, dans la *Critique philosophique*, 1883; A. Lafontaine, *Charles Fourier*, Paris, 1911; A. Alhaiza, *Ch. Fourier et sa doctrine sociétaire*, Paris, 1911. Voir également Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Fouriérisme*, Paris, 1875.

J. BOUCHÉ.

FOURMESTRAUX (François de), théologien dogmatique, né à Lille en 1625, entra dans la Compagnie de Jésus en 1644, et fut appliqué à l'enseignement de la philosophie à Marches (Belgique), puis à celui de la théologie à Douai où il soutint d'ardentes controverses surtout contre le prieur des carmes de Douai, Charles de Brias, au sujet de la science moyenne et de la prédétermination physique. Il mourut à Tournai le 25 avril 1683. Il reste de lui les ouvrages suivants : 1° *Immortalis Christi Servatoris beneficia, Virgini sine macula conceptæ*, Marchiennes, 1662; 2° *Justa defensio adversus convicia et imposturas Pseudophilalethis vanum thomistarum triumphum de scientia media temere nuper jactantis*, Douai, 1673; 3° *R. P. Platelii e Soc. Jesu S. theol. in univers. Duac. professoris Synopsis cursus theologici. Pars postrema et posthuma. De sacramentis*, Douai, 1683. Le P. Platel étant mort pendant l'impression de son ouvrage, le P. de Fourmestraux se chargea de la publication du tome IV et ajouta ce cinquième volume qui se trouve dans les éditions suivantes.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III col. 906; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 326, 328.

P. BERNARD.

FOURNENC Jacques, né à Pezénas en 1609, mort à La Rochelle en 1665. Entré à l'Oratoire dès 1623, il y fut pendant presque toute sa vie chargé d'enseigner la philosophie. Son cours parut en 3 gros in-4° sous le titre : *Universæ philosophiæ synopsis accuratissima sinceriorem Aristotelis doctrinam, cum mente Platonis passim explicata et illustrata, et cum orthodoxis S. S. doctorum sententiis breviter dilucideque concinnans*, Paris, 1655. Il laissa quelques écrits de théologie qui n'ont point vu le jour et mourut supérieur de l'Oratoire de La Rochelle.

Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. II, p. 496.

A. INGOLD.

FOX Georges. Voir QUAKERS.

FOY (Louis-Étienne de), canoniste français, mort en 1778. Licencié en droit de la faculté de Paris et chanoine de Meaux, il publia un *Traité des deux puissances ou Maximes sur l'abus, tirées du droit canonique, des principes du droit public et de l'histoire*, in-12, Paris, 1752. Nous signalerons en outre, parmi les travaux de cet auteur, une traduction annotée des *Lettres de Busbeck* sur son ambassade en Russie, 3 in-12, 1748; *Prospectus d'une description historique, géographique et diplomatique de la France*, in-4°, 1757; *Notice des diplômes, des chartes et des actes relatifs à l'histoire de France*, in-fol., Paris, 1754, dont un seul volume a paru.

Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. III, p. 611.

B. HEURTEBIZE.

FOYER DE PÉCHÉ. Voir CONCUPISCENCE, t. III, col. 809 sq.

FRANCE. On étudiera successivement : 1° l'état religieux actuel; 2° les publications catholiques sur les sciences sacrées.

I. FRANCE. ÉTAT RELIGIEUX ACTUEL. — Les recensements récents de la population française ne s'occupent pas des confessions religieuses. D'après diverses données, le P. Krose, le statisticien de l'Allemagne catholique, a calculé qu'en 1906 la France comptait 38 467 000 catholiques, 628 000 protestants, 55 000 juifs, et 102 000 individus étrangers à toute confession religieuse, ou dont la confession religieuse était ignorée; d'après le *Jewish year book* de 1910, il faudrait évaluer à 95 000 le nombre des juifs en France.

La liste des diocèses a été donnée à l'art. CONCORDAT de 1801, t. III, col. 758; nous ne la reproduisons pas ici. Le but de cet article est de fixer quelques idées au sujet de la situation religieuse de la France actuelle; d'étudier comment le catholicisme français a tenu tête et survécu aux récentes bourrasques qui l'ont déraciné de l'État français; de noter les principales initiatives qui attestent, dans cette nouvelle période à peine ébauchée, la vie du catholicisme français; et d'apporter ainsi, dans l'ensemble, un certain nombre d'arguments de fait, pouvant être utilisés par la science théologique pour illustrer le traité *De Ecclesia*, pour appuyer les affirmations que ce traité contient, et justifier les tenaces et surnaturelles espérances qu'il suggère.

Une période nouvelle s'est ouverte, en 1905, dans l'histoire de l'Église de France : le pouvoir civil a déchiré le concordat, l'Église a été « séparée » de l'État. Le régime concordataire, sous des formes diverses, avait, pendant près de quatre siècles, donné un statut à l'Église de France : le concordat de François Ier, puis le concordat de Bonaparte, avaient assuré à l'État certaines prérogatives dans l'Église, à l'Église une certaine situation officielle dans l'État. Soudainement dans les premières années du XXe siècle, on sentit craquer l'édifice concordataire; l'idée de « séparation », que préconisaient dès la fin du second Empire les manifestes du parti républicain (voir la *Politique radicale* de Jules Simon), et que ce parti, une fois maître du pouvoir, avait reléguée au second plan, passa dans le programme du gouvernement. Dès les premiers assauts, elle fut victorieuse, et brutale fut sa victoire : la séparation ne fut pas négociée avec Rome; elle fut réalisée à l'écart de Rome, et sans déférence pour Rome; le traité dit concordat, qui unissait la puissance française à la puissance papale, ne fut même pas officiellement dénoncé; une loi fut votée qui en était comme l'abrogation furtive, et ce fut tout. On dirait

qu'il est dans la destinée de l'Église de France d'avoir, presque à chaque début de siècle, d'immenses ruines à réparer : c'étaient, à l'avènement du XVIIe siècle, les ruines provenant des guerres religieuses; à l'aurore du XIXe siècle, les ruines accumulées par la Révolution française; ce sont, depuis 1900, les ruines qui succédèrent à la dispersion presque complète des congrégations d'hommes, à la dispersion partielle des congrégations de femmes (lois du 1er juillet 1901 et du 7 juillet 1904), à la loi par laquelle l'Église perdit les ressources provenant des pompes funèbres (loi du 28 décembre 1904), enfin à la loi de séparation (11 décembre 1905).

I. Les effets de la séparation : effets matériels, juridiques, ecclésiastiques. II. La multiplication des lieux de culte depuis la séparation. III. Les méthodes actuelles d'organisation des catholiques. IV. La catéchisation des enfants et des jeunes gens : initiatives et méthodes nouvelles. V. Les organisations enseignantes de l'Église de France; ses initiatives pédagogiques. VI. Les initiatives catholiques pour l'enseignement professionnel et ménager. VII. Deux formes nouvelles d'apostolat : l'apostolat des professions, l'apostolat des immigrés. VIII. Les initiatives récentes pour le développement de la piété. IX. Les œuvres catholiques de presse, d'information et de projections. X. Les ressources actuelles de l'Église, en argent et en hommes. XI. L'action sociale de l'Église par les patronages et œuvres postscolaires. XII. L'action sociale de l'Église par les œuvres de charité. XIII. L'action sociale de l'Église par les groupements ouvriers et syndicaux. XIV. L'action sociale de l'Église par les organisations d'enseignement social et de renseignements sociaux. XV. Conclusion. XVI. Les missions catholiques. XVII. Le protestantisme.

I. LES EFFETS DE LA SÉPARATION : EFFETS MATÉRIELS, JURIDIQUES, ECCLÉSIASTIQUES. — De temps à autre, depuis 1880, on avait senti dans les Chambres françaises, au moment où elles discutaient le budget des cultes, certains courants d'avarice malveillante et systématique : tels chapitres étaient rayés, tels autres étaient notablement diminués. Malgré ces économies mesquines, qui d'ailleurs n'étaient pas toujours conformes à l'esprit du concordat; l'Église de France, en 1905, recevait encore de l'État français, annuellement, une somme de 35 millions. Un certain nombre de pensions viagères accordées aux prêtres âgés de plus de quarante-cinq ans et ayant, avant 1905, rempli vingt années au moins des fonctions ecclésiastiques rémunérées par l'État; et puis 310 000 francs de secours aux anciens ministres des cultes et à leurs familles : voilà tout ce qui restait de l'ancien budget des cultes, sept ans plus tard, dans la comptabilité de la France.

Les archevêchés et évêchés, les presbytères et les grands séminaires durent, dans le délai d'un an, être évacués par les occupants.

Les fabriques et menses des paroisses possédaient 228 597 000 francs; les fabriques des églises cathédrales possédaient 10 688 000 francs; les menses archiépiscopales ou épiscopales, les chapitres, les séminaires possédaient 93 334 000 francs. En vertu de la loi de séparation, tous ces biens devaient être transmis, dans le délai d'un an, à des associations dites cultuelles, qui se seraient constituées « en se conformant aux règles d'organisation générale du culte, » et dont le bon aloi, en cas de difficultés juridiques, devait être apprécié par le conseil d'État. Rome estima que les droits de la hiérarchie religieuse dans le fonctionnement des associations cultuelles n'étaient pas suffisamment sauvegardés : les catholiques reçurent défense de former des cultuelles; et l'Église de France, avec un silencieux et docile héroïsme, laissa ces 331 millions de biens devenir la propriété des établissements officiels d'assistance ou de bienfaisance. Près de 50 millions de fondations de messes, compris dans ce chiffre global de 331 millions, furent par cela même perdus.

Les maisons et caisses de retraite pour les prêtres âgés ou infirmes avaient une valeur de 19 123 000 fr. L'État voulait bien abandonner ces 19 millions, et même les 50 millions de fondations de messes, à des mutualités ecclésiastiques approuvées; mais Rome redouta que de telles mutualités ne fussent des cultuelles déguisées; on renonça donc à les constituer, et les vieux prêtres à leur tour furent ainsi spoliés par l'État. Cependant ceux qui étaient en vie au moment de la séparation recevront leurs pensions jusqu'à leur mort et les maisons de retraite ne seront supprimées qu'à la disparition du dernier survivant.

Tout ce que l'État laissait à l'Église, en vertu de la loi du 2 janvier 1907, c'était une certaine jouissance des édifices cultuels, jouissance plutôt tolérée que légalement définie. Le curé, dans son église, est un occupant à titre précaire : il n'est pas locataire, encore moins propriétaire; la question des réparations donne lieu à de fréquents conflits entre les communes, propriétaires légales de ces édifices, et les ministres du culte. L'Église n'est pas *at home*; l'État l'a laissée dans ses temples, de peur que l'électeur ne s'irritât s'il voyait ces temples se fermer. Que l'évêque déménage, que le grand séminaire déménage, que le curé n'émarge plus au budget, cela est indifférent à la majorité des électeurs, ou cela leur échappe : la fermeture soudaine de toutes les églises aurait risqué d'entraîner un mouvement de révolte; l'État s'est bien gardé d'affronter un tel péril.

Ainsi l'Église française, tant que ses temples tiennent debout, peut continuer, à titre de simple résidante, d'abriter dans ces édifices séculaires les cérémonies de son culte : c'est là tout ce qui lui est concédé. Et dans ce domicile où les conditions d'installation sont si fragiles, elle est condamnée, strictement parlant, à vivre en pauvresse, au jour le jour. L'Église n'est pas personne civile; elle n'a pas le droit de posséder, ni d'hériter; il n'y a pas en ce moment-ci, en France, de moyen légal, pour l'Église, de reconstituer le patrimoine ecclésiastique. Un catholique qui veut, en mourant, laisser un certain capital pour faire dire des messes, ne peut le laisser qu'à une personne déterminée, qui le transmettra, à son tour, à une autre personne : ces translations de propriété seront onéreuses, et un héritier peut se rencontrer, qui refusera de reconnaître la destination cultuelle de ce capital. L'Église de France est une personne ruinée, que l'État se refuse, même, à considérer comme une personne, à laquelle il refuse le droit d'économiser ou d'acquérir, et qui n'a pas, en définitive, d'existence juridique.

A cette grande spoliée, sur laquelle pèse cette sorte de *deminutio capitis*, l'État dit cependant : Tu es libre. Elle est libre, en effet, de bâtir de nouveaux lieux de culte, sans avoir besoin, comme au temps du concordat, d'en demander licence à l'État. Libre, aussi, pour remanier au gré des circonstances les circonscriptions diocésaines ou paroissiales. Libre, enfin, pour la collation des charges : l'évêque n'en réfère à personne pour le choix des curés, le pape n'en réfère à personne pour le choix des évêques. Certains maires anticléricaux s'étonnent en voyant, sur leur territoire, de nouveaux clochers surgir; ils croyaient que la loi de séparation tuerait l'Église, et naïvement ils s'écrient : Voici qu'elle relève la tête; comment réprimer cette dernière convulsion? M. Briand répondit à l'un d'eux, qui était en même temps député : « Vous avez voté la loi de séparation, qui garantit le libre exercice des cultes. » Ce député s'était imaginé que

cette loi l'armait contre l'Église, en même temps qu'elle la spoliait; mais non, tout au contraire, elle le désarmait. Elle désarmait, aussi, les susceptibilités que pouvait éprouver l'État, en présence de telle nomination d'évêque ou de curé. En prétendant se venger du pape ou châtier le pape, certains adversaires soupçonneux des influences « ultramontaines » ont, tout au contraire, sans le vouloir, sanctionné et parachevé la pleine souveraineté du pape dans l'Église de France : et la liberté même de cette Église à l'endroit de l'État consacre et parachève son absolue docilité à l'endroit de Rome.

II. La multiplication des lieux de culte depuis la séparation. — De cette liberté, qui s'épanouit, ainsi, en superbes élans d'obéissance, quel usage fait-elle pour les âmes?

Elle se rapproche d'elles, avec une allégresse conquérante qui mérite d'être observée et d'être admirée. Le Paris du régime concordataire manquait d'églises : on voyait une paroisse comme Notre-Dame de Clignancourt grouper 121 000 âmes; on en comptait 96 000 sur le territoire de Sainte-Marguerite, 90 000 sur celui de Saint-Ambroise, 83 000 sur celui de Saint-Pierre de Montrouge. Dans 38 paroisses de Paris, la proportion du chiffre des prêtres au chiffre des habitants était notoirement insuffisante, puisqu'il n'y avait qu'un prêtre pour 5 000 fidèles. Aussi les observateurs signalaient-ils l'absence presque complète de pratique religieuse dans les faubourgs de Paris; et un prêtre de ces faubourgs, en 1899, invitant les catholiques à s'occuper de « cette Chine qui entoure Paris et qui compte près de 2 millions d'habitants, » concluait son appel en déclarant : « Ce serait manquer de foi que de dire : Il n'y a rien à faire ! Il y a tout à faire. » Mais on se heurtait, trop souvent, à des ministères qui appliquaient et maniaient le concordat dans un sens hostile aux intérêts de l'apostolat religieux : là où il y avait tout à faire, il était souvent fort difficile de commencer à faire quelque chose; à l'érection d'une chapelle, à plus forte raison d'une paroisse, s'opposaient des difficultés administratives souvent invincibles.

« Nous ne cessons de le répéter, proclamait en 1905 le cardinal Richard, le diocèse de Paris est un pays de missions. Nous donnons pour l'œuvre de la Propagation de la foi et, d'une façon générale, pour la conversion des infidèles, et nous avons raison, car il n'y a rien de plus grand aux yeux de Dieu que le salut des âmes. Mais n'ont-ils pas une âme, ces ouvriers des faubourgs de Paris? » A cette même date, M. l'abbé Raffin illustrait la situation du diocèse en dressant la statistique des enterrements religieux et civils de 1883 à 1903. Il constatait que durant ces vingt ans le chiffre des cortèges civils s'était élevé à 225 395, soit, en moyenne, à 10 000 par an (sur 53 000 Parisiens qui meurent annuellement). Il observait que c'était surtout parmi les pauvres que les enterrements civils étaient nombreux : par exemple, en 1888, dans les cinq classes funéraires les plus coûteuses, le chiffre des cérémonies purement civiles ne dépassait pas 4 à 5 p. 100, et tout au contraire, dans le monde ouvrier, elles atteignaient 25 à 30 p. 100.

Depuis la loi de séparation, sept années sont écoulées; et quelques données, très précises, permettent de mesurer la nouvelle force de rayonnement acquise par l'Église, en ce bref espace de temps, dans le seul diocèse de Paris. Il y a, dans le Paris de 1912, neuf paroisses de plus qu'au moment de la séparation : ces neuf paroisses groupent 250 000 habitants. Voilà un chiffre imposant; il équivaut presque à la population de la ville entière de Bordeaux. Il y a, dans la banlieue parisienne de 1911, quinze paroisses de plus qu'au moment de la séparation; elles groupent 215 000 âmes. Enfin, tant à Paris que dans la banlieue, se sont ouvertes 24 chapelles de secours, pour répondre aux besoins religieux de 166 500 âmes. Additionnons ces chiffres; nous constaterons que plus de 630 000 âmes, condamnées il y a sept ans, par l'éloignement des édifices du culte, à une disette religieuse presque incurable, ont vu, en très peu de temps, Dieu se rapprocher d'elles, venir se fixer près d'elles. 630 000 âmes, c'est plus d'âmes qu'il n'y en a dans la ville de Marseille. Représentons-nous l'agglomération marseillaise telle qu'elle est; supposons un instant que, par l'effet des circonstances, toute proximité de Dieu y fasse défaut : on serait douloureusement surpris d'une pareille lacune. Il a suffi de sept années au cardinal Amette, d'abord coadjuteur, puis archevêque de Paris, pour la combler. La besogne n'est pas achevée : une quarantaine d'autres circonscriptions paroissiales sont d'ores et déjà dessinées sur la surface du vaste diocèse; et l'archevêché compte que dans cinq ans, dix ans au plus, ces quarante autres paroisses fonctionneront.

Vers ces églises, vers ces modestes chapelles, qui semblent ainsi surgir du sol, on voit, peu à peu, les fidèles arriver. Les chiffres, à cet égard encore, sont éloquents, si l'on songe que ces chiffres cataloguent des âmes humaines. Il y a vingt ans, dans tout un faubourg parisien où s'élève aujourd'hui l'église Notre-Dame-du-Rosaire, il se trouvait une famille, une famille seulement, pour aller aux lointains offices d'une église paroissiale distante de deux kilomètres. Aujourd'hui, sur ce même territoire, on distribue, dans la période pascale, 4 000 hosties. Dans telle autre agglomération de banlieue, on a vu, en quatre ans, grâce à l'érection d'une chapelle de secours, le nombre des agonisants qui recevaient le prêtre quintupler, et le nombre des premiers communiants sextupler. Et sans doute ces agonisants qui recommencent de saluer dans l'Église une école de bonne mort, ces premiers communiants qui viennent à l'Église comme à une école de bonne vie, ne sont encore que minorité, parmi ces vastes foules, devenues païennes, que de malencontreuses circonstances avaient éloignées de l'apostolat catholique. Mais une minorité active, fervente, animée de l'esprit de Dieu, c'est déjà beaucoup pour changer un peuple; et dans telle paroisse neuve, à Paris, on voit déjà les vocations sacerdotales s'éveiller. Ces foules ignorantes, qui voient le prêtre venir à elles, se familiarisent peu à peu avec lui; la messe ne les attire pas encore, les vêpres non plus; mais si le prêtre se met à dérouler, dans son église, quelques projections lumineuses destinées à révéler aux spectateurs l'histoire du Christ, ces foules se pressent à cette cérémonie d'un nouveau genre qu'elles appellent, d'un mot assez pittoresque, « la messe du cinéma, » et pour la première fois retentit à leurs oreilles le nom de Jésus.

Des détresses pareilles existaient et existent dans beaucoup de grandes villes de province : l'épiscopat, un peu partout, s'est mis à l'œuvre pour y remédier. Et comme l'Église, nous le répétons, n'a pas une existence légale, comme elle ne pourrait pas être propriétaire des édifices mêmes qu'elle construit, des combinaisons ont été trouvées, en vertu desquelles Dieu, dans ces édifices, est purement et simplement un locataire. La propriété, généralement, appartient à des actionnaires; dans le diocèse de Paris, ces actionnaires sont groupés en deux sociétés anonymes qui ont rendu à l'Église le précieux service d'acquérir et d'aménager les terrains convenables, et qui réclament d'elle, à titre de loyer, pour les fonds qu'elles ont engagés dans ces entreprises, un intérêt de 4 pour 100. Voilà les subterfuges auxquels doit recourir l'Église de France, sous le régime actuel.

III. Les méthodes actuelles d'organisation des catholiques. — La tendance à peu près générale de

l'épiscopat français paraît être d'organiser les catholiques en associations paroissiales, cantonales, diocésaines, strictement étrangères à tout parti politique et à toutes visées politiques, uniquement préoccupées du développement de la vie catholique et de la défense des intérêts catholiques. A cet égard comme à beaucoup d'autres, l'archidiocèse de Paris offre des organisations qui peuvent servir de type.

D'après le plan dessiné par l'archevêque de Paris, chaque paroisse doit avoir un comité paroissial laïque, recruté par le curé, et chargé de seconder l'action du clergé, et de promouvoir, sous la direction de la hiérarchie religieuse, toutes les œuvres utiles au bien religieux, moral et social de la paroisse. L'action politique lui demeure étrangère, l'organisation et l'exercice du culte échappent à son ressort. Ce comité ne s'occupe que d'action religieuse. Le travail y peut être réparti en plusieurs sections, s'occupant respectivement des œuvres de religion et de piété, des œuvres d'enseignement et d'éducation, des œuvres de persévérance et de jeunesse, des œuvres charitables et sociales, des œuvres de presse et de propagande. Des programmes dressés pour l'observation morale et l'étude sociale du quartier, programmes visant à l'action possible à entreprendre, sont proposés aux membres des comités paroissiaux.

Le rapport présenté au congrès diocésain de 1912 signalait l'existence de 92 comités paroissiaux; le congrès diocésain de février 1913 apprit que ce chiffre s'était élevé à 108, représentant les deux tiers des paroisses du diocèse. Sur ces 108 comités, 76 avaient envoyé aux organisateurs du congrès un rapport sur leurs travaux. Dans certaines paroisses, ces comités établissent avec beaucoup de précision la statistique religieuse et l'inventaire de l'action paroissiale : c'est une besogne à laquelle l'archevêché les pousse; ils doivent servir, suivant l'expression de M. l'abbé Couget, à « établir les conditions méthodiques, scientifiques, dans lesquelles doit s'exercer l'apostolat. »

Parmi les initiatives prises par certains comités paroissiaux parisiens, on cite la création d'œuvres postscolaires, l'ouverture d'ateliers professionnels, la création de jardins ouvriers, la recherche de mesures pratiques pour la suppression du travail de nuit dans les boulangeries, l'affichage dans les hôtels fréquentés par les étrangers de certains tableaux en diverses langues indiquant les exercices du culte.

Au congrès diocésain de 1913, on mentionna tout spécialement l'initiative du comité paroissial de Sainte-Geneviève des Grandes-Carrières, qui travaillait à constituer des sections syndicales d'employés et d'ouvriers; celle du comité de Notre-Dame de Plaisance, qui étudiait la question de l'apprentissage; de celui de Notre-Dame d'Auteuil, qui s'occupait du logement des familles chargées d'enfants. D'autres comités avaient, durant l'année 1912, organisé la lutte contre la pornographie, contre l'immoralité des cinématographes. L'observation du repos dominical et les moyens de faciliter cette observation aux bouchers, aux épiciers, aux crémiers, aux charcutiers, ont occupé plusieurs de ces comités; des ligues paroissiales d'acheteurs se sont fondées. Le comité paroissial, suivant l'expression de Mgr Gibier, évêque de Versailles, constitue ainsi un véritable syndicat d'initiative.

Au-dessus des comités paroissiaux fonctionne le comité diocésain, qui se réunit à peu près quatre ou cinq fois par an. Chaque année, quelque membre du comité diocésain visite les comités paroissiaux d'une région de Paris, et une réunion plénière annuelle met en présence les membres du comité diocésain et un délégué de chacun des comités paroissiaux. On a décidé en février 1913 que, chaque trimestre, tous les membres des comités paroissiaux de l'un des trois archidiaconés du diocèse auraient entre eux une réunion. Ainsi est assurée, tout à la fois, la liberté des initiatives et l'unité des inspirations; chaque année à Paris, un grand congrès diocésain met à l'étude les questions les plus urgentes et groupe, trois jours durant, les énergies catholiques. De tels congrès sont également fréquents, dans la plupart des diocèses provinciaux.

Les Unions paroissiales d'hommes se développent avec succès dans un certain nombre de paroisses du diocèse de Paris : l'objectif assigné par le cardinal Amette à l'activité des comités paroissiaux est, avant tout, la création et le développement de ces Unions. Tous les catholiques pratiquants de la paroisse y sont admis; on y admet, même, tous les hommes de la paroisse qui, sans remplir chacun des devoirs de la pratique religieuse, font cependant profession publique de catholicisme, par exemple, en choisissant pour leurs enfants l'école catholique ou le patronage catholique. « Dans telle paroisse de faubourg, écrit M. l'abbé Yves de la Brière, l'union paroissiale compte autant de subdivisions, avec chef responsable pour chacune, que la paroisse compte elle-même de quartiers, de secteurs et de rues : c'est l'ébauche de ce que sera, un jour, l'organisation générale des catholiques parisiens. »

Dans les diocèses des départements, on s'efforce d'organiser pareillement, d'une part, des groupements paroissiaux, d'autre part, un bureau central auquel ils sont tous rattachés, et parfois, comme organes intermédiaires, des comités cantonaux. Les Unions diocésaines tendent à grouper sur le terrain religieux — et, dans certains diocèses, en vue d'une activité électorale — les catholiques de toutes nuances politiques.

IV. La catéchisation des enfants et jeunes gens. Initiatives et méthodes nouvelles. — Nullement découragée, l'Église travaille à reprendre par la base l'œuvre de la christianisation du peuple. Elle est secondée à Paris par l'*Œuvre des faubourgs* qui visite et patronne 250 familles et plus de 10 000 enfants, et veille à ce qu'ils fréquentent régulièrement les écoles et les catéchismes de leur quartier. Elle est secondée, à Paris et en province, par la grande *Œuvre des catéchismes* : fondée en 1885 par le cardinal Richard avec 200 dames qui catéchisaient 2 000 enfants, cette œuvre fut érigée par Léon XIII, le 30 mai 1893, en archiconfrérie à laquelle peuvent être affiliées toutes les sociétés françaises de catéchistes; elle comprend des catéchistes volontaires et des membres qui paient une cotisation. Elle compte actuellement, à Paris, 4 300 dames catéchisant plus de 44 000 enfants; et, en province, 24 diocèses affiliés d'une façon générale, 59 confréries simples, 65 centres importants d'affiliations individuelles, 33 000 dames qui catéchisent 150 000 enfants. Dans le seul département de la Lozère, 750 femmes, paysannes pour la plupart, catéchisent 7 200 enfants, et près de 500 d'entre elles, chaque année, font une retraite fermée de 5 jours pour entretenir en elles cet esprit d'apostolat. Un congrès catholique comme celui qui fut réuni à Paray-le-Monial en octobre 1909, par l'initiative de Mgr Villard, évêque d'Autun, atteste l'actuel souci de l'Église de France d'adapter aux besoins spirituels des populations ses méthodes d'enseignement religieux et de perfectionner ce que l'on pourrait appeler la pédagogie du catéchisme. Les examens d'instruction religieuse, tels que les a dernièrement créés l'archevêque de Paris, sont une institution fort originale : nous voyons ici l'Église s'attacher à mettre en honneur, parmi l'élite de ses jeunes fidèles, l'élément intellectuel de la foi catholique, et les armer de science religieuse, pour les conquêtes qui s'imposeront à eux. Ces examens ne comptent pas moins de six échelons. Une année après la première communion solennelle, on peut, moyen-

nant examen, obtenir le certificat élémentaire d'instruction religieuse; puis, l'année suivante, après douze mois d'études nouvelles dont un jury apprécie le résultat, on peut aspirer au certificat supérieur. Ce sont là les deux premiers degrés d'épreuves. En 1912, la première fut subie par 1613 garçons; 1121 sortirent vainqueurs. Il y eut, pour la seconde, 596 candidats parmi lesquels 414 furent admis. A la même session, 1126 fillettes obtinrent le certificat élémentaire, et 493 le certificat supérieur. Les exigences des juges vont croissant : le zèle des candidats, la bonne volonté des familles, permettent en effet d'élever le niveau de l'examen. Tandis qu'en 1911 la moyenne des postulants admis était de 80 pour 100, elle n'était plus, en 1912, que de 67 pour 100.

Les titulaires des deux certificats peuvent ensuite gravir un troisième échelon, qui s'appelle le « concours élémentaire » d'instruction religieuse. On en peut mesurer la difficulté, déjà sérieuse, en constatant qu'en 1912, entre autres questions écrites posées aux jeunes filles, il y eut des questions liturgiques sur les cérémonies du jeudi saint et du vendredi saint, et des questions historiques sur saint François de Sales, saint Vincent de Paul, saint Jean-Baptiste de la Salle.

Le « concours supérieur » d'instruction religieuse, qui succède, ouvrit aux jeunes candidates, en 1912, des horizons plus vastes encore; elles eurent à expliquer, dans leurs compositions, comment Jésus a prouvé qu'il est le Fils de Dieu et comment les sacrements sanctifient, puis ce qu'est un miracle, ce qu'est une prophétie : des notions historiques leur furent demandées au sujet des patriarches, au sujet des prophètes, au sujet des prédictions par lesquelles le Christ fut annoncé; elles eurent à développer la série des actes et des gestes que fait le prêtre au moment de la consécration, et puis à détailler tout ce que fait l'Église pour les défunts, d'abord à la maison mortuaire, ensuite devant l'autel, ensuite au cimetière. On les convia, même, à la solution d'un petit cas de conscience pour mettre à l'épreuve leur dextérité de moralistes; et c'était lancer à leur subtilité de jeunes théologiennes une façon de défi, que de les interroger sur les cas où un sacrement des vivants peut devenir sacrement des morts, et un sacrement des morts sacrement des vivants. Mais, fort congrûment, elles surent relever le défi.

Pour le « concours d'honneur », les sujets de composition proposés aux jeunes filles furent plus intimidants encore. Elles furent mises en présence de l'hypothèse que voici : « Un Juif, frappé par les prophéties de l'Ancien Testament, veut devenir chrétien, mais il se demande s'il doit se faire catholique, ou protestant, ou schismatique orthodoxe. Il vous prie de l'éclairer. Servez-vous, pour le convaincre, non seulement de l'Évangile, mais aussi de l'Ancien Testament. » Les lauréates du concours d'honneur doivent, on le voit, être des apologistes. On les invita, aussi, à répondre par écrit sur les prophéties bibliques relatives à la sainte Vierge, sur les diverses paroles que le Christ adressa à sa mère; puis à expliquer en quoi consiste le développement du dogme; à préciser, aussi, les droits de l'État pour la collation des charges ecclésiastiques; enfin, à définir le sens liturgique des ornements qui parent le prêtre à l'autel.

Il faut, pour aborder un tel examen, un attachement profond aux sciences religieuses. En 1912, 32 jeunes filles l'affrontèrent et 31 furent admises. Le concours élémentaire eut 203 lauréates sur 379 candidates; et le concours supérieur 85 sur 91. Plus au-dessus encore, un brevet d'instruction religieuse, décerné par des commissions qui siègent deux fois par an, excite le zèle des jeunes gens et des jeunes filles qui veulent jouer un rôle dans l'enseignement libre du diocèse : en juin dernier, ils n'étaient pas moins de 250 pour briguer ce brevet, qui n'atteste pas seulement qu'on maîtrise bien les difficultés du catéchisme, mais aussi, et surtout, qu'on peut devenir un bon maître.

Des « mentions d'éloge », des « mentions très honorables », distinguent ceux et celles qui ont subi les épreuves avec le plus d'éclat : et sous les voûtes de Notre-Dame leurs noms retentissent, et chacun vient recevoir un prix des mains du cardinal. Ainsi se rouvre, dans le Paris actuel, une ère d'enseignement religieux qui semble devoir être plus brillante encore que celle qu'avait inaugurée, il y a quatre-vingts ans, l'abbé Dupanloup. L'assiduité aux catéchismes de persévérance était jadis attestée par la remise d'une « analyse » qui reproduisait, soit en la résumant, soit en l'estropiant, l'instruction donnée par le prêtre : les mères, les institutrices, avaient souvent dans la confection de ces devoirs autant et plus de part que les enfants. Aujourd'hui l'instruction religieuse apparaît aux jeunes gens et aux jeunes filles de Paris comme une science qui comporte des initiations successives, de plus en plus ardues, et qui réclame un effort intellectuel personnel, vérifié par un jury. En laïcisant l'école, on avait espéré sevrer les intelligences de la foi : à quoi bon ces notions, sur lesquelles l'État enseignant avait cessé d'interroger? Mais l'Église a fait surgir des salles d'examen, et créé des examens, et les candidats y viennent, y reviennent même si tout d'abord ils échouent, et de cette semence de jeunes lauréats, une moisson d'apôtres sortira.

Des programmes d'instruction religieuse du même genre ont été élaborés et ont été mis en pratique, en 1913, dans d'autres diocèses, notamment en celui de Nancy. *Examens d'instruction religieuse. Programmes et règlements*, Nancy, 1913.

V. Les organisations enseignantes de l'Église de France, ses initiatives pédagogiques. — L'Église, en même temps, profitant des articles encore subsistants de la fameuse loi Falloux, entretient, dans la mesure où le permettent les lois et où le permettent ses ressources, des organisations d'enseignement primaire, secondaire et supérieur. Elle avait, au début du XXe siècle, dans ses écoles primaires, 1600000 enfants; dans ses écoles secondaires, elle donnait l'éducation à 91140 élèves, tandis que les établissements de l'État n'en comptaient que 84742. La loi du 7 juillet 1904, qui défend aux membres des congrégations religieuses toute besogne d'enseignement, a singulièrement gêné, sur ce terrain, l'activité de l'Église. Sur 16904 écoles primaires congréganistes qui existaient en 1904, 14404 furent immédiatement fermées; on ne put pas les rouvrir toutes immédiatement, avec un personnel nouveau, et l'enseignement primaire libre, en 1907, avait 600000 élèves de moins qu'en 1900. En ce qui regarde l'enseignement secondaire, les collèges dirigés par des congréganistes durent tout de suite ou disparaître, ou être confiés à un autre personnel : il y eut, en 1906, 104 collèges libres de moins qu'il n'y en avait en 1898, et la clientèle de l'enseignement libre avait, entre ces deux dates, diminué de 22223 élèves. Mais tant bien que mal, l'Église lutte et maintient ses positions. Elle cherche et souvent elle trouve, pour remplacer ses frères et ses sœurs, des congréganistes sécularisés, ou bien des bonnes volontés laïques. Et ces bons vouloirs s'équipent, s'organisent, se syndiquent, de manière à assurer, sous la forme nouvelle que la loi tolère et que les circonstances imposent, une prospérité nouvelle de l'enseignement libre.

Ce fut un coup très dur que la dispersion des congrégations. Dans ces merveilleux organismes, édifiés avec prévoyance par le vieil esprit de charité chrétienne, chacun peut compter sur tous et tous sur chacun. L'assistance mutuelle en cas d'accidents, en cas

de maladie, en cas de vieillesse, tout cela, dans les congrégations, fonctionnait spontanément, par cela même qu'on y menait la vie commune. Les besoins étaient restreints, les dépenses restreintes; les préoccupations de l'avenir individuel, ou du pain du surlendemain, ne venaient pas ralentir ou déconcerter l'élan des dévouements.

Aujourd'hui, l'Église de France se trouve en présence d'individualités qui, sous son contrôle, sont toutes prêtes à distribuer l'enseignement libre; mais ce qui manque à ces individualités, pour l'avenir, c'est la sécurité personnelle qu'assurait l'embrigadement dans une congrégation, c'est la satisfaction d'appartenir à un corps par lequel on se sentait soutenu, appuyé, protégé. Par surcroît, ces nouveaux instituteurs, ces nouvelles institutrices ont ou peuvent avoir des charges de famille : leur devoir est d'y songer, et de faire tout le possible pour élever au niveau de ces charges la rémunération de leur travail. De là, pour les paroisses et pour les diocèses, un très notable surcroît de dépenses.

Mais l'Église, sans se décourager ou s'intimider, a, bien en face, envisagé la situation. Des écoles normales se sont fondées : celles qu'a organisées dans le diocèse de Lyon l'Association régionale de l'enseignement primaire libre sont particulièrement remarquables. A Paris, l'École normale libre, fondée par Mme Daniélou, et l'École normale catholique, datant de 1906, forment des professeurs pour ces écoles normales primaires libres; l'École normale libre, qui est un établissement d'enseignement supérieur, forme aussi des professeurs pour les maisons d'enseignement secondaire des jeunes filles. Dans le diocèse de Paris, depuis le 1er octobre 1910, la carrière d'instituteurs ou d'institutrices libres est ponctuellement réglée; les traitements sont fixés, les conditions d'avancement sont définies; même un système de retraites s'organise. On veut que ces fonctions cessent d'apparaître comme aléatoires ou précaires, qu'elles soient congrûment rémunérées, qu'elles soient couronnées par une vieillesse aisée.

C'est ainsi que cet enseignement libre qu'on s'imaginait blessé à mort paraît regarder l'avenir avec une certaine confiance; et l'heure où certains espéraient l'avoir découragé et comme dissuadé de s'essayer à durer, est précisément celle où l'on voit s'inaugurer, dans certains diocèses, par l'initiative du prêtre chargé de la direction générale de l'enseignement libre, des conférences pédagogiques entre tous les prêtres chargés de fonctions éducatrices. Le diocèse d'Angers, qui possède huit maisons d'enseignement libre, fut le berceau de cette féconde nouveauté; et l'année 1905 en marqua le point de départ. Dans l'année 1905-1906, ces conférences s'occupèrent, théoriquement, de l'utilité de la pédagogie, des devoirs du surveillant, des devoirs du professeur, enfin de l'éducation physique; et pratiquement on envisagea, dans le détail, le moyen de provoquer chez les enfants des actes spontanés de piété, la méthode pour la correction des copies, les dernières initiatives des professeurs de gymnastique. Sur le programme de 1907, je relève les discussions relatives à l'éducation de la pureté, à la surveillance des récréations, aux divers systèmes de punition. En 1908, M. l'abbé Crosnier, directeur de l'enseignement libre dans le diocèse d'Angers, amena tous les prêtres qui, dans le diocèse, ont mission d'élever des jeunes gens, à méditer, devant Dieu d'abord et puis entre eux, sur les moyens de développer l'esprit d'apostolat, et sur la façon dont ils doivent, aux yeux de leurs élèves, « idéaliser » chaque vocation. Une autre année, en 1909, ils durent se préoccuper de la tactique la plus efficace pour donner à leurs élèves le sens de l'effort et le sens de la loyauté. Et puis, après une longue discussion sur ces attachantes et graves responsabilités, ils passaient à d'autres problèmes, concernant, par exemple, le nombre d'examens qu'il convient de faire subir au cours d'une année scolaire, ou bien la surveillance des « mouvements » quand les élèves passent d'un exercice à un autre. La formation esthétique, en 1911, donna lieu à de précieux échanges de vues, et l'examen des relations entre l'état physiologique des enfants et leur éducation semblait ouvrir une avenue vers des études nouvelles.

On ne dirait pas que ces prêtres qui discutent et besognent ainsi sont des persécutés, incertains du lendemain; ils parlent, ils travaillent, comme si leurs œuvres d'enseignement avaient devant elles un long avenir. Et ils ont raison; leur bel effort pour accroître sans cesse leur compétence d'éducateurs ne peut manquer de conquérir et de captiver l'opinion. Ces six ans d'essai, dans leur sérénité calme, ont quelque chose d'émouvant, et lorsqu'on lit à la suite l'un de l'autre, dans le livre de M. l'abbé Crosnier : *A travers nos écoles chrétiennes*, ces rapports annuels où l'on voit tout le personnel enseignant d'un grand diocèse mettre en commun les réflexions, les expériences, les aspirations, l'on augure qu'en dépit des plus légitimes alarmes ce « vouloir-vivre » perpétuera la vie.

Le diocèse d'Arras imita celui d'Angers; il eut ses conférences pédagogiques; et puis, en septembre 1911, il a eu, même, sa « Semaine pédagogique ». Vingt jeunes prêtres, que l'évêque destinait à entrer dans les maisons diocésaines, se réunirent à Boulogne-sur-Mer, six jours durant, pour recevoir, de certaines lèvres compétentes, des indications et des leçons sur leur métier. On reprochait à l'Église de vouloir enseigner par droit divin; sans rien diminuer de son droit, sans rien en cacher, elle appelle au service de ce droit lui-même toutes les ressources de la technique humaine. On lui marchandait la prérogative de former un corps enseignant; elle riposte en organisant des centres de pédagogie catholique, au nom et pour la gloire de celui que Clément d'Alexandrie appelait, il y a dix-huit siècles, le « divin Pédagogue ».

La loi de 1875 sur la liberté de l'enseignement supérieur continue, malgré les menaces dont elle est l'objet, d'être utilisée par l'Église à Paris, Lyon, Angers, Lille, Toulouse; et les établissements d'enseignement supérieur qu'elle possède dans ces diverses villes ont, depuis quelques années, créé certaines branches nouvelles d'enseignement. A l'Institut catholique de Paris, une chaire de pédagogie s'est ouverte, qui dispute à la psycho-physiologie matérialiste le monopole des études relatives à la nature et à la formation de l'enfant; et dans cet Institut catholique qui, depuis la loi de séparation, n'a pu se maintenir dans ses bâtiments qu'en se grevant d'un très gros loyer, on a vu se créer, il y a trois ans, tout un enseignement méthodique d'histoire des religions confié à des spécialistes d'élite. Enfin l'enseignement des langues sémitiques, qui semble, dans les chaires de l'État, de plus en plus relégué au second plan, trouve à l'Institut catholique de Paris un centre d'épanouissement. Les œuvres d' « extension universitaire » créées par les facultés catholiques de Lille et d'Angers, et les écoles annexes d'industrie et d'agriculture fondées sous leurs auspices, attestent la préoccupation de l'enseignement libre de former des sujets pour les grandes fonctions sociales. Il semblerait, à voir de tels spectacles, que la pauvreté même de l'Église de France allège et précipite sa force d'élan — et ses élans sont des élans créateurs.

VI. Les initiatives catholiques pour l'enseignement professionnel et ménager. — A côté de l'enseignement primaire proprement dit, l'Église a créé et développé de plus en plus un enseignement professionnel. La grande *Société de Saint-Nicolas*,

FRANCE ECCLÉSIASTIQUE

Légende

Limite et Siège d'Archevêché
d° d'Évêché
Les Universités Catholiques sont soulignées ... *Lille*
Limite de département

Echelle

0 50 100 200 Kil

ANGLETERRE
MANCHE
Pas de Calais
BELGIQUE
ALLEMAGNE
SUISSE
ITALIE
OCÉAN ATLANTIQUE
ESPAGNE
MÉDITERRANÉE

Is Anglo-Normandes
I. d'Ouessant
I. de Groix
Belle-Ile
I. de Noirmoutier
I. d'Yeu
I. de Ré
I. d'Oleron
Is d'Hyères

PAS-DE-CALAIS — Arras
NORD — Lille, Cambrai
SOMME — Amiens
SEINE-INFRE — Rouen
OISE — Beauvais
AISNE — Soissons
ARDENNES
MARNE — Reims, Châlons-sur-Marne
MEUSE — Verdun
MANCHE — Coutances
CALVADOS — Bayeux
EURE — Évreux
SEINE-ET-OISE — Versailles
SEINE — Paris
SEINE-ET-MARNE — Meaux
MEURTHE-ET-MOSELLE — Nancy
VOSGES — St Dié
FINISTÈRE — Quimper
CÔTES-DU-NORD — St Brieuc
ILLE-ET-VILAINE — Rennes
ORNE — Séez
EURE-ET-LOIR — Chartres
AUBE — Troyes
YONNE — Sens
HTE MARNE — Langres
MORBIHAN — Vannes
MAYENNE — Laval
SARTHE — le Mans
LOIRET — Orléans
LOIR-ET-CHER — Blois
CÔTE-D'OR — Dijon
HTE SAÔNE
TERRITRE DE BELFORT
DOUBS — Besançon
LOIRE-INFRE — Nantes
MAINE-ET-LOIRE — Angers
INDRE-ET-LOIRE — Tours
CHER — Bourges
NIÈVRE — Nevers
VENDÉE — Luçon
DEUX-SÈVRES
VIENNE — Poitiers
INDRE
SAÔNE-ET-LOIRE — Autun
JURA — St Claude
ALLIER — Moulins
CHARENTE-INFRE — la Rochelle
CHARENTE — Angoulême
HTE-VIENNE — Limoges
CREUSE
PUY-DE-DÔME — Clermont-Ferrand
LOIRE
RHÔNE — Lyon
AIN suffragant de Besançon — Belley
HTE-SAVOIE — Annecy
SAVOIE — Chambéry, Moutiers (Tarentaise), St Jean-de-Maurienne
ISÈRE — Grenoble
CORRÈZE — Tulle
DORDOGNE — Périgueux
GIRONDE — Bordeaux
CANTAL — St Flour
HTE-LOIRE — le Puy
ARDÈCHE — Viviers
DRÔME — Valence
HTES-ALPES — Gap
LOT — Cahors
LOT-ET-GARONNE — Agen
LOZÈRE — Mende
AVEYRON — Rodez
TARN-ET-GARONNE — Montauban
LANDES
GERS — Auch
TARN — Albi
GARD — Nîmes
VAUCLUSE — Avignon
BSES ALPES — Digne
ALPES-MARITMES — Nice
BSES-PYRÉNÉES — Bayonne
HTE-GARONNE — Toulouse
HÉRAULT — Montpellier
BCHES-DU-RHÔNE — Aix, Marseille
VAR — Fréjus
HTES-PYRÉNÉES — Tarbes
ARIÈGE — Pamiers
AUDE — Carcassonne
PYRÉNÉES-ORLES — Perpignan suffragant d'Albi
ANDORRE

CORSE suffragant d'Aix — Ajaccio

Rivers: Somme, Seine, Oise, Aisne, Marne, Meuse, Moselle, Aube, Escaut, Eure, Sarthe, Mayenne, Vilaine, Loir, Loire, Indre, Cher, Yonne, Vienne, Charente, Gironde, Dordogne, Garonne, Lot, Tarn, Adour, Aire, Gers, Allier, Saône, Doubs, Rhône, Isère, Durance, Rhin, Lac de Genève

Demoulin, Frères, Sc.

A. Deschryvère dess.

Imp. G. Deberque. — PARIS

fondée en 1827 par Mgr de Bervanger et le comte Victor de Noailles, et dirigée par un comité de catholiques laïques, donne dans quatre maisons (Paris, Issy, Igny, Bezenval) une instruction professionnelle à des enfants qu'elle adopte dès l'âge de huit ans. La *Société des amis de l'enfance*, catholique également, fondée en 1828, l'Œuvre des orphelins apprentis d'Auteuil, fondée par l'abbé Roussel, l'Œuvre du Berceau de saint Vincent de Paul, établie près de Dax, s'occupent de l'éducation et de l'apprentissage de leurs jeunes pupilles. L'*École commerciale des Francs-Bourgeois*, créée à Paris en 1843 par les frères des écoles chrétiennes, prépare ses élèves pour les professions commerciales, industrielles et administratives. La *Société des orphelinats agricoles*, établie à Paris par des initiatives catholiques, a ouvert en province un certain nombre d'orphelinats spécialement destinés à préparer leurs pupilles à la vie rurale. Les fondations récentes de l'atelier des apprentis serruriers et mécaniciens à Notre-Dame-du-Rosaire, de l'atelier dirigé par l'abbé Rudinsky à la Chapelle, de l'atelier d'apprentissage de menuiserie-ébénisterie du Kremlin-Bicêtre, de l'atelier de mécanique de Saint-Hippolyte, des ateliers de menuiserie, d'ébénisterie et de sculpture, fondés par l'abbé de Miramon dans le XIe arrondissement, et de l'atelier de préapprentissage de Javel, fondé par l'abbé Blain des Cormiers, témoignent que le clergé de Paris s'occupe de la crise de l'apprentissage et a souci d'y remédier; c'est en vertu de cette préoccupation qu'au congrès diocésain de 1912 l'abbé Chaptal proposait que dans les œuvres catholiques un cours de travaux manuels fût institué pour les écoliers de onze à treize ans, et que des ateliers d'apprentissage fussent fondés le plus nombreux possible auprès des patronages catholiques.

L'œuvre des écoles professionnelles de jeunes filles, fondée dès 1871, sous la direction du futur cardinal Langénieux, subventionne actuellement quinze écoles professionnelles de jeunes filles, dont quatorze sont dirigées par les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul.

Dans un autre domaine, les initiatives catholiques, à l'instigation de Mme de Diesbach, ont, depuis 1902, devancé l'État, en ce qui regarde l'enseignement ménager. L'école ménagère normale, fondée à Paris en 1902 par les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, de la rue de l'Abbaye, a formé, de 1902 à 1912, 143 centres d'éducation ménagère dont 36 à Paris et dans la banlieue; un cours normal d'enseignement catholique ménager, destiné à former des maîtresses d'enseignement ménager pour écoles et œuvres catholiques, fonctionne depuis 1910 sous les auspices de l'archevêché.

VII. Deux formes nouvelles d'apostolat : l'apostolat des professions, l'apostolat des immigrés. — Les catéchismes paroissiaux, l'enseignement libre : tels sont les cadres normaux où s'insère le travail apostolique. Dans ces cadres ou hors de ces cadres, les circonstances et les besoins du temps ont amené l'Église française contemporaine à créer des formes nouvelles d'apostolat.

La Société des missions diocésaines, fondée en 1886 dans le diocèse de Paris par le cardinal Richard, entretient de 18 à 20 missionnaires, qui, d'après le rapport présenté au congrès diocésain de 1908, ramenèrent à l'Église, en moins d'un quart de siècle, plus de 10000 personnes. La Société des amis des pauvres envoie ses membres à domicile pour l'éducation religieuse des adultes. La Société de Saint-François-Régis, fondée en 1826 par M. Gossin, se met à la disposition de ces diverses œuvres, pour faciliter le mariage religieux et le mariage civil des pauvres du diocèse et la légitimation de leurs enfants naturels. L'Œuvre des catéchismes de retardataires, créée en 1898, confie à quarante chrétiens et à cinquante chrétiennes de bonne volonté le soin d'aller catéchiser, en une vingtaine de séances, dans quelque chapelle, dans quelque salle ou dans leur logis, des adultes qui veulent être baptisés.

Sans parler de l'œuvre de la première communion des ramoneurs et fumistes de Paris, qui existe depuis plus de deux siècles, des services religieux spéciaux, dans les dernières années, ont été organisés, à Paris, pour certaines classes de professions. Par exemple, depuis 1899, le cercle des marmitons, ouvert à tous les jeunes employés de l'alimentation, s'occupe des premières communions et des confirmations tardives, et leur ménage, à Pâques et aux grandes fêtes, la possibilité d'assister à une messe de minuit, dite pour eux. Depuis 1908, l'apostolat des midinettes s'est développé : il consiste en de courtes instructions données cinq jours de suite, entre midi un quart et midi cinquante, dans l'une des paroisses où sont leurs ateliers. Mgr Odelin signalait au congrès diocésain de 1910 que plus de 5000 midinettes avaient, à la suite de ces retraites, rempli leur devoir religieux, que plusieurs avaient reçu le baptême, que d'autres avaient fait leur première communion, et que l'œuvre se parachevait par la création, dans trois paroisses, de restaurants spéciaux ou de réchauds. L'apostolat des employés de l'alimentation est l'objet d'une semblable organisation. L'*Œuvre des forains*, fondée à Rouen, en 1888, par l'abbé Bazire, existe aujourd'hui dans 62 villes de France : elle a, dans la chapelle foraine qu'elle installe à côté des foires, catéchisé, de 1888 à 1911, 516 forains. L'*Association des écoles foraines*, organisée par Mlle Bonnefois, s'occupe aussi de l'éducation et de l'instruction religieuse des petits forains. L'*Œuvre des mariniers* vise l'évangélisation méthodique des bateliers qui circulent sur le réseau fluvial français : à l'Ile-Saint-Denis, qui est le principal centre, défilent par an 2000 péniches à peu près, que parcourent au fur et à mesure les religieuses de Saint-Joseph de Cluny pour instruire les enfants. Enfin les *Œuvres de mer*, fondées en décembre 1894 chez les Pères assomptionnistes, arment des navires hôpitaux qui, portant un médecin et un aumônier, vont porter des secours matériels, médicaux, moraux, religieux, aux marins se livrant à la grande pêche.

Le phénomène social de l'émigration, qui enlève un très grand nombre de Français au cadre de leur paroisse primitive, a suscité les études de l'apostolat catholique. M. l'abbé Couget a constaté que, sur les vingt arrondissements de Paris, il n'y en a qu'un seul, le vingtième, où les Parisiens authentiques, effectivement nés à Paris, forment la majorité; dans tous les autres arrondissements, les provinciaux d'origine sont dans la proportion de 69 à 53 pour 100. Ce déracinement d'innombrables provinciaux a pour conséquence, chez le plus grand nombre d'entre eux, un complet oubli des habitudes religieuses. Pour lutter contre ce mal, on a fondé depuis vingt ans, et spécialement au cours des toutes dernières années, 21 associations provinciales catholiques qui ne donnent pas seulement des secours matériels, mais qui, groupant chacune une élite morale de provinciaux, exercent, grâce à eux, sur la masse des provinciaux immigrés, une influence morale et religieuse. L'action d'apostolat catholique exercée par ces associations provinciales est de nature à ressusciter peu à peu l'esprit paroissial dans un certain nombre d'âmes qui, une fois éloignées du clocher local, avaient oublié le chemin de toute église.

VIII. Les initiatives récentes pour le développement de la piété. — L'*Œuvre des pèlerinages*, fondée en 1872, et le *Comité national des pèlerinages*, fondé en 1899, s'occupent de développer, par des pèlerinages à Jérusalem, Lourdes, Rome, Paray-le-Monial, des mouvements collectifs de piété.

La pratique des retraites fermées fut inaugurée en 1874 par le P. Hubin, jésuite : il groupa, d'abord, des membres de l'Œuvre des cercles. Vers la même époque, les conférences de Saint-Vincent-de-Paul organisaient des retraites fermées pour leurs membres. L'institution de ces retraites s'étendit peu à peu : à partir de 1881, dans le nord de la France, le P. Watrigant en organisa pour les hommes des classes laborieuses. L'*Œuvre des retraites régionales*, fondée en 1902, a donné, de 1902 à 1909, soixante-neuf retraites; elle a, en 1910, groupé 1197 retraitants dans 30 centres. L'efficacité de ce genre d'institutions est de mieux en mieux comprise par une élite catholique dans toutes les classes, et ce n'est pas l'un des symptômes les moins intéressants du renouveau contemporain.

IX. Les œuvres de presse et d'information catholique. — Des publications appropriées complètent l'enseignement catéchétique, et parfois, dans une légère mesure, y suppléent. C'est un phénomène tout récent dans la vie catholique française, que la création d'organes dénués de tout caractère politique, donnant, tout à la fois, des nouvelles de la vie religieuse et des indications pour l'action religieuse. Ce furent d'abord, pour les diocèses, les Semaines religieuses, dont la première, celle de Paris, date de 1853. L'essai fut imité en 1861 à Orléans et à Toulouse, en 1862 à Marseille et à Montauban; en 1863 dans la Lorraine, à Limoges, à Bourges, à Angers. Presque tous les diocèses aujourd'hui ont une Semaine religieuse.

Puis on vit surgir, il y a moins de vingt ans, l'idée d'une presse paroissiale, et le succès de cette idée est l'un des épisodes les plus décisifs du renouveau catholique actuel. Les premiers bulletins paroissiaux firent leur apparition en France vers l'année 1895. Ils furent d'abord peu nombreux : ce qui arrêtait leur développement était d'une part la nouveauté de cette méthode d'apostolat, et d'autre part, surtout, la dépense relativement considérable que coûte l'impression d'un bulletin. En avril 1899, fut fondée l'*Union des bulletins paroissiaux*, œuvre qui, par son organisation, diminuait beaucoup les frais d'impression d'un bulletin et facilitait la diffusion de ce genre de publication. Les adhérents à l'Union se multiplièrent : d'autres Unions du même genre furent créées. Les bulletins paroissiaux commencèrent à se répandre dans un grand nombre de diocèses. Un *Manuel du bulletin paroissial* distribué gratuitement au clergé lui fit connaître les avantages du bulletin, soit au point de vue de la vie paroissiale, soit au point de vue de l'instruction religieuse. Et le *Manuel* contribua pour une large part à la diffusion des bulletins paroissiaux en France et à l'étranger. De fait, l'Union a fondé environ 2 000 bulletins et a établi des groupes de bulletins dans plusieurs régions de la France. Peu à peu, les évêques se rendirent compte des heureux résultats produits par les bulletins et fondèrent des *Unions diocésaines* de bulletins qui existent maintenant dans presque tous les diocèses. La statistique générale des bulletins n'a pas été faite; on peut évaluer leur nombre actuellement à environ 3 à 4 000 et ce nombre s'accroît chaque année. On distingue deux sortes de bulletins paroissiaux : 1° les bulletins *particuliers* à chaque paroisse, rédigés tout entiers par le clergé. C'est la forme la plus recommandable, parce que le bulletin ainsi rédigé est mieux adapté à l'esprit de la population à laquelle il s'adresse. Elle a l'inconvénient d'exiger une dépense annuelle assez considérable; 2° le bulletin à partie spéciale et à partie commune. La partie spéciale est propre à chaque paroisse; la partie commune — la plus étendue — est la même pour tous les bulletins. Cette forme de bulletins est de beaucoup la plus répandue, parce que ce genre de bulletins coûte moins cher, les frais d'impression de la partie commune se répartissant entre tous les bulletins. Les *Unions* de bulletins ont adopté cette forme de bulletins. Il existe aussi des bulletins écrits à la main ou à la machine à écrire, et polycopiés à l'aide d'un duplicateur. Les bulletins sont généralement des publications mensuelles; quelques-uns sont bimensuels; un très petit nombre sont hebdomadaires.

Aux bulletins paroissiaux sont venus s'ajouter les *Almanachs paroissiaux* qui se composent d'une partie spéciale à chaque paroisse et d'une partie commune à tous les almanachs. Plusieurs diocèses publient maintenant chaque année un almanach paroissial diocésain. L'Union des bulletins édite chaque année 800 à 900 almanachs paroissiaux.

Nous ne voulons pas mentionner ici la presse politique catholique, mais seulement les principaux efforts de propagande catholique populaire qui aident l'action apostolique du clergé. La Maison de la Bonne Presse est le principal centre de ces efforts. En dehors du *Pèlerin*, qui date de 1873, et de la *Croix* quotidienne, qui date de 1883, elle publie, entre autres périodiques, les *Questions actuelles*, datant de 1887, recueil documentaire d'une importance capitale; les *Contemporains*, datant de 1892; les *Échos d'Orient*, datant de 1896; l'*Action catholique*, fondée en 1899; le *Mois littéraire et pittoresque*, fondé en 1899; la *Chronique de la bonne presse*, fondée en 1900; *Rome*, fondée en 1903; *Jérusalem*, fondée en 1904; la *Revue d'organisation et de défense religieuse*, fondée en 1908, pour traiter, au point de vue juridique, les questions de défense religieuse. On évalue à 350 000 le nombre annuel des lettres que reçoit ce centre puissant d'informations catholiques. Les *Brochures* périodiques d'*Action religieuse* publiées par l'*Action populaire* de Reims fournissent des orientations précieuses; nous reviendrons plus bas sur ce groupement.

La *Journée documentaire*, organisée en 1913 par le *Bureau d'informations religieuses et sociales*, a montré le souci de plus en plus scrupuleux des catholiques pour une solide documentation et les services que peuvent leur rendre, à cette fin, l'*Action populaire* de Reims, le *Comité de défense catholique*, la *Société bibliographique* et le *Bureau d'informations*.

Il faut enfin faire une place spéciale à un moyen d'apologétique populaire inauguré avec grand succès dans les quinze dernières années : c'est la conférence avec projections. La revue les *Conférences* et la revue le *Fascinateur*, publiées depuis 1897 et depuis 1902 par la *Maison de la Bonne Presse*, sont à cet égard des guides précieux. Des collections entières de projections ont pour but de seconder l'enseignement du catéchisme. A un congrès sacerdotal tenu à Poitiers en 1906, 250 à 300 prêtres du diocèse manifestaient le désir de faire leur catéchisme avec le secours de projections; dans le seul diocèse de Beauvais, en l'hiver de cette même année, huit œuvres diocésaines faisaient circuler à elles seules près de 70 000 vues. Le congrès des œuvres de projections tenu en 1912 a attesté que dans un diocèse comme Marseille le chiffre des conférences ainsi illustrées avait passé, en un an, de 219 à 420. Une œuvre diocésaine de prêts-projections a été organisée en novembre 1912, dans le diocèse de Paris. Dès juillet 1906, un publiciste protestant, M. Paul Doumergue, déclarait, à l'occasion du congrès général des œuvres de projection tenu à la Maison de la Bonne Presse, que c'est là une des « formes les plus modernes et les plus hardies de la propagande catholique en France. »

X. Les ressources actuelles de l'Église, en argent et en hommes. — Cette Église de France, qui essaie ou pour laquelle s'essaient tant de créations nouvelles, est cependant une pauvresse; les res-

sources qui lui viennent au jour le jour et, si l'on peut ainsi dire, de la main à la main, les seules ressources dont légalement elle puisse disposer, demeurent très inférieures à ses besoins. L'*Œuvre du denier du culte*, organisée dans les divers diocèses pour assurer le traitement des évêques et des curés et les frais d'entretien des églises, rencontre partout d'excellents et généreux concours; mais les détresses, en beaucoup de diocèses, sont encore supérieures aux libéralités. Dans les villes, l'inconvénient se corrige : l'évêque peut prélever, sur le superflu des paroisses riches, ce que requiert la vie des paroisses pauvres. Mais que faire lorsqu'on se trouve en présence d'un certain nombre de paroisses rurales, isolées, perdues au fond des campagnes, et dans lesquelles le curé ne trouve que des cotisations insuffisantes ou même dérisoires? Certains évêques ont essayé de taxer chaque paroisse; c'est un essai qui ne réussit que partiellement : dans le diocèse de Bayonne, par exemple, 224 paroisses fournissent la cotisation que l'évêque leur réclame; mais 277 n'en fournissent qu'une partie. L'archevêque de Chambéry déclare qu'il lui faudrait 60 000 francs de plus; l'archevêque d'Auch, qu'il manque 40 000 francs. L'évêque du Puy calcule qu'il lui faut 75 000 francs, il en prévient ses fidèles, et n'obtient pas plus de 26 936 francs. Et l'on a le droit de s'émouvoir en constatant qu'en plusieurs diocèses la générosité des fidèles tend à se ralentir plutôt qu'à s'accroître. La caisse diocésaine est loin, le mécanisme leur en échappe; une certaine paresse d'esprit les empêche de réfléchir; ils voient l'Église vivre, et, l'esprit d'épargne aidant, ils en viennent à croire que pour vivre elle n'a peut-être pas besoin de tout ce que, d'abord, ils avaient songé à mettre de côté pour elle.

L'Église de France voit le danger, elle le signale, mais sans insister à l'excès. Au fond, ces curés et vicaires, qu'une presse hostile, à l'époque concordataire, avait représentés comme « aimant l'argent », ont pris sur leurs détracteurs une singulière revanche : ils ont abandonné, sans mot dire, les 350 millions que l'acceptation des cultuelles aurait permis à l'Église de conserver; et ils attendent, au jour le jour, un peu de casuel des fidèles, quelques subsides de l'évêché.

A côté du denier du culte, trois œuvres fonctionnent, qui viennent en aide au clergé. L'*Œuvre de Saint-François de Sales* pour la défense et la conservation de la foi, fondée en 1857, a pour but d'aider le clergé à ranimer la vie chrétienne, par la fondation d'écoles libres, d'œuvres de persévérance, de bibliothèques : les secours qu'elle distribue annuellement dépassent un million de francs. L'*Œuvre des campagnes*, fondée en 1854, érigée en archiconfrérie en 1892, a pour objet de venir en aide aux curés de campagne, soit pour leurs études, soit pour l'accomplissement de leur ministère. Ces deux œuvres laissent à l'*Œuvre des tabernacles ou églises pauvres*, fondée à Paris en 1846 et érigée en archiconfrérie en 1858, le soin de s'occuper des besoins du culte.

L'active intervention de ces œuvres console le plus possible la disette pécuniaire à laquelle, dans certaines régions, sont condamnés les prêtres; et lorsque nous entendons ceux-ci pousser un cri d'alarme, ce n'est point au sujet du manque d'argent, c'est au sujet du manque de vocations : voilà le péril qui les préoccupe et qu'ils tâchent de conjurer. Au lendemain de la séparation, ce péril apparut très inquiétant : les familles rurales, trop souvent, détournaient leurs enfants du sacerdoce, qui n'avait plus le prestige d'une fonction publique ni le bénéfice d'un « salaire » officiel. L'Église, en 1906, d'après les calculs de M. Paul Dudon, avait déjà 3 109 prêtres de moins que les besoins religieux ne l'eussent requis. Expulsée de ses séminaires, elle se hâta de reconstituer, presque dans chaque diocèse, une maison d'instruction pour les futurs prêtres; mais on se demandait avec quelque inquiétude si ces maisons étaient destinées à se remplir. En 1910, le bureau de l'Alliance des grands séminaires constata que le nombre des séminaristes, depuis 1905, avait diminué de moitié. Mais la confiance même que témoigne l'Église, la multiplication de ses postes d'occupation, l'extension de ses besognes d'apostolat, attestent aux familles les plus soucieuses des intérêts humains que le ministère sacerdotal, malgré les crises qu'il a traversées, est assuré d'un avenir durable, et même glorieux; et depuis 1910, les enfants recommencent à se presser, plus nombreux, dans les classes des petits séminaires, où de très loin ils se préparent à la prêtrise.

Jusqu'à ce que cette génération d'enfants ait atteint l'âge adulte, l'Église de France semble destinée à souffrir d'une crise du recrutement; mais l'état actuel des petits séminaires permet d'entrevoir, pour une échéance précise, l'atténuation de cette crise.

Des œuvres existent pour aider l'Église à se recruter; c'est à Paris l'*Œuvre des séminaires*, fondée en 1882; à Marseille la *Providence du Prado*, fondée par le P. Chevrier; à Dax le *Berceau de Saint-Vincent-de-Paul*; à Biville (Manche) l'*Œuvre de Saint-Thomas*; à Louvain, l'*Institut du cœur miséricordieux de Jésus*, fondé en France, en 1790, par les sulpiciens.

XI. L'action sociale de l'Église par les patronages et œuvres postscolaires. — C'est merveille de voir cette demi-disette d'argent, cette demi-disette d'hommes, coïncider, en France, avec une action sociale de l'Église telle que rarement on en vit de plus intense. Les patronages, destinés à former la génération qui mûrit, sont en pleine prospérité. Le seul diocèse de Paris compte actuellement 212 patronages de garçons et 254 patronages de jeunes filles, qui agissent respectivement sur environ 45 000 et 60 000 âmes. Des colonies de vacances s'y joignent, dans lesquelles les prêtres ont l'occasion d'un long contact avec les jeunes âmes. Tout cela est nouveau, et tout cela se développe à profusion.

Toutes les tentatives « postscolaires » par lesquelles l'État veut s'ériger en émule n'obtiennent que des résultats très médiocres. Un inspecteur général de l'instruction publique, M. Édouard Petit, publie chaque année des rapports sur ces tentatives : l'optimisme même dont ils s'inspirent laisse percer d'immenses inquiétudes. Des enfants que certains maîtres « laïques » s'étaient flattés de soustraire aux conseils du prêtre viennent au patronage paroissial chercher ces conseils.

La création et la conduite des patronages, depuis une quinzaine d'années, ont donné lieu à toute une série d'études, à de nombreuses discussions de congrès. Nous avons eu des « journées des patronages », dans lesquelles les directeurs des principales œuvres de jeunesse échangeaient leurs expériences et leurs vues; nous avons eu des expositions où l'on pouvait examiner de près, par des schémas, par des statistiques, l'installation des patronages, leur outillage, leurs progrès. Une revue vient de se fonder, qui s'appelle la *Revue des patronages*. Grâce à cette initiative, l'art de créer un patronage, de l'organiser, l'art d'orienter les responsabilités des jeunes hommes tout en les respectant, l'art de préparer à la vie civique et d'affermir les germes de vie religieuse, sont en train de devenir une véritable pédagogie.

Enfin la *Fédération gymnastique et sportive des patronages de France*, créée en 1898 par le docteur Michaux, groupait, en 1911, 10 000 gymnastes pour les fêtes de Nancy, et compte, en 1912, 41 unions régionales, plus de 1 300 sociétés en activité, et près de 130 000 membres actifs.

On poursuit, dans beaucoup de patronages, une double formation : la formation apostolique et la formation syndicale; et l'Église habitue ces jeunes hommes, d'une part, à défendre auprès de leurs frères l'honneur ou les intérêts de la foi, d'autre part, à défendre auprès de qui de droit, au nom de la foi, les revendications économiques et sociales de leurs frères. Ainsi s'élargit, dans les patronages actuels, l'horizon du jeune chrétien. « Tu deviendras un bon sujet, lui avait dit, en l'y expédiant, son père ou sa mère, et ton avenir y gagnera. » Mais voici qu'à la longue ce jeune chrétien se laisse séduire par des préoccupations extérieures et supérieures à celle même de son avenir, par un certain goût d'action religieuse, par un certain goût d'action sociale.

Et dans les patronages se révèlent des vocations au sacerdoce; et certains enfants des patronages prennent aux questions professionnelles un intérêt qui les prédestine à devenir d'excellents « meneurs », au bon sens de ce mot, pour les futurs syndicats chrétiens. Compris de la sorte, pratiqué de la sorte, le patronage n'est pas seulement une institution d'hygiène morale; il fait partie de l'outillage pour l'active diffusion du règne de Dieu.

XII. L'action sociale de l'Église par les œuvres de charité. — En 1900, avant l'application aux congrégations de la loi de 1901 sur les associations, les tableaux exhibés par M. Soulange-Bodin à l'Exposition prouvèrent que les catholiques entretenaient par leurs seules ressources : 398 dispensaires et hôpitaux; 601 orphelinats; 512 crèches et asiles; 172 asiles et ouvroirs; 84 œuvres de maternité; 343 assistances par le travail; 25 hospitalités de nuit; 1 428 bureaux de bienfaisance; 229 œuvres pour les vieillards; 571 œuvres pour les malades; 97 œuvres pour les incurables.

On peut classer sous quatre rubriques les œuvres catholiques d'assistance :

1° *Assistance en général — à domicile — par le travail.* — L'*Association des dames de charité*, établie en 1629 à Paris, dans la paroisse de Saint-Sauveur, par saint Vincent de Paul, pour la visite des pauvres malades, reconstituée en 1840, a donné naissance à l'*Œuvre des pauvres malades* et à l'*Œuvre des pauvres malades dans les faubourgs.* Dans la plupart des paroisses de Paris, des associations de dames de charité, présidées par le curé, possédent des vestiaires et visitent les pauvres.

La *Société de charité maternelle*, qui remonte à 1784 et au protectorat de Marie-Antoinette, secourt au moment de l'accouchement, sans distinction de religion, les femmes mariées; dans chaque quartier de Paris, des dames visiteuses déterminent les familles qui doivent être admises aux secours. Cette œuvre secourut, en 1898, 2 797 femmes et 2 853 enfants.

L'*Association des mères de famille*, fondée en 1836 par Mme Badenier, secourt les femmes en couches domiciliées à Paris qui ne sont pas dans les conditions exigées par la *Société de charité maternelle* ou qui sont dans la catégorie des pauvres honteux.

L'*Œuvre de la miséricorde*, fondée en 1822, secourt les pauvres honteux.

L'*Association charitable des femmes du monde*, fondée en 1879, secourt les familles indigentes des anciens officiers ou fonctionnaires.

L'*Œuvre de l'hospitalité du travail* a pour but d'offrir un abri gratuit et temporaire, sans distinction de nationalité ou de religion, à toute femme ou fille sans asile décidée à chercher dans le travail le moyen de gagner honorablement sa vie; d'occuper utilement ses pensionnaires et de chercher à rendre l'habitude du travail à celles qui l'auraient perdue; de les aider à se procurer un emploi honorable qui les mette à même de se suffire pour l'avenir. Cette œuvre, fondée en 1881 sous la direction de la sœur Saint-Antoine, a, de 1881 à 1903, hospitalisé 70 240 femmes.

En 1894, la sœur Saint-Antoine y annexa l'*Œuvre du travail à domicile pour les mères de famille*, qui, de 1892 à 1902, assiste 7 449 mères de famille.

La *Maison de travail pour les hommes*, fondée en 1892 par M. de Laubespin, rend le même service aux hommes sans asile et sans travail, et est aussi sous la direction des religieuses du Calvaire.

2° *Services de l'enfance. Orphelinats de jeunes filles.* — L'institution des *crèches*, qui gardent, pendant le travail de la mère, les enfants de 15 jours à 3 ans, remonte à la fondation faite en 1844 par M. Marbeau.

Les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul ont fondé, à Paris, sur les paroisses Saint-Vincent-de-Paul et Saint-Séverin, l'*Œuvre de la crèche à domicile*, destinée à assurer des secours aux mères qui gardent chez elles leurs enfants. Elles possèdent à Paris un certain nombre d'orphelinats pour filles et même pour garçons. Parmi les fondations originales que des religieuses possèdent en province, citons, pour garçons, des orphelinats agricoles comme celui d'Agde (Hérault), de Grèzes (Aveyron), des orphelinats industriels comme celui du Bourget (Seine); pour filles, l'ouvroir industriel des Andelys, pour le dévidage des soies; l'orphelinat agricole de Bezouotte (Côte-d'Or).

La grande œuvre de l'*Adoption*, fondée en 1859 par l'abbé Maitrias, recueille de nombreux orphelins. A côté d'elle, il faut citer, comme issues d'initiatives féminines : l'*Association des jeunes économes*, qui, sous la direction des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, groupe les générosités d'un grand nombre de jeunes filles pour l'apprentissage et le placement des jeunes filles pauvres; l'*Œuvre de Sainte-Anne*, fondée en 1824, l'*Œuvre des enfants délaissés*, fondée en 1803, l'*Œuvre de l'adoption des petites filles abandonnées*, fondée en 1879, qui s'occupent toutes trois au placement des orphelins; l'*Œuvre de l'enfant Jésus*, abritant pendant leur convalescence les jeunes filles pauvres sortant de l'hôpital.

L'*Œuvre d'assistance maternelle et infantile gratuite de Plaisance*, fondée par Mlle Chaptal en 1901, comprend : 1. un service d'enquête à domicile; 2. un service de consultations gratuites pour les mères indigentes et leurs nourrissons; 3. un service de fournitures pour les mères qui font leurs couches chez elles; 4. un service de distributions de bons de viande et de carnets de chèque alimentaires pour farines ou féculents, en faveur des femmes accouchées; 5. un service de bons de travail à faire à domicile; 6. l'organisation de journées de plein air durant lesquelles on envoie à la campagne un certain nombre de femmes du quartier.

L'*Union familiale*, fondée à Charonne en 1899 par Mlle Gahéry, a organisé pour les tout petits enfants une garderie froebelienne; elle reçoit les enfants de l'école après la classe; elle réunit les familles, depuis 1904, dans un cercle d'éducation familiale; elle crée des groupes de « petites mères », fillettes de dix ans qui s'occupent chaque jeudi d'un groupe de 3 ou 4 enfants; elle a des jardins ouvriers, une œuvre de trousseaux, et, depuis 1900, des colonies de vacances, sous le nom d'œuvres de grand air.

L'activité des religieuses de Marie-Auxiliatrice à Villepinte et à Champrosay, pour les jeunes filles poitrinaires ou anémiques, est devenue célèbre.

Les sœurs de la Charité de Nevers, les sœurs du Sacré-Cœur, sont chargées à Bordeaux et à Chambéry de l'institution nationale des sourdes-muettes. De nombreux établissements privés de sourdes-muettes sont tenus par des religieuses.

L'originale congrégation des *Sœurs aveugles Saint-*

Paul, fondée en 1851, s'occupe des jeunes filles aveugles.

A Nancy et à Jarville, il y a pour les aveugles la *Maison Saint-Paul,* fondée par l'abbé Gridel, et pour les sourds-muets, l'œuvre de M. Piroux continuée par les sœurs de Saint-Charles.

3° *Soin des malades.* — Le dévouement des congrégations entretient à Paris les hôpitaux Saint-Joseph, Notre-Dame de Bon-Secours, du Perpétuel-Secours, Saint-Jacques, Hahnemann, Saint-François, Saint-Michel. Dans de nombreux départements, des religieuses sont encore chargées du service des aliénés. Un certain nombre d'établissements d'idiotes, d'incurables, sont tenus par des religieuses.

L'*Œuvre des dames du Calvaire,* fondée à Lyon par Mme Garnier en 1842 et établie à Paris en 1874, réunit les dames veuves pour le soin des cancéreuses et reçoit dans ses hospices les femmes incurables qu'aucun hôpital n'admet; elle existe à Lyon, Marseille, Saint-Étienne, Rouen.

Les *Petites sœurs de l'Assomption,* gardes-malades des pauvres, s'installent, jour et nuit, sans rétribution, au chevet des malades pauvres; de même, les *Sœurs de Notre-Dame* de la rue Cassini, au chevet des pauvres femmes en couches.

L'*Œuvre des petites sœurs des pauvres,* fondée en 1834 par Jeanne Jugan à Saint-Servan, a assisté, jusqu'en 1900, 170 115 pauvres vieillards. En 1912, 5 793 sœurs, 258 novices et 237 postulantes se dévouaient, dans 111 maisons en France et en Alsace et dans 195 maisons à l'étranger, à 46 913 vieillards.

L'*Œuvre de la visite des malades dans les hôpitaux,* antérieure à saint Vincent de Paul et reconstituée par lui, a répondu, depuis vingt-cinq ans, par suite de la laïcisation des hôpitaux officiels, à un besoin de plus en plus urgent.

Les frères de Saint-Jean de Dieu, qui entretiennent en France plusieurs hospices et maisons de santé, ont la réputation d'un ordre hospitalier remarquable.

4° *Œuvres de patronage intéressant certaines catégories de jeunes filles.* — Les sœurs servantes de Marie, les sœurs de la Croix s'occupent du placement de domestiques. Les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul possèdent, sous le nom de *Patronages internes,* des œuvres abritant les jeunes filles orphelines ou éloignées de leurs familles, et qui travaillent pour vivre.

L'*Œuvre des petites préservées* et le *Vestiaire des petits prisonniers,* fondés en 1892 par la comtesse de Biron, assurent la préservation des fillettes sorties de prison.

L'*Œuvre catholique internationale pour la protection de la jeune fille,* créée à Fribourg en 1897, postérieurement à l'*Union internationale des Amis de la jeune fille* (d'initiative protestante), a constitué en France un secrétariat central et de nombreux comités régionaux; elle est en rapport avec de nombreux homes et maisons d'accueil qu'ont fondés en beaucoup d'endroits des femmes catholiques : par exemple, les maisons pour jeunes filles isolées, fondées par Mme de Bully; la maison de famille des religieuses de Marie-Auxiliatrice, les homes de Lyon, Saint-Étienne, Marseille, Grenoble, Nice, fondés par les comités locaux de l'Œuvre de protection. De 1899 à 1905, l'Œuvre a hospitalisé en France (Paris excepté) 10 028 jeunes filles; dans la seule année 1905 elle a hospitalisé, à Paris, 11 919 jeunes filles.

La grande originalité de l'effort d'assistance catholique en ces dernières années a été la multiplication des œuvres d'éducation sociale. C'en est fait, de plus en plus, de la conception « patriarcale » des œuvres; on aspire et l'on tend, aujourd'hui, à associer celui qui souffre à son propre relèvement, à lui donner une part de collaboration ou même de direction dans l'effort qui est fait pour l'assister et le relever. Les œuvres de charité le plus en faveur parmi les catholiques sont désormais ce que j'appellerais les œuvres préventives. Prévenir la misère par une éducation hygiénique, familiale, professionnelle, telle est la préoccupation des fondatrices des œuvres actuelles d'assistance. Elles ne visent pas seulement à la lutte contre les conséquences de la misère, mais à la lutte contre la production de la misère. Il y a sans doute un terrain que la charité catholique n'abandonne pas : c'est le soin des vieillards, des infirmes, des incurables, de tous ceux qui ne peuvent rendre aucun service social; les catholiques estiment que, tandis que les philosophies issues de la lutte pour la vie aboutiraient peut-être à la suppression de ces « bouches inutiles », leur religion de fraternité leur fait un devoir de ne les pas abandonner. Mais il ne suffit pas à la charité féminine catholique de se consacrer à ceux qui vont mourir ou qui sont morts à demi; elle veut aider, dans la famille, dans la profession, à l'épanouissement de la vie. Sans négliger l'aumône individuelle, elle s'attache surtout à faire œuvre d'assistance sociale; elle aime mieux précéder la misère pour l'arrêter que de la suivre pour la soulager; elle aime mieux relever les familles que de les secourir; elle aime mieux les assister au moment où elles fléchiraient que d'avoir ensuite à les relever; elle aime mieux, enfin, les aider activement à améliorer les conditions de travail que de subvenir passivement à des détresses résultant de ces mauvaises conditions. Tout l'enseignement donné dans les œuvres de jeunesse catholique et dans les patronages catholiques est imprégné de cet esprit apparemment nouveau, qui n'est d'ailleurs, à y regarder de près, qu'un retour à la solidarité chrétienne du moyen âge.

XIII. L'ACTION SOCIALE DE L'ÉGLISE PAR LES GROUPEMENTS OUVRIERS ET SYNDICAUX. — Il existait à Paris, dès 1867, une œuvre des maçons et des tailleurs de pierre, ayant pour but l'instruction de ses adhérents, originaires surtout du Limousin, et l'amélioration de leur sort. La plus ancienne œuvre catholique sociale fut l'œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers, fondée en 1871 par le comte Albert de Mun et le marquis de la Tour du Pin la Charce; elle doit son importance moins encore aux 400 cercles d'ouvriers disséminés en France (dont 8 à Paris) qu'au mouvement d'études économiques et sociales qu'elle a provoqué. C'est aux études entreprises par les commissions de l'œuvre des cercles qu'ont été dus les projets de lois sociales présentés au parlement par certains députés catholiques avant l'époque où l'État songeait à élaborer une législation sociale.

L'*Union catholique du personnel des chemins de fer,* fondée en 1898 pour « conserver chrétiens tous ses membres » et « améliorer leur sort en favorisant les institutions charitables, économiques et sociales, » était à l'origine, au moment où dans la basilique de Montmartre eurent lieu ses premières nuits d'adoration, uniquement composée de quelques centaines de cheminots parisiens; à la suite d'un pèlerinage à Lourdes en 1899, elle s'étendit peu à peu à la France entière. Elle comprenait, en 1912, 418 groupes, avec 50 000 membres environ. Les sœurs de la Présentation de Tours dirigent l'*Association et société de secours mutuel pour les demoiselles de commerce.*

Les catholiques de Paris ont pris part au mouvement syndical, par plusieurs créations importantes. Il faut citer, avant tout, l'initiative de 17 anciens élèves des Frères, qui aboutit en 1887 à la création du Syndicat des employés de commerce et de l'industrie; ce syndicat comptait, à la fin de 1912, 7 132 membres; il a fait élire ses deux candidats, en 1904, au renouvellement du conseil supérieur du travail, et son secrétaire général, M. Viennet, est devenu, en 1911,

conseiller prud'homme contre l'un des meneurs de la Confédération générale du travail. Le Syndicat s'occupe de promouvoir en province l'existence de sections ou de syndicats nationaux, pouvant être le noyau d'une fédération des syndicats d'employés catholiques français.

L'organisation dite de l'Aiguille, association professionnelle de patronnes et d'ouvrières de la couture, eut la première initiative de la création de certains restaurants pour ces ouvrières.

Les syndicats d'ouvrières, d'employées, d'institutrices, de gardes-malades, et le Syndicat du ménage, dont les trois premiers datent de 1902, forment l'*Union centrale des syndicats professionnels féminins* de la rue de l'Abbaye; ils englobent, d'après le rapport du 19 janvier 1913, 5 514 travailleuses; l'Union a fondé 44 sections syndicales dont 25 à Paris; elle a un organe qui s'appelle la *Ruche syndicale*. Les syndicats féminins fondés en novembre 1908 à l'impasse Gomboust, à Paris, comptent déjà 400 syndiquées et ont organisé un réchaud pour 50 jeunes ouvrières. Les tentatives de syndicalisme catholique féminin essayées à Lyon par Mlle Rochebillard, à Grenoble par Mlle Poncet, ont pris une importante extension. Enfin un essai tout récent, fait à Paris par des initiatives catholiques pour syndiquer les ouvrières travaillant à domicile, paraît appelé à une sérieuse efficacité.

XIV. L'action sociale de l'Église par les organisations d'enseignement social. — Depuis le début du XXe siècle, deux institutions se sont organisées, où les catholiques de France trouvent lumière et force pour leur action sociale. D'une part, l'*Action populaire* de Reims, fondée au début de 1903, multiplie les brochures sur les questions économiques; elle publie annuellement un *Guide social* et, depuis 1910, une *Année sociale internationale*; elle édite un *Manuel social pratique*, des recueils de monographies d'œuvres sociales; elle a inauguré en 1907 des *Feuilles sociales* destinées à la propagande populaire; elle publie des feuilles volantes : *Plans et documents*, destinées aux cercles d'études, des revues populaires intitulées : *Revue de l'Action populaire*, *Peuple de France*, la *Vie syndicale*, enfin une revue doctrinale : le *Mouvement social*. Elle dépêche des émissaires dans les divers congrès diocésains pour entretenir les auditeurs des besognes sociales et religieuses qui sont à accomplir; il y a là un centre très curieux, très riche d'initiatives, d'où s'essaiment toutes sortes d'idées, et où s'équipent des bonnes volontés, pour se mettre à la disposition des œuvres catholiques. On calculait en 1911 que les représentants de l'Action populaire avaient déjà paru dans près de 200 congrès. Puis, à partir de 1907, les directeurs de cette œuvre organisèrent eux-mêmes des congrès : congrès généraux de l'œuvre en 1907 et 1911; journées sacerdotales de 1909 et 1912; journée d'action féminine en 1910; journées syndicales ouvrières en 1911; semaine de directeurs des œuvres diocésaines en 1912; à cette dernière semaine parurent des prêtres de 27 diocèses, qui, huit jours durant, s'éclairèrent et se fortifièrent mutuellement. On peut dire que c'est dans des réunions de ce genre, discrètes mais fécondes, que s'élabore et que se mûrit la vie cachée de l'Église de France et que se concertent les prochaines actions sociales. D'autre part, les *Semaines sociales* qui, depuis 1904, se tiennent, chaque année, en un coin de France, promènent ainsi, d'un bout à l'autre du pays, l'enseignement de la doctrine catholique sur le problème social, l'enseignement des méthodes catholiques pour le relèvement des masses, et un enseignement plus pratique, plus local, destiné à approprier aux besoins ou aux détresses de la région où se tient la Semaine les principes du catholicisme social. On a vu s'inaugurer dans la région de Lyon, en 1911, des semaines sociales agricoles, où une soixantaine de jeunes gens, destinés à être, dans leurs villages, les meneurs de l'action sociale et les représentants de l'idée catholique, venaient s'instruire et s'exercer. Les congrès annuels de l'*Association catholique de la jeunesse française*, qui compte 120 000 membres, mettent toujours à l'étude une question sociale : c'était, en 1912, celle de l'organisation professionnelle. Certains congrès diocésains, spécialement à Paris, s'assignent parfois un programme social : la question du logement ouvrier, par exemple, occupa le congrès de 1912. Et la *Société immobilière de la région parisienne*, grande bâtisseuse d'églises, a, peu de temps après ce congrès, décidé d'augmenter son capital en vue de construire des maisons ouvrières à proximité de deux des églises qui lui appartiennent. Les comités paroissiaux déjà constitués dans un grand nombre de paroisses parisiennes sont invités par l'archevêché à faire l'étude des conditions sociales de leur quartier et à recueillir ainsi, pour leur pasteur, les éléments d'une carte sociale de Paris.

Enfin une institution fort importante, à l'imitation des secrétariats sociaux qui fonctionnent en Belgique, a été inaugurée à Paris en 1908 : c'est le secrétariat social de Paris, dont on peut rapprocher d'autres secrétariats fonctionnant à Arras, Angers, Lyon, Toulouse, La Roche-sur-Yon, Rennes, Marseille, Besançon. Le secrétariat social de Paris est *un office de renseignement*, un *centre de documentation*, en même temps qu'un *foyer d'initiative* à la disposition des œuvres et organisations catholiques de la région parisienne.

Son activité se partage entre divers services : 1. *Documents et renseignements* : constitution de dossiers sur les questions sociales et économiques, à l'usage des conférenciers et directeurs de cercles d'études; renseignements bibliographiques; renseignements sur les diverses œuvres ou organisations sociales et économiques; 2. *Enseignement social populaire* : conférences, journées sociales, tracts; 3. *Contentieux des œuvres et institutions sociales* : rédaction et revision de statuts; consultations juridiques pour la création et le fonctionnement des œuvres sociales; application des lois sociales (réglementation du travail, assistance aux vieillards, retraites ouvrières...); 4. *Création d'œuvres et d'institutions sociales* : associations populaires, mutualités, syndicats professionnels, institutions de crédit, etc.; 5. Propagande pour les réformes sociales; repos dominical; protection des femmes et des enfants; habitations à bon marché, etc.

Le service du *contentieux* a donné 220 consultations en 1910, 235 en 1911, 159 pendant le premier semestre de 1912.

La section d'*Enseignement social* a donné 90 conférences en 1910, 150 en 1911, 35 pendant le premier semestre de 1912. Elle a organisé trois journées sociales à Plaisance, à Ménilmontant et aux Grandes-Carrières; deux autres journées sociales ont été spécialement réservées aux œuvres et organisations féminines. Elle a rédigé et répandu des tracts de propagande sur le repos dominical, les habitations à bon marché, l'organisation syndicale. Chaque mois, elle publie une *Correspondance* qui procure aux journaux, bulletins, revues des œuvres et associations catholiques, des articles sur les questions économiques et sociales ainsi que des informations sur les divers mouvements sociaux et les initiatives des différents groupements.

Enfin, le *Secrétariat social*, d'accord avec les organisations féminines existantes, a créé un *Office du travail féminin*, centre spécial de renseignements pour ces organisations professionnelles.

XV. Conclusion. — Les pauvres curés isolés au fond des campagnes, qui ont le droit de s'attrister en

voyant la décadence profonde de la pratique religieuse dans beaucoup de populations rurales, reprennent des raisons d'espoir en assistant, de loin, à tous ces efforts originaux, qui groupent de jeunes et belles énergies. Quant aux sectaires hostiles à l'Église, ils s'en alarment : ils voient cette Église, qu'ils avaient cru séparer de la société civile en la proclamant « séparée » d'avec l'État, se pencher, au contraire, avec une charité ardente, avec un esprit de justice très exigeant et très précis, sur les misères économiques de la société dans laquelle elle vit et qu'elle est appelée à mener à Dieu. L'action sociale de l'Église de France rouvre ainsi à l'influence de cette Église les profondeurs du monde laïque : on s'était flatté de l'en exiler par une loi; avec un programme social dont l'Évangile définit l'esprit et dont les enseignements pontificaux tracent les grandes lignes, elle a repris sa place au soleil. D'une brève formule, on oppose parfois au curé du concordat — facilement traité de fonctionnaire — celui qu'on appelle le « curé de la séparation » : c'est un nouveau venu, tout à fait insouciant des intérêts terrestres, indifférent aux contingences politiques, uniquement préoccupé de se mettre à la disposition des foules comme serviteur des serviteurs de Dieu. Et ce qui est très glorieux pour l'Église de France, c'est l'aisance tout apostolique, c'est l'allègre désintéressement, c'est l'énergie joyeuse et féconde avec laquelle les « curés du concordat », sans se sentir brisés, ni même dépaysés, sont devenus les « curés de la séparation ».

XVI. Les missions catholiques. — La charité française subvient à l'entretien des missions avec une sollicitude digne d'être relevée. La *Propagation de la foi*, fondée à Lyon en 1822, recueillait en 1911, sur les 7274226 francs de son budget, 3025788 francs en France. La *Sainte Enfance*, œuvre d'origine française, elle aussi, destinée au salut des petits Chinois, avait, en cette même année, un budget de 4029333 francs, dont 834411 francs venaient de France; l'*Œuvre des Écoles d'Orient*, un budget de 308841 francs dont 284726 fournis par la France. Le *Séminaire des missions étrangères* a organisé une *Œuvre des partants*, qui fournit des trousseaux et des objets de culte aux jeunes missionnaires en partance; une œuvre pareille existe pour les Pères du Saint-Esprit. L'*Œuvre apostolique*, dont le siège social est à Paris, a secouru en 1912 2000 missionnaires. Si l'on se reporte à certains chiffres budgétaires antérieurs, on voit qu'en 1898 la France donnait, pour la *Propagation de la foi*, 4077085 francs, soit plus de 1 million de plus qu'aujourd'hui et, pour la Sainte Enfance, 1094092 francs, soit près de 200000 francs de plus qu'aujourd'hui. On constate inversement que, dans la seule année 1911, l'Allemagne (y compris l'Alsace-Lorraine) a donné à l'œuvre de la Sainte Enfance une somme de 1557977 francs.

Ces chiffres, obligeamment communiqués par le secrétaire général de la *Propagation de la foi*, M. Guasco, montrent que les sacrifices imposés aux catholiques de France par la séparation des Églises et de l'État ont eu, fatalement, une répercussion fâcheuse sur le montant des générosités destinées aux missions. Ce n'est pas le seul effet néfaste, pour les missions, des lois antireligieuses publiées au début du xxe siècle. On évaluait en 1901 à 7745 le nombre des religieux et à 9150 le nombre des religieuses ayant dévoué leur vie à des œuvres françaises de missions. Les lois d'ostracisme contre les congrégations ont eu ce résultat de gêner le recrutement des noviciats de missionnaires, désormais transportés hors de France : si aucune atténuation n'est apportée à ces lois, on court le risque de voir des congrégations qui étaient françaises devenir étrangères, et des maisons-mères changer de caractère, au plus grand détriment de l'influence française.

Le recrutement des missions est d'ailleurs assuré, dans une certaine mesure, par quelques œuvres fondées à cette fin : l'*Œuvre des écoles apostoliques*, fondée à Avignon en 1865 par le P. de Foresta, de la Société de Jésus, entretient 3 écoles pour la formation de missionnaires; les assomptionnistes, pour assurer leur recrutement, ont formé l'*Association de Notre-Dame des vocations*; les missionnaires du Sacré-Cœur, la *Petite œuvre du Sacré-Cœur pour les vocations sacerdotales et apostoliques*, actuellement établie à Fribourg (Suisse). Mais ce qui importe pour que le recrutement demeure français et pour qu'aucun changement ne se produise dans la direction même de certaines missions, c'est que ces grandes sociétés d'actif dévouement qui rayonnent, pour la France, hors de la France, retrouvent, en France même, des garanties de liberté et d'équité.

Les Missions étrangères, les lazaristes, les Pères du Saint-Esprit, et les Pères blancs ou missionnaires d'Alger ont encore en France, par décret du conseil d'État, une existence légale.

La Société des Missions étrangères françaises, fondée en 1663, ne tomba pas sous le coup de la loi contre les congrégations : elle évangélise la Birmanie septentrionale et méridionale, le Cambodge, la Cochinchine, le Laos, le Tonkin, Coïmbatour, Mayssour, Pondichéry, Kumbakonam, le Siam, la Malaisie, le Japon, la Corée, le Kouang-Si, le Kouang-Tong, le Kouy-Tchéou, le Su-Tchuen, le Yunnan, le Thibet, la Mandchourie. Le dernier recensement quinquennal de l'état de ces missions et des résultats qu'elles ont obtenus date de 1910. L'ensemble des populations parmi lesquelles elles s'éparpillent est approximativement de 230732000 habitants, sur lesquels il y a 1500522 catholiques, parmi lesquels les missionnaires avaient enregistré 3282600 confessions et 4752300 communions. Les Missions étrangères possédaient, en 1910, 5688 églises, 39 évêques, 1354 missionnaires, 839 prêtres indigènes, 3185 catéchistes, 45 séminaires, 2174 séminaristes; dans les territoires relevant de leur apostolat, il y avait 31 communautés d'hommes contenant 345 religieux, et 228 communautés de femmes groupant 4170 religieuses. Ce recensement accusait pour l'année 1910 : 32550 baptêmes d'adultes païens, dont 8492 *in articulo mortis*; 138551 baptêmes d'enfants païens *in articulo mortis*, 57740 baptêmes d'enfants de chrétiens, et 331 conversions de chrétiens venus du protestantisme. Dans leurs 4531 écoles, les Missions étrangères élevaient 139128 élèves. Elles possédaient aussi 361 crèches ou orphelinats avec 15512 enfants, 104 ouvroirs et ateliers avec 3091 enfants, 497 pharmacies ou dispensaires, 120 hospices, hôpitaux, léproseries.

Les lazaristes, fondés en 1632, dont l'influence à Constantinople est très propice aux intérêts français, ont des missions en Abyssinie, au Kiang-si, au Tché-Ly septentrional et sud-ouest, au Tché-Kiang, en Perse, au sud de Madagascar.

Les Pères du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, congrégation formée en 1848 par la fusion des Pères du Saint-Esprit, fondés en 1703, et des Pères du Cœur de Marie, fondés en 1841, évangélisent la Cimbébasie supérieure, le Bas-Congo, le Congo français, le Gabon, la Guinée française, le Bas-Niger, le Sénégal et la Sénégambie, Sierra-Leone, Bagamoyo, le Zanguebar septentrional, Madagascar-Nord, Mayotte, Nossi-Bé, les Comores. Ils avaient, en 1907, dans ces diverses régions, 90681 fidèles, 294 prêtres et 28353 élèves.

Les Missionnaires d'Alger dits Pères blancs, fondés en 1868, évangélisent Ghardaia, le Soudan français, le Haut-Congo, le Victoria Nyanza, l'Ounyan-

yembe, le Tanganyka, le Nyassa. Ils sont actuellement au nombre de 500. Dans l'Afrique centrale ils ont 9 vicariats apostoliques, comprenant 127 stations, 232 sœurs blanches, 2 250 catéchistes, 168 403 néophytes, 214 285 catéchumènes, 1706 écoles remplies par 45 476 garçons et 20 491 filles, 337 orphelinats, hôpitaux ou dispensaires. Ces missionnaires, qui n'admettent les adultes au baptême qu'après quatre années de formation, ont distribué, de juin 1911 à juin 1912, 2 629 653 communions.

Toutes les autres congrégations s'occupant de missions sont, depuis la loi de 1901, exclues de France; elles continuent cependant à travailler pour la plus grande France.

Les maristes, fondés en 1836 et dont l'action assura à la France la possession de la Nouvelle-Calédonie, évangélisent l'Océanie centrale, la Nouvelle-Zélande, la Nouvelle-Calédonie, les Nouvelles-Hébrides, les îles des Navigateurs, les Fidji, les îles Salomon. Ils avaient en 1910 : 74 598 fidèles, 197 missionnaires, 338 sœurs, 463 catéchistes, 9 806 élèves.

Les picpusiens, fondés en 1817, évangélisent les Marquises, les Sandwich, les îles Tahiti : ils avaient en 1910 : 52 500 fidèles, 150 catéchumènes, 77 missionnaires, 92 sœurs, 1 723 élèves.

Les missionnaires de Saint-François-de-Sales d'Annecy, fondés en 1833, évangélisent le Nagpore et le Vizagapatam.

Les oblats de Marie-Immaculée, fondés en 1826, évangélisent Saint-Boniface, Saint-Albert, Athabaska, Saskatchewan, Mackenzie, New Westminster, Colombo, Jaffna, Natal, Basutoland, Kimberley.

La Société de Marie du bienheureux Grignon de Montfort, fondée en 1710, évangélise la région du Chiré.

La Société des Missions africaines de Lyon, fondée en 1856, évangélise la côte de Bénin, la Côte d'Or, le Dahomey, le Delta du Nil, le Haut-Niger, la Côte d'Ivoire, le Libéria; elle avait en 1907 : 39 479 fidèles, 151 prêtres, et 7 346 élèves.

Les Missionnaires du Sacré-Cœur (dits d'Issoudun) évangélisent les îles Gilbert, la Nouvelle-Guinée anglaise et hollandaise, la Nouvelle-Poméranie, les îles Marshall. Ils avaient en 1910 : 31 495 fidèles, 103 prêtres, 110 sœurs, 344 catéchistes et 10 214 élèves.

Parmi les ordres de femmes se dévouant dans les missions, il faut citer spécialement, à côté des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, les sœurs de Saint-Joseph de Cluny, fondées par la vénérable Mère Javouhey, et qui travaillent depuis 1822 dans nos colonies d'Afrique occidentale et, depuis 1828, en Guyane; et les Missionnaires franciscaines de Marie, fondées en 1876 par la Mère du Chapotin, dont le nombre dépasse déjà 4 000, et dont les léproseries de Madagascar sont célèbres.

Il faut aussi donner une mention glorieuse aux établissements d'instruction tenus à l'étranger par les congrégations françaises. Les frères des Écoles chrétiennes, en 1911-1912, instruisaient dans le diocèse ou vicariat apostolique de Constantinople 3 217 enfants; à la Canée, 97; à Chio, 45; dans le diocèse de Smyrne, 1 112; dans la délégation de Syrie, 1 707; en Palestine, 832; ils ont des écoles, aussi, dans la délégation d'Égypte.

Les augustins de l'Assomption, outre leurs séminaires de Constantinople et d'Andrinople, ont d'importantes écoles dans l'empire ottoman : en 1911-1912, leurs écoles de filles de Stamboul, Haider-Pacha, Phanaraki, comptaient ensemble 716 enfants, celles de garçons de Ismidt, Eski-Cheir et Brousse, en comptaient 393.

L'enseignement du français, écrivait naguère au sujet de la Grèce M. Homolle, directeur de l'École française d'Athènes, est surtout l'œuvre des congrégations d'hommes ou de femmes, et il citait avec admiration le pensionnat modèle de Lutra, fondé avec 600 francs par les ursulines de Tinos.

La Trappe de Latroun, en Palestine, a refusé, malgré les offres de l'empereur Guillaume II, de devenir une trappe allemande, et demeure un établissement français. L'école biblique fondée par les dominicains à Jérusalem, leurs missions de Mésopotamie, du Kurdistan, du Taurus jacobite et de l'Arménie, exercent un rayonnement analogue.

Une ville, comme Beyrouth, devient, d'année en année, un foyer intense de culture. La faculté de médecine créée en 1883 avec 11 élèves par le P. Normand, supérieur général des jésuites de Syrie, avec l'appui pécuniaire de Jules Ferry, compte en 1913 plus de 300 élèves. Les docteurs de cette faculté portent dans tout l'Orient l'influence française. Le collège secondaire fondé par les jésuites sous le nom d'université Saint-Joseph compte 400 élèves recrutés parmi ce qu'on pourrait appeler l'aristocratie syrienne. Les frères des écoles chrétiennes groupent, de leur côté, 800 élèves dans leur collège qui donne surtout un enseignement commercial et industriel. Les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul apprennent le français, dans leurs écoles, à près de 2 000 élèves. Les sœurs de l'Apparition groupent 350 jeunes filles et les sœurs de la Sainte-Famille près de 400 jeunes filles de la bourgeoisie; les Dames de Nazareth ont 150 élèves appartenant aux classes les plus élevées; les sœurs de Besançon viennent d'ouvrir une école ménagère. Le Liban est couvert d'écoles françaises : collège lazariste d'Antoura avec 300 élèves; écoles des frères maristes à Djouni (250 élèves), Den-el Kamar (230 élèves), Amchit (200 élèves). Longeant les côtes syriennes, on trouve, d'escale en escale, des écoles religieuses françaises, et à Alexandrette même, à l'extrémité septentrionale de la Syrie, port que guette l'Allemagne, les frères de la Doctrine chrétienne viennent de fonder un collège français. Les plaines d'Homs et d'Hama possèdent de nombreuses écoles de jésuites comptant près de 1 million d'élèves. A Alep, l'enseignement du français est donné par le collège de franciscains (220 élèves), et par les sœurs de Saint-Joseph (650 élèves). Il faudrait ajouter à cette énumération les collèges d'arméniens, de melchites, de maronites, où s'enseigne le français.

A Damas le collège des lazaristes (200 élèves), leur école primaire gratuite (150 élèves), les écoles des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul (600 à 700 élèves), la nouvelle école ouverte par les sœurs franciscaines de Marie, qui, en deux ans, a groupé 200 élèves dont les trois quarts sont musulmanes, contribuent à faire apparaître la Syrie, ainsi que l'écrivait récemment M. Georges Poignant, comme « un prolongement intellectuel de la France. »

Les marianites ont fondé au Japon, en 1888, l'École de l'Étoile du matin, qui compte actuellement 938 élèves; en 1892, l'École de l'Étoile de la mer, qui compte 116 élèves; en 1899, l'École brillante, qui compte 581 élèves; en 1909, l'École Saint-Joseph, qui compte 125 élèves; en 1909, l'École apostolique, qui compte 3 novices et 35 élèves apostoliques.

L'œuvre scientifique des jésuites français à Madagascar et à l'Observatoire chinois de Zi-ka-Wei a conquis les juges les moins bienveillants. L'activité des missionnaires français pour certaines sciences spéciales (linguistique, histoire naturelle, ethnographie, astronomie), activité fréquemment récompensée par l'hommage des Académies, est un exemple frappant des services que rendent, simultanément, à l'ensemble des connaissances humaines, ces hommes professionnellement voués à la diffusion de la révélation; et les

monographies qui donnent le bilan scientifique des missions françaises fournissent, en elles-mêmes, un argument d'apologétique trop peu familier à l'ensemble du public. Une seconde leçon que comporte cet exposé, c'est que, tandis qu'en France même le pouvoir civil affecta de se séparer de l'Église, cette séparation, si bruyante fût-elle, et les amputations qu'a subies notre protectorat des missions n'ont pu cependant abolir, dans le Levant et ailleurs, une sorte d'union traditionnelle, créée par une longue histoire, entre le nom français et les intérêts catholiques.

I. Collection des *Questions actuelles*; collection de la *Revue d'organisation et de défense religieuse*; collection des *Brochures d'action religieuse* publiées par l'*Action populaire de Reims*; abbé Crouzil, *Le régime légal du culte catholique*, Reims, 1910; Rapports présentés à l'archevêché de Paris sur l'œuvre des chapelles de secours par François Coppée, le comte de Mun, le comte d'Haussonville, Georges Picot, Étienne Lamy, Paul Bourget, Paul Thureau-Dangin, Georges Goyau; Goyau, *Autour du catholicisme social*, 5e et 6e séries, Paris, 1912 et 1913; Fourvières, *Les œuvres catholiques au lendemain de la séparation*, Paris, 1913; Yves de la Brière, *Groupements paroissiaux et unions diocésaines à Paris et en province*, dans les *Études*, 5 mars 1913; Comptes rendus annuels des congrès diocésains de Paris; des Cilleuls, *Histoire de l'enseignement libre*, Paris, 1898; Crosnier, *A travers nos écoles chrétiennes*, Paris, 1912; Pouget, *Guide de l'école libre*, Reims, 1910; Baudrillart, *L'enseignement catholique dans la France contemporaine*, Paris, 1910; congrès international de l'enseignement ménager, tenu à Fribourg en 1910; *Manuel des œuvres*, édition de 1912; *Paris charitable*, édition de 1912; *La France charitable et prévoyante* (recueil de monographies sur les œuvres charitables de chaque département, publié par l'office central des Institutions charitables), Paris, 1899; abbé Couget, *L'immigration provinciale et l'évangélisation*, dans le *Correspondant*, 15 novembre 1912; R. P. Plater, S. J., *Retreats for the people, a sketch of a great revival*, Londres, 1912, p. 48-69; abbé Brellaz, *Manuel du bulletin paroissial*, 1899; Goyau, *L'Action populaire de Reims*, dans le *Correspondant* du 25 juin 1912; Compte rendu de la *Journée documentaire*, Paris, 1913; J. de Narfon, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, 1912; Turmann, *Au sortir de l'école : les patronages*, 4e édit., Paris, 1906; Turmann, *L'éducation populaire, les œuvres complémentaires de l'école*, Paris; comptes rendus annuels des Semaines sociales, Lyon, 1904-1913.

II. Piolet, *Les missions catholiques françaises*, 6 vol., Paris, 1900-1903; Kannengieser, *Les missions catholiques : France et Allemagne*, Paris, 1900; Rouvier, *Loin du pays*, Paris, 1898; Fauvel, *Les missionnaires, patriotes et savants*, Paris, 1900; Comptes rendus annuels du séminaire des Missions étrangères, de la Propagation de la foi, de la Sainte Enfance; Statistiques des missions publiées dans le *Kirchliches Handbuch* du P. Krose, Fribourg, 1911; Étienne Lamy, *La France du Levant*, Paris, 1900; Poignant, *Les intérêts français en Syrie* dans les *Questions diplomatiques et coloniales*, 15 mars 1913.

G. GOYAU.

XVII. PROTESTANTISME (1906-1913). — Le protestantisme français a accepté assez facilement le régime de la séparation, tandis que le catholicisme s'est montré réfractaire. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Il n'était pas lié par la défense faite aux catholiques par Pie X de constituer des associations cultuelles. D'autre part, depuis ses origines au XVIe siècle, il a été indépendant de la monarchie, longtemps mal vu et maltraité par elle. Sauf pendant la durée de l'édit de Nantes (1598-1685) et sous le régime de la loi du 18 germinal an X (1802-1805), il lui a fallu entretenir son culte, ses ministres et ses indigents par ses propres ressources, mais en revanche il a joui de son autonomie.

Les protestants, de longue date habitués au *self-government*, ont accepté, sans trop d'appréhension, le régime des associations cultuelles conformément à la loi du 9 décembre 1905. Ce n'est pas à dire qu'ils aient trouvé cette loi parfaite; elle était loin, en effet, de réaliser la formule de Cavour : *La Chiesa libera nel Stato libero*; car sur trois points elle entravait la liberté des églises : 1° en interdisant aux associations cultuelles de s'occuper de bienfaisance; 2° en soumettant la gestion de leurs biens au contrôle des inspecteurs de finance; 3° en leur interdisant d'accumuler des réserves supérieures à trois fois le chiffre de leurs ressources annuelles, pour les associations dont le budget dépasse 3 000 francs par an.

1° *Églises constituées en associations cultuelles.* — Les Églises protestantes de France et d'Algérie, qui comptaient environ 650 000 âmes, peuvent se répartir en quatre confessions.

CLASSIFICATION des ÉGLISES.	LEUR ÉNUMÉRATION.	NOMBRE des ASSOCIATIONS.
Réformées. . . .	1° Les Églises réformées évangéliques représentant la tendance conservatrice ou orthodoxe..	444
	2° Les Églises réformées, à tendance néo-évangélique, auxquelles, depuis 1912, se sont ralliées les Églises libérales.	200
	3° Les Églises évangéliques, dites libres ou Églises indépendantes.	40
Luthériennes. . .	4° Les Églises évangéliques luthériennes.	56
Wesleyennes . .	5° Les Églises wesleyennes ou méthodistes dont plusieurs ont adopté le régime épiscopal	27
Baptistes.	6° Les Églises baptistes, ainsi nommées parce qu'elles ne donnent le baptême qu'aux adultes, après profession de foi, et qu'elles l'administrent par immersion	28
	Total. . .	795

Plusieurs de ces Églises ont, comme en Amérique, le caractère institutionnel, c'est-à-dire qu'au lieu de culte et à la sacristie sont annexés une salle de catéchisme et de réunion de jeunes gens, un dispensaire, une bibliothèque, etc., tel est, par exemple, à Paris, le *Foyer de l'âme*, fondé par le pasteur Ch. Wagner, l'Église suédoise, etc. La préparation des candidats au ministère du saint Évangile se fait dans quatre écoles ou facultés de théologie : celle de Montauban, 7 chaires; celle de Paris, 9 chaires; l'école méthodiste à Neuilly, 4 chaires, et l'école baptiste à Paris, 4 chaires, en tout 24 chaires. Les disciplines enseignées sont le dogme réformé, le dogme luthérien (seulement à Paris), l'exégèse sacrée (Ancien et Nouveau Testament), l'histoire ecclésiastique, la patristique, la philosophie et la théologie pratique. La faculté de Montauban est soutenue par l'Union des églises réformées évangéliques, celle de Paris par une association cultuelle.

2° *Fédération.* — Malgré cette diversité, le protestantisme français a deux institutions qui servent de lien entre ces six groupes. C'est d'abord la Fédération protestante, fondée en 1905, dont le comité directeur est formé par des délégués de tous les groupes. Elle se réunit tous les cinq ans en assemblée générale.

En second lieu, il y a la Commission d'action protestante évangélique, sur le terrain moral et social, qui a été élue à Nîmes (1909), par l'assemblée générale de la Fédération.

3° *Sociétés d'évangélisation.* — En outre, l'unité morale de tous les protestants se manifeste par des Sociétés d'évangélisation, d'instruction primaire, de mission chez les peuples païens et par des Sociétés bibliques, dont les succès attestent la vitalité. Je ne puis, dans les limites de cet article, mentionner que le premier et le dernier de ces groupes. La Société centrale d'évangélisation, la Mission intérieure luthérienne et la Mission populaire, fondée par le Révérend Mac-All, s'efforcent de donner des secours religieux aux protestants disséminés, de réveiller le zèle des indifférents et d'instruire le peuple des vérités de l'Évangile. La Société centrale entretient 194 stations; la Mission luthérienne, 6 stations et la Mission Mac-All, 34 salles de conférences, sans compter deux « Semeuses » ou salles ambulantes, et deux bateaux missionnaires qui remontent la Marne, la Seine, en faisant escale dans les principaux villages.

4° *Sociétés bibliques.* — Le grand instrument de ces missionnaires à l'intérieur, c'est la Bible traduite en français moderne et commentée d'une façon édifiante. Trois sociétés ont pour objet d'améliorer sans cesse les versions des saintes Écritures et de les répandre : la Société biblique de Paris, la Société biblique de France et la Société biblique britannique et étrangère. Il y a, en outre, des comités auxiliaires de la Société de Paris à Bordeaux, à Montauban et à Toulouse. Il est d'usage d'offrir un exemplaire du Nouveau Testament à chaque catéchumène, lors de sa première communion, et une Bible à tout couple de jeunes mariés, avec des pages blanches, afin d'y inscrire les événements de la famille.

5° *Instruction et patronage moral de la jeunesse.* — En effet, le protestantisme attache la plus grande importance à l'instruction chrétienne des enfants, au patronage moral de la jeunesse, à l'action sociale sur le peuple.

De là, la Société pour l'encouragement de l'instruction primaire, parmi les protestants de France, fondée en 1829, qui entretient environ 90 écoles libres, plus 300 écoles du jeudi, où l'on fait le catéchisme; de là les écoles du dimanche, annexées à chaque église et qui servent de préparation biblique au catéchisme. La première communion ne se fait pas avant quatorze ans, d'ordinaire à quinze, et elle est précédée d'une confirmation personnelle des vœux du baptême.

De là, les Unions chrétiennes de jeunes gens et de jeunes filles, qui s'efforcent de leur procurer des salles de lecture et de récréation honnête et des conférences édifiantes. Le quartier général de ces Unions se trouve à Paris, n. 14, rue de Trévise; des chrétiens de toute confession y sont les bienvenus; on y a invité plusieurs fois à parler des orateurs catholiques. Il y a en tout 500 unions de jeunes gens (200 pour hommes, 300 pour jeunes filles).

De là, enfin, les Sociétés d'activité chrétienne, au nombre de 90, les Solidarités et les Fraternités, au nombre de 20, et les Sociétés de tempérance et d'action sociale, au nombre de 12. En tout : 130 sociétés.

Ces institutions sont communes aux divers groupes protestants; elles ne sont confessionnelles que par leur direction, mais sont toujours ouvertes à la jeunesse sans distinction de culte. Il en est de même de l'Armée du Salut qui poursuit une œuvre de relèvement moral par l'Évangile de Jésus-Christ, sans faire de prosélytisme.

6° *Institutions de bienfaisance et de mutualité.* — Mais, par ce qui précède, nous n'avons pas épuisé la iste des organes et des manifestations du protestantisme en France.

Il nous reste à parler des institutions de bienfaisance et de mutualité; on peut les diviser en six classes. Voir pour de plus amples détails les *Œuvres du protestantisme français*, par Frank Puaux, Paris, 1893.

1. *Œuvres et institutions générales* : 12, parmi lesquelles il faut mentionner, au premier rang, les Asiles John Prost, à Lafosse (Dordogne), qui recueillent les enfants épileptiques et anormaux, les malades incurables, les vieillards gâteux; à Saint-Hippolyte-du-Fort (Gard), la maison des diaconesses ou gardes-malades religieuses; les colonies de vacances, etc.

2. *Œuvres et institutions particulières* : 125, parmi lesquelles nous signalerons les dispensaires, l'œuvre de la visite des malades dans les hôpitaux; l'œuvre du travail qui, comme le nom l'indique, assistent les indigents en leur donnant à faire un travail rémunéré.

3. *Diaconats* : 55. Ce sont des comités masculins de secours aux indigents, en général annexés aux églises.

4. *Sociétés de secours mutuel* : 34.

5. *Orphelinats* de filles (30) et de garçons (16), en tout : 46.

6. *Asiles de vieillards*, 72.

En tout, 338 œuvres ou institutions d'évangélisation ou d'assistance.

En somme, le protestantisme, après avoir, pendant les premières années qui ont suivi la séparation, souffert de la crise des vocations ecclésiastiques, l'a surmontée; il s'accommode bien du régime de la liberté. La privation du budget de l'État qui, dans les campagnes pauvres, a entraîné la réduction d'une *centaine* d'églises à l'état d'annexes d'églises plus importantes, n'a fait que stimuler le zèle des laïques pieux. Ceux-ci sont associés, sans crainte, par les pasteurs aux œuvres d'église; les femmes mêmes ont, dans la plupart des associations cultuelles, obtenu le droit de suffrage et l'exercent au profit de l'avancement du règne de Dieu.

G. BONET-MAURY.

II. FRANCE. PUBLICATIONS CATHOLIQUES SUR LES SCIENCES SACRÉES. — I. Durant la période patristique. II. Au moyen âge. III. Au XVIe siècle. IV. Au XVIIe siècle. V. Au XVIIIe siècle. VI. Au XIXe et au XXe siècle.

I. DURANT LA PÉRIODE PATRISTIQUE. — Deux évêques des Églises des Gaules ont écrit contre les hérésies de leur temps : au IIe siècle, saint Irénée de Lyon contre les gnostiques, et au IVe, saint Hilaire de Poitiers contre les ariens. Des commentaires scripturaires de celui-ci, il ne nous reste qu'une partie de son explication des Psaumes et son commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu. Saint Phébade, évêque d'Agen, réfuta aussi les ariens, en 358. Victrice, évêque de Rouen, composa un traité *De laude sanctorum.* Au Ve siècle, Sulpice-Sévère écrivit une chronique, intitulée : *Historia sacra*, qui va du commencement du monde à son temps, et une Vie de saint Martin de Tours. Les écoles de la Gaule méridionale étaient plus ou moins infectées de semi-pélagianisme. Fauste de Riez exposa cette erreur dans ses deux livres *De gratia Dei et libero arbitrio*; il composa aussi un traité *De Spiritu Sancto* et il réfuta les ariens et les macédoniens. Vincent de Lérins écrivit ses deux *Commonitoria* contre les hérésies. Jean Cassien publia à Marseille douze livres *De institutis cænobiorum*, ses célèbres *Collationes* et sept livres *De incarnatione Domini.* Saint Prosper d'Aquitaine, fidèle disciple de saint Augustin, fut l'adversaire résolu du semi-pélagianisme, spécialement dans son poème *De ingratis* et dans son *De gratia et libero arbitrio contra collatorem* (Jean Cassien). Il composa aussi une Chronique. Salvien de Marseille écrivit quatre livres *Adversus avaritiam* et huit *De gubernatione Dei.* Saint Eucher de Lyon adressa à Valérien, son parent, une lettre *De contemptu mundi et secularis philosophiæ*, un petit traité *De laude eremi*,

deux livres d'*Instructions* à son fils Salonius et le *Liber formularum spiritualis intelligentiæ* de l'Écriture, adressé à son autre fils Veranus. Salonius publia, sous forme de dialogue avec son frère Veranus, une courte explication mystique des Proverbes et de l'Ecclésiaste. Les deux frères avaient été les disciples de saint Honorat d'Arles, dont les ouvrages ont péri. Saint Hilaire d'Arles écrivit la Vie de saint Honorat, son maître, et un sermon sur le miracle de saint Genès, martyr. Il alla avec saint Germain d'Auxerre et saint Loup de Troyes combattre le pélagianisme dans la Grande-Bretagne. Gennade de Marseille écrivit contre les hérésies et spécialement contre celles de Nestorius, d'Eutychès, de Pélage et il traduisit en latin plusieurs ouvrages grecs. Il nous reste de lui son *De viris illustribus* et son livre *De ecclesiasticis dogmatibus*. Claudien Mamert composa trois livres *De statu animæ* pour prouver l'incorporéité de l'âme. Sidoine Apollinaire, poète devenu évêque de Clermont, renvoyait le comte Arbogaste de Trèves, pour l'explication des saintes Écritures, à l'archevêque de Trèves, à saint Loup de Troyes et à saint Auspice de Toul. *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. LVIII, col. 522. Une lettre versifiée de saint Auspice au comte Arbogaste sur l'aumône nous est parvenue. Nommons encore le poète Cyprien, qui était peut-être gallo-romain.

Au VIe siècle, il suffit de mentionner saint Avit de Vienne et saint Césaire d'Arles. Voir leurs articles. Saint Grégoire de Tours s'illustra par son *Historia ecclesiastica Francorum* et par ses ouvrages hagiographiques. Aurélien d'Arles publia une règle monastique. Saint Germain de Paris a laissé une courte explication de la liturgie gallicane. Venance Fortunat, qui a écrit la Vie de saint Germain, est célèbre par ses poésies, ses écrits hagiographiques et son *Expositio fidei catholicæ*. Voir col. 612 sq. Au VIIe siècle, nous n'avons à signaler que la Chronique de Frédégaire et quelques ouvrages d'hagiographie. Saint Donat, évêque de Besançon, écrivit pour les vierges consacrées à Dieu une *Regula sancte vivendi*.

II. AU MOYEN AGE. — 1° *Du VIIIe au XIe siècle.* — Avant le règne de Charlemagne, nous n'avons à citer que la Règle de saint Chrodegang, évêque de Metz, pour ses chanoines. Autour de Charlemagne se groupent Alcuin, abbé de Saint-Martin de Tours, voir t. I, col. 687-692, Théodulfe, évêque d'Orléans, tous deux adversaires de l'adoptianisme et tous deux célèbres par leurs corrections de la Vulgate. Théodulfe écrivit encore, sans parler de ses poèmes et de ses hymnes, sur les cérémonies du baptême et sur la procession du Saint-Esprit. Rappelons la composition des *Livres carolins*, sur le culte à rendre aux images. Voir t. II, col. 1792-1799. Leidrade, évêque de Lyon, écrivit aussi, par l'ordre de Charlemagne, sur le sacrement de baptême, ainsi que Jessé, évêque d'Amiens. Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, a commenté les évangiles et les épîtres lus au cours de l'année liturgique; *Doctrinæ pietatis medulla*; *Via regia*; *Diadema monachorum*, et un commentaire de la règle de saint Benoit. Sur Amalaire de Metz, voir t. I, col. 933-934. Saint Agobard de Lyon a écrit contre l'adoptianisme de Félix d'Urgel, cinq opuscules contre les Juifs, contre le duel ordonné par la loi civile, contre les jugements par l'eau et le feu, contre l'opinion du peuple au sujet de la grêle et du tonnerre; il a répondu aux opinions que lui attribuait l'abbé Frédégise et a publié d'autres traités encore. Voir t. I, col. 613-615. Jonas d'Orléans écrivit contre Claude de Turin son traité *De cultu imaginum* et il s'occupa des devoirs des laïques et des princes dans *De institutione laicali* et *De institutione regia*. Florus de Lyon a réfuté Amalaire de Metz. Voir t. V, col. 1215. Halitgaire, évêque de Cambrai, composa un Pénitentiel et quatre livres *De vita sacerdotum*. Énée de Paris écrivit, en 868, son *Adversus græcos*.

Au IXe siècle, surgirent les controverses sur la prédestination, soulevées par les écrits du moine Gottescalc et de Jean Ériugène. Sur les autres écrits de ce dernier, voir t. V, col. 401-407. Hincmar de Reims écrivit contre le premier un traité *De prædestinatione Dei et de libero arbitrio* et un autre *De prædestinatione*. Amulon de Lyon prit part aussi à cette controverse, voir t. I, col. 1126, ainsi que son successeur, saint Remi; Loup de Ferrières composa son livre *De tribus quæstionibus* sur le libre arbitre, la prédestination et la rédemption universelle par le sang du Christ. Ratramne de Corbie a écrit à la fois *De prædestinatione Dei*; *Contra græcorum opposita*; *De nativitate Christi*; *De corpore et sanguine Domini*. Ce dernier traité avait été provoqué par les discussions soulevées par le livre de son abbé, Paschase Radbert, qui porte le même titre. Voir t. V, col. 1213-1214. Un moine de Fleury, Adrevald, répondit à Ériugène, dans son *De corpore et sanguine Christi*. Hincmar de Reims partagea le sentiment de Radbert sur l'eucharistie. *Ibid.*, col. 1216.

Au commencement du Xe siècle, Remy d'Auxerre s'inspira aussi des mêmes doctrines. *Ibid.*, col. 1216-1217. Ce moine bénédictin a commenté la Genèse, les Psaumes, le Cantique, les petits prophètes, les Évangiles, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse. Saint Odon, le second abbé de Cluny, a résumé les *Moralia* de saint Grégoire le Grand, a publié trois livres de Conférences, la Vie de saint Géraud d'Aurillac, celle de saint Grégoire de Tours et un poème intitulé : *Occupatio*, édité par Swoboda, Leipzig, 1900. Flodoard, évêque de Noyon, cultivait l'histoire, ainsi que le moine Richer, originaire, comme lui, de Reims. Adson, moine de Luxeuil, publia un opuscule *De Antichristo* et plusieurs Vies de saints.

Au XIe siècle, Fulbert, évêque de Chartres, publia un traité *Adversus judæos* et laissa des sermons, des lettres, des poèmes et quelques Vies de saints. Les écoles de Chartres brillèrent sous lui d'un vif éclat. Son disciple, Bérenger de Tours, nia la transsubstantiation. Voir t. II, col. 722-742. Son erreur trouva des contradicteurs. Durand de Troarn publia le premier son traité *De corpore et sanguine Domini*. Lanfranc donna, quelques années plus tard, un livre sous le même titre. Guitmond d'Aversa écrivit trois livres *De corporis et sanguinis Jesu Christi veritate*. Voir t. V, col. 1218-1219. Le cardinal Humbert écrivit contre les grecs et contre les simoniaques. Il ne faut pas omettre les ouvrages que Lanfranc et saint Anselme ont composés, étant abbés du Bec. Pour saint Anselme, abbé, voir t. I, col. 1330-1331.

2° *Au XIIe siècle.* — C'est l'époque des débuts de la théologie scolastique. Les écoles de Chartres sont dirigées par Yves, célèbre par ses travaux canoniques: la *Tripartita*, la *Panormia* et le *Decretum*, et par son traité *De convenientia Veteris et Novi Testamenti*, et par Gilbert de la Porrée, plus tard, évêque de Poitiers, qui a commenté ou glosé les Psaumes, Jérémie, l'Évangile de saint Jean, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse, qui a laissé des écrits philosophiques et une prose rimée sur la sainte Trinité. Gilbert partageait les idées philosophiques de Bernard de Chartres, de Thierry de Chartres, de Bernard Silvestris, de Guillaume de Conches, qui ont préparé les erreurs d'Amaury de Bène. Voir A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895, p. 149-151, 163-169, 244-272, 318-320. Sur Amaury de Bène, voir t. I, col. 936-940. Hildebert du Mans, qui avait été l'élève de Bérenger, a publié un bon traité *De sacramento altaris*. Un des premiers disciples de saint Norbert à Prémontré, Vivien, écrivit vers 1139, un traité, où il conciliait le libre arbitre et la grâce. Roscelin

enseignait à Compiègne. Faut-il ranger au nombre des théologiens français Honorius d'Autun, cet énigmatique personnage, dont la vie et les œuvres sont si discutées? Voir son article.

C'est à Paris que, dès lors, le mouvement théologique fut le plus intense. Il y avait alors en cette ville trois écoles célèbres : celles de Notre-Dame, de Sainte-Geneviève et de Saint-Victor. A Notre-Dame, enseignait, dès le XIe siècle, Anselme de Laon, célèbre par sa *Glose interlinéaire* de l'Écriture, ses explications allégoriques du Cantique et de l'Apocalypse et un commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu. Il eut pour disciple Guillaume de Champeaux. Abélard enseigna à Notre-Dame quand il eut quitté Sainte-Geneviève. A cette école, tenue par les chanoines réguliers, les maîtres principaux furent Robert de Melun, Gautier de Mortagne et Abélard. L'abbaye de Saint-Victor donna naissance à une théologie à tendance mystique, dont Hugues et Richard furent les chefs. Sur Adam de Saint-Victor, voir t. I, col. 388-389. C'est à Hugues de Saint-Victor que la théologie doit d'avoir été enfin constituée en un corps de doctrine; aussi a-t-on pu, à bon droit, lui décerner le titre de père de la théologie scolastique. Abélard fut le fondateur de l'école Sainte-Geneviève, qu'il quitta pour aller enseigner à Notre-Dame. Voir t. I, col. 30-43. Sur son école et sur l'influence réciproque de cette école et de celle de Saint-Victor, voir *ibid.*, col. 49-55. L'école théologique de Notre-Dame de Paris compta un plus grand nombre de maîtres distingués. Nommons seulement Robert Pullus et ses huit livres de *Sentences*, Pierre Comestor et son *Histoire scolastique*, Adam du Petit-Pont, dont les *Sentences* sont inédites, Pierre le Chantre et son *Verbum abbreviatum*, Alain de Lille, voir t. I, col. 656-658, Pierre de Poitiers et ses *Sentences* en cinq livres, Pierre de Corbeil, dont les commentaires sur les Psaumes et les Épîtres de saint Paul sont inédits. Mais son plus célèbre docteur est assurément Pierre Lombard, dont les quatre livres des *Sentences* devinrent, pour des siècles, le manuel de théologie, et qui fut le maître de tout le moyen âge théologique. Voir G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909.

En dehors des écoles, surgirent encore à cette époque des personnages qui furent des maîtres de la pensée théologique et exercèrent autour d'eux et après leur mort une grande influence. Saint Bernard, abbé de Clairvaux, peut être au premier rang. Voir t. II, col. 745-785. A côté de lui, nous pouvons mettre Pierre le Vénérable, abbé de Cluny. Hervée de Bourg-Dieu a commenté plusieurs livres de la sainte Écriture; seuls, ses commentaires d'Isaïe et de saint Paul ont été édités. Pierre de Blois résuma le livre de Job, écrivit *Contra perfidiam judæorum* et de petits traités de théologie morale.

3° *Au XIIIe siècle.* — Ce siècle vit la théologie scolastique parvenir à son apogée, et Paris devint, par le nombre de ses chaires, la science de ses maîtres et l'affluence des étudiants, le centre intellectuel du monde. Les écoles épiscopales et monastiques de la province pâlirent devant celles de cette ville, la capitale politique de l'Ile-de-France et des provinces voisines. Chartres ne peut citer que Pierre de Roissy, dont le *Manuale de mysteriis Ecclesiæ* ou *Speculum Ecclesiæ*, un traité complet des offices de l'Église, est demeuré inédit. A Paris, l'enseignement s'organise; le roi et le pape accordent aux maîtres et aux élèves des privilèges. L'université est fondée en 1208; la faculté de théologie y tient la première place. Les religieux, favorisés par le pape Innocent III, y occupent des chaires à côté des séculiers. L'opposition à l'enseignement donné par les réguliers, de sourde qu'elle fut d'abord, éclata publiquement, quand Guillaume de Saint-Amour publia, en 1255, son livre *De periculis novissimorum temporum*, qu'Alexandre IV condamna à être brûlé et que réfutèrent saint Thomas et saint Bonaventure. De fait, les prémontrés, les augustins, les carmes, les religieux de Cluny eurent, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, leurs collèges, à côté de ceux des mathurins, des dominicains, des franciscains et des bernardins, qui existaient dès le début du siècle. La faculté de théologie de Paris eut donc des maîtres et des docteurs du clergé séculier et du clergé régulier.

Au clergé séculier appartenaient Guillaume d'Auxerre († 1230), dont l'ouvrage principal est sa *Summa aurea super IV libros Sententiarum*; Jean d'Abbeville, qui publia une *Expositio in Cantica canticorum*; Jacques de Vitry, historien de l'Orient et de l'Occident; Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, dont les œuvres comprennent un *Tractatus de collatione beneficiorum*; *De universo*; *De sacramentis in genere* et *Tractatus novus de pænitentia*; parmi les Anglais qui enseignèrent à Paris, nommons Alexandre Neckam, Étienne Langton, qui publièrent des commentaires sur différents livres de la Bible; saint Edmond et Robert Grosse-Tête, renommé pour ses traductions grecques, notamment celle de la *Théologie mystique* du pseudo-Denys l'Aréopagite. Les premiers franciscains, qui furent professeurs à Paris, sont Haymon de Faversham, Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle. Les dominicains, qui savaient l'hébreu et le grec, se livrèrent surtout à l'étude de l'Écriture sainte et ils publièrent des Postilles, des Concordances verbales de la Bible et des Correctoires du *textus parisius*, une mauvaise édition de la Vulgate, faite par les libraires de l'université. Hugues de Saint-Cher est le plus connu de tous. A l'instigation de Roger Bacon, qui avait composé une grammaire hébraïque et une grammaire grecque, les franciscains rivalisèrent de zèle et produisirent de meilleurs Correctoires de la Vulgate. Voir t. II, col. 23-27. La Bible, en effet, était le seul texte que les statuts de l'université imposaient au docteur. Voir Denifle, dans la *Revue thomiste*, mai 1894.

Le collège de Sorbonne, fondé en 1257-1258, compta bientôt des docteurs célèbres : son fondateur, Robert de Sorbon, qui fit des gloses sur l'Écriture et publia des traités moraux, *De conscientia*, *De confessione*, *Iter paradisi*; Guillaume Durant, un liturgiste; Guillaume de Saint-Amour, l'adversaire des ordres mendiants; Henri de Gand, qui publia une *Somme* théologique et quinze *Quodlibeta*; Laurent l'Anglais, l'auteur de la *Somme-le-Roi* ou le *Livre des vices et des vertus*; Siger de Brabant, qui devait soulever tant de tempêtes. L'ordre de Saint-François fournit saint Bonaventure, Eudes Rigaud, Jean Peckham, Richard de Middletown, Gilbert de Tournay, Arlotto de Prato, Guillaume Warren, etc. Celui de Saint-Dominique compta Vincent de Beauvais, Pierre de Tarentaise, Humbert de Romans, Thomas de Cantimpré, Nicolas de Gorran, qui furent tous éclipsés par le B. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. Ils commentaient les *Sentences* de Pierre Lombard ou publiaient des *Sommes*, qui étaient le fruit de leur enseignement personnel; quelques-uns, après avoir débuté comme commentateurs de maître Pierre, terminaient leur carrière par une *Somme* personnelle. Les princes de la théologie scolastique ont été professeurs à Paris. Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Jean Peckham, Nicolas de Gorram, etc., ont laissé des commentaires sur plusieurs livres de l'Écriture. Vincent de Beauvais était historien dans son *Speculum historiale*, comme il était théologien dans son *Speculum naturale*, son *Speculum doctrinale* et son *Speculum morale*.

4° *Au XIVe et au XVe siècle.* — Ces deux siècles ont vu la création de nouvelles universités : en dehors de Toulouse, qui remontait déjà au siècle précédent (1223), nommons Orléans (1312), Cahors (1332), Grenoble (1339), Perpignan (1346), Angers (1364), Aix (1409), Caen et Poitiers (1431), Valence (1442), Nantes (1460), Bourges (1465), Bordeaux (1473), Besançon (1485). Mais la faculté de théologie de Paris garda toujours le premier rang. D'ailleurs, toutes les nouvelles universités n'avaient pas de chaires de théologie. Les docteurs continuent à commenter les *Sentences* du Lombard ou à publier des traités ou des sommes. Nous nommerons, avant tous les autres, Duns Scot, qui vint enseigner à Paris. Voir t. IV, col. 1865-1947. Il eut, surtout dans son ordre, ses disciples, entre autres, Pierre Auriol, qui a commenté les *Sentences*, publié seize *Quodlibeta* et un *Compendium sensus litteralis totius divinæ Scripturæ*, réédité à Quaracchi, 1896; François Mayron. Gautier de Bruges fit un commentaire des *Sentences*, des *Quodlibeta* et des *Quæstiones disputatæ*. Le célèbre Raymond Lulle enseigna aussi à Paris et à Montpellier. Dans l'ordre de Saint-Dominique, Hervée de Nédellec a composé un commentaire des *Sentences*, onze *Quodlibeta*, dont quatre grands et sept petits, et différents traités. Jean de Paris est l'auteur d'un traité de *De potestate regia et papali* et il a soulevé la question du mode d'exister du corps du Christ dans l'eucharistie. Voir t. V, col. 1309-1310. Bernard d'Auvergne, dans ses *Quodlibeta*, défendit les doctrines de saint Thomas contre les attaques de divers théologiens. Gilles de Rome enseigna à Paris. Un autre augustin, nommé Albert, y expliqua les *Sentences*. Guillaume d'Occam, disciple de Scot, versa dans le nominalisme et rabaissa l'autorité du souverain pontife. Jean de Jandun, dans son *Defensor pacis*, attaqua, lui aussi, l'autorité pontificale. Durand de Saint-Pourçain était encore un docteur de Paris. Voir t. IV, col. 1964-1966. Les augustins Gérard de Sens, Prosper de Regio et Jean de Lana expliquèrent à Paris les *Sentences*. Le carme Jean de Bacon avait étudié à Paris et y avait été reçu docteur en théologie et en droit. Gui de Perpignan, qui appartenait au même ordre, y enseigna, après y avoir étudié. L'augustin Grégoire de Rimini a commenté les deux premiers livres des Sentences et son enseignement a jeté à Paris un grand éclat; il eut pour successeur Ugolin Malabranca. Nicolas Bonet a été un fidèle disciple de Scot. Denys Foullechat a expliqué les *Sentences*, ainsi que les carmes François de Bachone, Henri de Dollendorp et Jean Ballester. Beaucoup d'autres docteurs parisiens, dont les écrits n'ont pas été conservés ou publiés, ont interprété l'œuvre du Lombard. Pierre de Ceffonds, abbé de Clairvaux, a commenté le IIIe et le IVe livre des *Sentences* et composé un traité sur l'autorité du souverain pontife. Guillaume Beaufet, évêque de Paris, écrivit sept dialogues *De septem Ecclesiæ sacramentis*.

Les commentaires de l'Écriture sainte n'avaient pas été négligés au cours du XIVe siècle, bien qu'il n'ait paru alors aucun ouvrage remarquable. L'Anglais Jean Glodston, professeur à Paris et à Oxford, joignit à un commentaire des *Sentences* et à ses *Quodlibeta* une explication de l'Évangile de saint Matthieu et des moralités sur celui de saint Jean. Un carme, Simon de Corbie, glosa la Bible entière. Jean de Lausanne, frère prêcheur, publia l'*Opus moralitatum*, comprenant des extraits bibliques à l'usage des prédicateurs. L'augustin Albert commenta les quatre Évangiles, in-fol., Venise, 1476. Deux carmes, Gui et Pierre de Perpignan, publièrent le premier une concorde des Évangiles et le second une explication des Psaumes. Nicolas de Lyre est célèbre pour ses *Postilles* et ses *Moralités*. Michel du Four, O. P., a commenté saint Luc, saint Jean, le Cantique et l'Apocalypse; Grégoire de Rimini, augustin, les Épîtres de saint Paul et de saint Jacques. Saint Pierre de Thomas a fait une *Postille* sur saint Matthieu. Simon Baringued a expliqué l'Apocalypse. Les commentaires de Jean d'Aix sur l'Évangile de saint Matthieu et ceux de Bernard d'Amboise sur les Épîtres de saint Jacques et de saint Jean sont demeurés inédits. Le dominicain Pierre d'Évreux avait écrit des *Postilles* sur le Pentateuque, sur Isaïe et sur d'autres livres bibliques.

Le grand schisme d'Occident, qui commença en 1378, arracha les théologiens français à leurs préoccupations exclusivement métaphysiques, et, s'ils continuèrent encore à commenter l'Écriture ou le Maître des Sentences, ils furent amenés à étudier des questions théologiques nouvelles et à se lancer dans des voies qui les conduisirent aux doctrines dites gallicanes. Pour déterminer lequel des trois pontifes, dont les diverses obédiences se partageaient le monde chrétien, était le véritable successeur de saint Pierre, beaucoup proposèrent le recours à un concile général. Cette solution fut préconisée, dès 1379, par deux docteurs célèbres de Paris, Conrad de Gelnhausen, dans son *Epistola concordiæ*, adressée au roi de France Charles V, et Henri de Langenstein, dans son *Epistola pacis*, puis dans son *Consilium pacis* (1381) et dans son *De futuris Ecclesiæ periculis* (1383). La faculté de théologie de Paris adopta officiellement ce moyen. Pierre d'Ailly et Gerson se firent les propagateurs et les défenseurs de cette doctrine. Ils cherchèrent à l'appliquer aux conciles de Pise et de Constance. Ces débats furent pour eux l'occasion de traiter de l'autorité du pape, de l'infaillibilité, de la supériorité du concile sur le pape et de la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. Il faut joindre à ces deux grandes lumières de l'Église gallicane leur disciple, Nicolas de Clamanges ou de Clémengis, dont plusieurs écrits concernent le grand schisme. Jean de Courtecuisse enseigna aussi la supériorité du concile sur le pape et la non-infaillibilité pontificale dans son *Tractatus de fide et Ecclesia, romano pontifice et concilio generali*. Voir t. III, col. 1985. Sur Simon de Cramaud, voir t. III, col. 2022-2026, et sur Guillaume Fillastre, voir t. V, col. 2343-2351. Toutefois, ces docteurs ne négligèrent pas les autres branches de la théologie et des sciences sacrées. Pierre d'Ailly traita de questions afférentes aux livres des *Sentences*, s'occupa d'Écriture sainte (rappelons seulement son *Verbum abbreviatum super Psalterio* et son *Expositio super Cantica canticorum*) et d'autres sujets. Ses deux écrits, l'*Epistola ad novos Hebræos*, et l'*Apologeticus Hieronimianæ versionis*, sont une contribution à l'histoire de la critique biblique et montrent quelles étaient les préoccupations exégétiques à la fin du XIVe siècle, au sein de l'université de Paris. Voir t. I, col. 642-654. Gerson, retiré de la lutte, écrivit de petits ouvrages de pédagogie et d'ascétique, comme il s'était occupé de la réforme des études théologiques et avait publié en exégèse un commentaire *Super Cantica canticorum*, un *Monotessaron* ou harmonie évangélique et neuf traités sur le *Magnificat*. Le bénédictin Philippe de Villèle écrivit sur l'autorité des conciles. Les dominicains Jean de Raguse et Jean de Torquemada, qui assistèrent au concile de Bâle, étaient des docteurs de Paris. Le second, dans sa *Summa de Ecclesia*, exposa et défendit les droits des souverains pontifes, aussi bien que dans son *De potestate papis*. D'autres de ses traités sont relatifs aux erreurs du temps, aux questions alors discutée . Il publia aussi des *Quodlibetica* et une *Expositio litteralis* de toutes les Épîtres de saint Paul.

D'autres docteurs se mêlaient moins aux luttes

du temps et continuaient l'œuvre théologique de leurs prédécesseurs, en les commentant ou en les défendant. Ainsi Jean Capréolus défendait les doctrines de saint Thomas contre les attaques des autres docteurs. Voir t. II, col. 1694. Un franciscain, Guillaume Vorilong, expliquait les *Sentences* d'après saint Bonaventure et Duns Scot. Un autre religieux du même ordre, Étienne Juliac ou de Juilly, les expliquait *ad mentem Scoti*, Paris, 1512, 1517. Étienne Brulefer publiait ses *Formalitates Scoti*. Voir t. II, col. 1146-1147. Le carme Jean Goulain commenta les *Sentences*, traita de questions diverses, écrivit sur la messe et traduisit des ouvrages de plusieurs Pères de l'Église. Le franciscain, Nicolas d'Orbelles, professeur à Poitiers, fit *Super Sententias compendium singulare*, d'après Duns Scot, Lyon, 1503; Paris, 1517, etc.; un commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, qui a eu de nombreuses éditions; *Super Summulas* de Pierre d'Espagne *ad mentem Scoti*. L'augustin Jacques le Grand publia son *Sophologium* sur l'amour de la sagesse, Lyon, 1483, 1495; Paris, 1498, 1506; Lyon, 1585. Sur le chartreux Henri Éger, qui fut professeur à Paris, voir t. IV, col. 2104-2108. Gilles Charlier, professeur à Cambrai, réunit différents opuscules dans deux recueils intitulés : *Sporta fragmentorum*; *Sportula fragmentorum*. Bernardin du Rosier, né à Toulouse, où il fut professeur et où il mourut archevêque, a laissé des commentaires sur le Pentateuque, le Cantique, les Actes des apôtres et l'Apocalypse, qui sont inédits. Le dominicain Guillaume de Paris a publié une Postille sur les évangiles du dimanche et des fêtes des saints entendus au sens littéral, Strasbourg, 1486, 1513, 1521; Paris, 1509, etc.

III. Au XVIe siècle. — La Renaissance des études classiques, la Réforme protestante et l'invention de l'imprimerie contribuèrent alors, pour des parts différentes, à donner à la théologie comme une orientation nouvelle. Le règne de la scolastique cessa bientôt, la controverse, l'exégèse et les travaux de patrologie prirent progressivement la place de la spéculation théologique. La Compagnie de Jésus vint renforcer les anciens ordres, et des universités nouvelles furent instituées, celle de Douai en 1530 et celle de Pont-à-Mousson en 1572, pour s'opposer directement à la diffusion du protestantisme en France.

1° *Théologie dogmatique*. — Il y eut encore, au début surtout, des commentaires sur les *Sentences*. Nicolas de Nyse, d'abord chanoine et vicaire général de Coutances, puis frère mineur, en composa un, qui fut imprimé à Rouen en 1568, puis à Paris et à Venise en 1574, sous le titre : *Resolutio theologica*. Jean Major, qui fit imprimer pour la première fois les *Reportata parisiensia* de Duns Scot, Paris, 1517, 1518, avait publié successivement ses *Quæstiones* sur les quatre livres des *Sentences*, Paris, 1508-1519. Son élève, François de Victoria, se fit dominicain et veilla à une nouvelle édition de la IIa IIæ de saint Thomas, qu'il avait revue. Il publia aussi ses *Relectiones theologicæ*, où il suit saint Thomas. Jacques Almain commenta le IIIe livre des Sentences et adopta les interprétations de Biel. Comme Major d'ailleurs, il avait versé dans le nominalisme. Ces deux docteurs continuaient, en outre, à soutenir les idées de Gerson sur le pouvoir pontifical. Almain écrivait contre Cajétan son traité *De auctoritate Ecclesiæ et conciliorum generalium* et son *Expositio* des décisions d'Occam sur le pouvoir du pontife romain. Voir t. I, col. 896-897. Major discutait, lui aussi, *De auctoritate concilii* et soutenait sa supériorité sur le pape; *De potestate papæ* dans les choses temporelles; *De statu et potestate Ecclesiæ*, où il exposait et défendait les idées gallicanes. Un dominicain, Claude de l'Épine, publiait un *Epitome in IV libros Sententiarum*, Paris, 1551. Un franciscain, Jean du Dovet, professeur à Paris, rédigeait un *Monotessaron*, dans lequel il exposait les formalités de Scot, de Sircet, de Trombetta et de Brulefer. On publiait en 1579 les *Resolutiones in IV libros Sententiarum Joannis Duns Scotis* du P. Flavin. Voir col. 21. Il y eut enfin des traités particuliers, tels que ceux de Raoul de Monfiquet sur l'eucharistie et le mariage : *Tractatus de vera, reali atque mirabili existentia totius Christi in sanctissimo altaris sacramento*, qui fut aussi traduit en français, in-4°, Paris, 1505; *Traité du saint sacrement, estat et fruit de mariage*, in-4°, Paris, s. d.; d'Alphonse Rici, *Dialogus* sur la vérité du purgatoire, Paris, 1509; *Eruditiones christianæ religionis*, in-8°, Paris, s. d. (sur les vertus théologales et cardinales), et de Geoffroy Boussard, *Continentia sacerdotum*, in-4°, Paris, 1505 (le pape peut-il autoriser par dispense le mariage des prêtres?); *De divinissimo missæ sacrificio*, in-4°, Paris, 1511, 1520, 1529; Lyon, 1525.

2° *Controverse*. — Les ouvrages polémiques se multiplièrent. Le syndic de la faculté de théologie de Paris, Noël Beda, qui ne tolérait pas l'éclosion d'une idée nouvelle, attaqua successivement Érasme et Le Fèvre d'Étaples, qu'il tenait pour des luthériens clandestins. Voir aussi le chartreux dom Cousturier, t. III, col. 1988. Clichtove est le premier qui, à Paris, ait écrit contre Luther. Voir t. III, col. 242. Jérôme de Hangest, écolâtre du Mans, publia : *De libero arbitrio et ejus coefficientia in Lutherum*, Paris, 1527; *De possibili præceptorum Dei impletione in Lutherum*, Paris, 1528; *Præconiorum matris virginisque Mariæ propugnaculum*, Paris, 1525; *De Academiis in Lutherum*, in-4°, Paris, 1525; *De christifera eucharistia adversus magiferos symbolistas*, in-4°, Paris, 1534; *Contre les ténébrions lumière évangélique* (pour l'eucharistie), in-8°, Paris, 1534; *En controverse voye seure*, Paris, 1536. Sur les ouvrages de controverse de Robert Céneau, évêque d'Avranches, voir t. II, col. 2100-2101. Benoît Vernier publia *Magnum et universale concilium Ecclesiæ militantis super veritate divini eucharistiæ sacramenti*, Paris, 1554; un bénédictin de Saint-Sever, Arnauld de Surcase, déchargea son *Pistolet* sur les hérétiques de Genève, Toulouse, 1558. Jean Taupin adressa un *Avertissement* à ceux qui, trompés par les hérétiques, abandonnent la véritable Église du Christ; *Examen et défense de la sainte Église romaine*; *Accord* de l'Église chrétienne tout entière sur le saint sacrifice de la messe. Étienne Pâris prêchait contre les calvinistes et il publia ses homélies contre eux : *Christiani hominis institutio*, in-4°, Paris, 1552, 1561. Matthieu Ory écrivit *Alexipharmacum*, Paris, 1544, au sujet des hérésies. Pierre Charles de Rosier laissa un *Traité sur la Trinité contre les erreurs de Farel*, Paris, 1545. Jean Albin de Seres composa six livres *Du sacrement de l'autel*, Paris, 1567. Nicolas Durand de Villegaignon réfuta les calvinistes sur le même sujet. Voir t. V, col. 1356. Antoine de Mouchy traita *De sacrificio missæ pro defunctis*, in-8°, Paris, 1558; il publia deux autres ouvrages sur la messe, dont l'un est intitulé : *Propugnatio catholica et historica*, in-fol., Paris, 1562, et le dernier : *De veritate Christi necnon corporis et sanguinis ejus in missæ sacrificio*, Paris, 1570. Simon Vigor publia ses sermons sur les controverses de la foi. Jean du Tillet fit un *Traité de l'antiquité et de la solennité de la messe*, Paris, 1537; un autre traité *Sur le symbole des apôtres*, Paris, 1566; une *Réponse aux ministres*, *ibid.*, 1566. Matthieu de Launoy, revenu du calvinisme, publia : *La déclaration et réfutation des fausses suppositions et perverses applications d'aucunes sentences de saintes Écritures desquelles les ministres se sont servis en ce dernier temps à diviser la chrétienté*, Paris, 1579; *Réplique chrétienne en forme de commentaire* sur la

Réponse que les ministres calvinistes avaient faite au précédent ouvrage, Paris, 1579. François Richard, évêque d'Arras, donna aux curés de son diocèse une *Instruction sur les points de foi controversés*, Arras, 1562. Pierre Doré tira des Épîtres de saint Paul cent *Paradoxes* contre les hérétiques, Paris, 1543. Sur ces ouvrages de controverse au sujet de l'eucharistie, voir t. v, col. 1356, ainsi que sur celui de G. Sacconay. Sur ceux de Claude d'Espence, voir *ibid.*, col. 605. Claude de Sainctes a publié la *Confession de la foy catholique*, Paris, 1561, qu'il avait présentée au Colloque de Poissy; *Examen doctrinæ calvinianæ et bezanæ de cœna Domini*, Paris, 1566; *Responsio* à Théodore de Bèze, 1567; *Déclaration d'aucuns athéismes de la doctrine de Calvin et de Bèze contre les premiers fondements de la chrétienté*, Paris, 1568, 1572; *Les actes de la conférence tenue à Paris*, Paris, 1568, 1622; *De rebus eucharistiæ controversis repetitiones seu libri decem*, in-fol., Paris, 1575. Sur les ouvrages de René Benoist, voir t. ii, col. 646, et sur ceux de Palma Cayet, col. 2046-2047. Pierre Emotte donna une *Catholicæ fidei professio, primum utriusque Testamenti, deinde sanctissimorum Patrum qui primis duobus sæculis floruerunt testimoniis confirmata et digesta in quatuor libris*, in-8°, Paris, 1578. Jean Portez, O. M., expliqua la parole de Notre-Seigneur : *Hoc facite in meam commemorationem* pour réfuter Flacius Illyricus, Anvers, 1567, 1586, et publia : *Les catholiques démonstrations sur certains discours de la doctrine ecclésiastique en suivant la divine parole et sainte Écriture avec l'universel consentement de l'Église chrétienne*, Paris, 1568. Fremin Capitis, O. M., a fait une *Briefve apologie contre Calvin et ses complices touchant l'administration des sacremens et la manière de faire les prières en l'Église, et que les traductions de Marot et de Bèze ne doivent être appelées Psalmes de David*, Reims, 1563; *De sanctissimo eucharistiæ sacramento*, Rome, 1567; *De immaculata conceptione virginis Mariæ*, Paris, 1579; *La sauvegarde et protection de la foy catholique contre les principaux hérétiques de nostre temps*, Reims, 1579. Nicolas de Taillepied, franciscain, a composé : *Collectio quatuor doctorum Ambrosii, Hieronymi, Augustini et Gregorii super triginta articulis ab hæreticis modernis disputata*, éditée dans le *Compendium rerum theologicarum* de Jean Bundern, Paris, 1574, 1577; *Brevis resolutio sententiarum S. Scripturæ ab hæreticis modernis in suarum hæreseon fulcimentum perperam adductarum*, Paris, 1574; *Thrésor de l'Église catholique et de vérité contenant l'origine, institution, statutz, ordonnances, cérémonies et estats d'icelle*, Paris, 1586. Dominique Sergent, O. P., a édité : *Deux livres du baptême des hérétiques monstrans si on le doibt réitérer, pourquoy et comment*, Avignon, 1566. Guillaume du Blanc a publié des *Discours sur les sacremens de l'Église* contre les hérétiques, Paris, 1583. Génébrard a écrit trois livres *De sancta Trinitate* contre les antitrinitaires, Paris, 1569, 1585. Pierre de Bollo, O. P., a composé : *Authentica probatio sacrosancti missæ sacrificii ex solius S. Scripturæ testimoniis*, in-8°, Lyon, 1588, 1617. Sur les écrits de controverse du cordelier Feuardent, voir t. v, col. 2263 et 2264, et sur ceux de Cheffontaines, t. ii, col. 2352-2353. Thomas Beaux-Amis, carme, a écrit des ouvrages polémiques sur l'eucharistie, voir t. v, col. 1357, et *De cultu, veneratione, intercessione, invocatione, meritis, festivitatibus, reliquiis et miraculis sanctorum catholica assertio*, Paris, 1566; *De fide, de symbolo libri IV*, Paris, 1573, 1574. Pierre Charron est l'auteur de cet ouvrage : *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, mahométans, hérétiques et schismatiques en trois livres*, in-8°, Bordeaux, 1591. Le jésuite Jean Bordes publia, entre autres ouvrages, *Les vrays abus des prétendus abus de la messe*, in-8°, Bordeaux, 1598, contre le ministre calviniste de Loque. H. Burlat faisait : *Response au livret intitulé : Sommaire des raisons que rendent ceux qui ne veulent pas participer à la messe*, Paris, 1596; *Remarques des blasphèmes, erreurs et impostures contenues dans le livre du ministre Loque, publié sous le titre : Des abbus de la messe*, 1598; *Anatomie ou deschiffrement de la cène des nouveaux évangélistes et prétendus réformez*, 1599; *La vérité de la sainte messe et de la confession auriculaire*, 1602.

Ces ouvrages de controverse répondaient directement aux attaques des protestants, surtout des calvinistes français, contre tous les dogmes de la foi, qui étaient discutés. La polémique portait ainsi à la fois presque sur tous les points contestés. Quelques écrivains seulement défendaient un dogme en particulier, la présence réelle, par exemple, ou le saint sacrifice de la messe. Mais le plus grand nombre entassaient pêle-mêle toutes les erreurs des hérétiques. Ils éparpillaient ainsi leurs forces et s'épuisaient à batailler contre tant de faussetés accumulées. « René Benoît, comprenant les inconvénients de cette méthode lourde et pédante qui permet difficilement de tenir tête à un ennemi insaisissable, se transforme en tirailleur, se sert de la brochure comme d'une arme pour faire le coup de feu sur un point donné, à l'abri d'un texte ou d'un fait. De 1558 à 1608, il publie opuscules sur opuscules, jusqu'à dix par an, déblayant le terrain de tous les obstacles dressés par l'ennemi, point par point, thèse par thèse, tandis que ses confrères, Claude d'Espence, Claude de Sainctes et autres continuent à entasser volumes sur volumes. » Ph. Torreilles, *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, s. d., p. 79. La violence et le burlesque se mêlent souvent à cette polémique disparate. Il était nécessaire de ramener la controverse à une méthode plus rationnelle et à un ton plus grave. A la fin du siècle, le futur cardinal du Perron la rattache aux dogmes principaux, l'Église, l'eucharistie, étudiés dans l'Écriture et la tradition. Voir t. iv, col. 1954-1957. C'est sur ce double terrain qu'elle roulera principalement au xviie siècle.

3° *Écriture sainte.* — Sous l'influence de la renaissance des lettres, un mouvement de réforme des études par le recours direct aux sources de la théologie, l'Écriture et les Pères, se manifesta en France au début du xvie siècle, avant l'apparition de la Réforme protestante. C'est Jacques Lefèvre d'Étaples qui le provoqua. Après avoir étudié Aristote et Denys l'Aréopagite, il s'adonna à l'Écriture sainte, qu'il considérait comme la vraie source de la science sacrée. Son premier travail dans cette voie nouvelle fut son *Psalterium quincuplex*, Paris, 1509, 1513, 1515, où il juxtaposait cinq versions du psautier (les psautiers romain et gallican, revus par saint Jérôme; le psautier hébraïque du saint docteur; le vieux psautier antérieur aux revisions de Jérôme et une version latine faite par Lefèvre lui-même). En se livrant à ce travail, il avait trouvé à l'Écriture un sens nouveau, que voient seuls ceux que l'Esprit illumine. C'est ce sens qu'il chercha dans ses commentaires des quatre Évangiles, in-fol., Meaux, 1522, des Épîtres de saint Paul, Paris, 1512, 1515, 1531, et des Épîtres catholiques, Meaux, 1525, etc. Il corrigeait assez souvent la Vulgate d'après le texte grec et il faisait ressortir dans les notes le sens littéral. Cf. A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911, p. 155-165. Lefèvre traduisit du latin en français d'abord le Nouveau Testament, Meaux, 1523, puis *Le psautier de David*, Paris, 1525, enfin *Les Épistres et Évangiles des cinquante et deux dimanches de l'an, à l'usage du diocèse de Meaux*, Meaux, 1525, pour être lus en chaire. Cf. S. Berger, *La Bible au xvie siècle*,

Paris, 1879, p. 35-40. La Sorbonne condamna ce dernier ouvrage, dans lequel elle avait relevé 48 propositions fausses, à être jeté au feu. Lefèvre avait écrit une première dissertation *De Maria Magdalena*, 1517, 1518, et une seconde *De tribus et unica Magdalena*, Paris, 1519, qui fut censurée par la Sorbonne en 1521. Il faisait de la sœur de Lazare, de Marie Madeleine et de la femme pécheresse trois personnes distinctes. Noël Beda écrivit à l'encontre sa dissertation *De unica Magdalena*, Paris, 1519. Nicolas Grandis publia aussi une *Apologia pro unica Magdalena*, Paris, 1518. Clichtove eut à se défendre à ce sujet. Voir t. III, col. 242. Le chartreux dom Cousturier attaqua les traductions de Lefèvre. *Ibid.*, col. 1988. Clichtove les défendit dans une *Apologia*, demeurée manuscrite. Marc de Grandval publia, de son côté, *Ecclesiæ catholicæ non tres Magdalenas, sed unicam colentis apologia seu defensorium*, Paris, 1518; *Apologiæ seu defensorii... tutamentum et anchora*, Paris, 1519. Voir t. v, col. 2557. L'unité de la Madeleine rentrait dans la question biblique du temps, comme le triple mariage de sainte Anne, que soutenaient dom Cousturier et Noël Beda.

Le mouvement, provoqué par Lefèvre en faveur de l'étude de l'Écriture n'eut pas de suites. Les docteurs continuèrent à interpréter, comme par le passé, quelques livres bibliques. Major publia, en 1518, une *In Matthæum ad litteram expositio*. Un conventuel, Guillaume le Superbe, avait compilé des *Postillæ majores* sur les épîtres et les évangiles de l'année liturgique, qui furent imprimées à Venise en 1536. Guillaume Pépin, O. P., fit une *Expositio in Genesim*, Paris, 1528; *in Exodum*, Paris, 1534. L'augustin Philippe Hareschо éditait : *Courtes et claires explications de l'Épître de saint Paul aux Romains*, Paris, 1536. Étienne Paris, un dominicain prédicateur, donnait : *Claire et facile exposition de la divine Épistre de saint Paul aux Éphésiens*, Paris, 1553; Simon Fontaine, O. M., *In librum Ruth explicatio*, Paris, 1560; son confrère, Fremin Capitis, *Commentaria in Genesim*, Paris, 1567; *Expositio in Exodum*, Paris, 1579; Noël Taillepied, un autre franciscain, *Commentarii in Threnos*, Paris, 1582. François Vatable, professeur d'hébreu au Collège royal, fondé par François I[er], faisait son cours sur l'Écriture sainte. Robert Estienne en tira des *Scholia* qu'il joignit à la version latine de Léon de Juda, Paris, 1645; la faculté de théologie de Paris les proscrivit et Vatable les désavoua. Une édition expurgée en fut donnée à Salamanque en 1584. Jean Gagnée publia, de son côté, de bonnes scolies sur toutes les Épîtres de saint Paul, les sept Épîtres catholiques et l'Apocalypse, Paris, 1543. On fit paraître, après sa mort, ses scolies sur les Évangiles et les Actes, Paris, 1552. Claude Guillaud, chanoine d'Autun, édita des Conférences sur les Épîtres de saint Paul, Lyon, 1542, et sur les sept Épîtres catholiques, Paris, 1543, 1544 (une troisième édition, corrigée d'après les indications de la faculté de théologie de Paris, parut en 1550), des conférences sur saint Matthieu, Paris, 1556, 1560, et sur saint Jean, Paris, 1550; Lyon, 1555. Nicolas Grandis avait commenté l'Épître aux Romains, Paris, 1537, et l'Épître aux Hébreux, Paris, 1546. Jacques d'Espence a expliqué l'Épître de saint Paul à Tite. Jean Benoît édita la Vulgate avec des scolies, Paris, 1541; le Nouveau Testament avec des scolies, Paris, 1551; une Concordance, Paris, 1543; il corrigea les scolies de Jean Gagnée sur les Évangiles et les Actes, Paris, 1552. Simon de Corroy publia une harmonie des Évangiles sous ce titre : *Pandectæ novæ legis*, Lyon, 1547, etc.; Jean Boulaise, professeur d'hébreu : *Ad mysticos S. Scripturæ sensus varia dictionum significatio cum demonstratione 70 hebdomadarum Danielis*, Paris, 1575; Jean de l'Arbre : *Theosophia complectens expositionem locorum difficiliorum Veteris ac Novi Testamenti*, 2 in-fol., Paris, 1540, 1553; *In Proverbia Salomonis*, Paris, 1549; *In Ecclesiasten et Canticum canticorum*, Paris, 1531, etc.; *In quatuor evangelistas*, Paris, 1529, 1551; *In omnes Epistolas Pauli*, dans *Theosophia*, Paris, 1553, t. III. Après la mort de Maldonat, parurent ses *Commentarii in quatuor Evangelia*, Pont-à-Mousson, 1596, 1597; *Commentarii in prophetas quatuor Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielem*, Lyon, 1609; Paris, 1610; *Commentarii in præcipuos S. Scripturæ libros Veteris Testamenti* (douteux), Paris, 1581; Pierre Balliod, *Expositions et remarques sur les Évangiles tirées des escrits des saints Pères*, Lyon, 1598; Pierre Bulenger, *Ecphrasis in Apocalypsim*, Paris, 1589; et un commentaire plus développé sur ce livre, 2[e] édit., Paris, 1597; Thomas Beaux-Amis, *Commentaria in evangelicam historiam*, 2 in-fol., Paris, 1570, etc. Sur Génébrard, voir son article. Pierre Morin a travaillé à Rome à l'édition des Septante publiée en 1587 et à la correction de la Vulgate.

4° *Patrologie.* — Le recours aux sources de la théologie tourna les efforts des théologiens français vers les ouvrages des Pères, dont ils firent des éditions ou donnèrent des traductions. Lefèvre d'Étaples, après avoir édité Raymond Lulle et Hermès Trismégiste, en 1515, traduisit en latin la *Theologia Damasceni*, 1507; édita en 1514 les œuvres de Nicolas de Cusa; en 1515, la *Theologia vivificans Dionysii Areopagitæ*, et les œuvres d'autres Pères de l'Église. Sur les éditions et les commentaires des Pères par Clichtove, voir t. III, col. 240-241. Jean Gagnée fit imprimer les commentaires de Primasius sur les Épîtres de saint Paul aux Romains et aux Hébreux, Lyon, 1537, les poèmes de saint Avit et de Marius Victor, Lyon, 1536. Sur les éditions patristiques de Feuardent, voir t. v, col. 2263. Jean du Tillet a édité les opuscules de saint Pacien de Barcelone, Paris, 1538; le premier des *Livres carolins*, Paris, 1549; les œuvres de Lucifer de Cagliari, Paris, 1568. Génébrard traduisit en français une partie des ouvrages de l'historien juif Josèphe; il édita les œuvres d'Origène, Paris, 1574, etc.; il traduisit du grec plusieurs écrits des Pères, notamment le dialogue de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze *De invisibili Dei essentia*, Paris, 1575. G. Hervet a traduit une partie des œuvres de saint Basile, de saint Chrysostome, de Théodoret, de Palladius, de Clément d'Alexandrie, de Jules l'Africain, les canons des saints apôtres, des conciles généraux et particuliers, des saints docteurs Denys d'Alexandrie, Pierre d'Alexandrie, Taraise, patriarche de Constantinople, Grégoire le Thaumaturge, Athanase, Timothée, Basile, Théophile, Amphiloque, Gennade, Nicon, Méthode, Théodore, etc., avec le *Nomocanon* de Photius et les commentaires de Balsamon, in-fol., Paris, 1561. Daniel d'Augé édita en latin le *De immortalitate animæ* de saint Grégoire de Nysse, in-8°, Paris, 1557, et traduisit en français l'institution du prince de Synésius, Paris, 1554, et les *Homélies* de saint Macaire, Lyon, 1689. Jean Champaigne recueillit les *Flores* des œuvres de saint Chrysostome, Reims, 1579. Simon de Maillé de Brézé, évêque de Viviers et archevêque de Tours, traduisit en latin 24 homélies de saint Basile, Paris, 1558. Pierre Comestor (le Mangeard), évêque auxiliaire de Langres, édita les *Opera S. Bernardi*, in-fol., Paris, 1547. René Laurent de la Barre édita et commenta les œuvres de Tertullien et d'Arnobe, Paris, 1580, celles de Rufin, Paris, 1580. Jean Dadré donna une édition plus correcte des œuvres d'Eusèbe de Césarée, Paris, 1581. Nicolas Le Fèvre édita pour la première fois des fragments d'un écrit historique de saint Hilaire de Poitiers, Paris, 1598. Jean Papire Masson avait

publié les lettres de Loup Servat, Paris, 1588, les Actes de la conférence qui eut lieu à Carthage entre les catholiques et les donatistes, 1589; il donna, en 1605, une édition assez mauvaise des œuvres de saint Agobard de Lyon. Jean Savaron fit une bonne édition de Sidoine Apollinaire, Paris, 1599, 1609. Marguerin de la Bigne enfin publia la *Bibliotheca veterum Patrum*, 8 in-fol., Paris, 1575-1579, contenant les écrits de près de 200 écrivains ecclésiastiques; un IXe vol. parut en 1579. Cette Bibliothèque fut rééditée plusieurs fois avec des additions, et l'édition de Lyon, de 1677, forme 27 in-fol. Marguerin de la Bigne fut aussi le premier éditeur des œuvres de saint Isidore de Séville, in-fol., Paris, 1580.

IV. Au XVIIe siècle. — Le XVIIe siècle qui est, sous bien des rapports, un des premiers siècles de l'histoire de la France, n'est pas inférieur à sa gloire au point de vue théologique. Il est, avec le XIIIe, quoique dans un sens différent, le siècle le plus brillant de la théologie française. Il continua et perfectionna les tendances nouvelles qui s'étaient manifestées au siècle précédent.

1° *Théologie dogmatique, scolastique et positive.* — La théologie scolastique, qui était cultivée surtout en Espagne, était loin d'être négligée en France. Elle eut même, surtout à la fin du siècle, un regain d'activité. Sur Paul Boudot, voir t. II, col. 1090. Estius commentait les *Sentences* à Douai. Voir t. V, col. 875. Eustache de Saint-Paul publiait une *Summa theologiæ partita*, 2 vol., Paris, 1613. On édita après la mort du jésuite Philippe Moncée ses *Disputationes theologicæ in aliquot selectas divi Thomæ quæstiones*, in-4°, Paris, 1622. L'augustin Jean Dupuy commenta à Toulouse toute la *Somme théologique* de l'ange de l'École, 2 in-fol., Toulouse, 1627. Philippe de Gamaches faisait de même à la Sorbonne: *Summa theologica*, 2 in-fol., Paris, 1634, aussi bien qu'André Duval : *Commentarium in Summam S. Thomæ*, 2 in-fol., Paris, 1636. Nicolas Ysambert, le premier titulaire de la chaire de controverse fondée en 1616 par Richelieu, prenait la *Somme* pour thème de ses leçons et publiait son commentaire, 6 in-fol., Paris, 1639. Un jésuite, originaire d'Avignon, se faisait, lui aussi, l'interprète de la Somme dans ses *Disputationes theologiæ scolasticæ*, 2 in-fol., Lyon, 1661, 1676. Un capucin, Bonaventure de Langres, était le disciple de saint Bonaventure : *Bonaventura Bonaventuræ*, 3 in-fol., Lyon, 1635, 1655, et il conciliait son maître préféré avec saint Thomas. Un minime, Jean Lallemandet, dans son *Cursus theologicus*, 2 in-fol., Lyon, 1656, discutait les points controversés entre thomistes et scotistes. Le jésuite Jean Martinon, pendant vingt ans professeur de théologie au collège de Bordeaux, publia une *Theologia universa*, 5 in-fol., Bordeaux, 1644-1663. Le doctrinaire Barthélemy Camblat composa des *Institutiones theologiæ angelicæ seu in auream Summam S. Thomæ*, 2 in-8°, Paris, 1663, 1664. Un conventuel, Marc de Bérulle, publia un *Cursus theologicus ad mentem doctoris subtilis*, distribué en quatre livres selon l'ordre des Sentences, 12 in-12, Grenoble, 1668. Le capucin Marcel de Riez composa une *Summa seraphica*, 2 in-fol., Marseille, 1669, dans laquelle il mit en ordre la doctrine de saint Bonaventure dans ses commentaires des *Sentences*. Son confrère, Marc de Baudun, rédigea un *Paradisus theologicus*, 2 in-fol., Lyon, 1661-1664, d'après les trois docteurs angélique, séraphique et subtil, et il le compléta par un traité *De justitia et jure*, Lyon, 1670. Il publia aussi un *Compendium totius theologiæ tam speculativæ quam practicæ*, Lyon, 1673. Le carme Léon de Saint-Jean, dans le siècle Jean Macé, publia un *Studium sapientiæ universalis*, 3 vol., Paris et Lyon, 1657, 1661, dont les deux derniers volumes sont consacrés à la théologie dogmatique. L'augustin Fulgence La Fosse composa une *Theologia secundum genium S. Augustini*, 3 in-12, Toulouse, 1672. Sur la *Theologia mentis et cordis* de Contenson, voir t. III, col. 1632-1633. Un autre dominicain, Philippe Labat, est l'auteur d'une *Theologia scholastica secundum illibatam S. Thomæ doctrinam*, 8 in-8°, Toulouse, 1658-1661. Le carme Philippe de la Sainte-Trinité publia une *Summa theologiæ thomisticæ*, 5 in-fol., Lyon, 1653, qui est un commentaire de la *Somme théologique*. Sa *Summa theologiæ mysticæ*, in-fol., Lyon, 1656, est très estimée. Un autre carme, Daniel de Saint-Joseph, avait publié des *Disputationes* sur les cinquante premières questions de la I^a de la *Somme théologique*, in-fol., Caen, 1649, et le jésuite Louis Mairat les siennes sur toute la *Somme*, 3 in-fol., Paris, 1633. Le dominicain Jean Nicolai rééditait plusieurs ouvrages de saint Thomas, qu'il enrichissait de notes, Paris, 1659-1663. Un autre frère prêcheur, Jean-Baptiste Gonet, publiait son *Clypeus theologiæ thomisticæ contra novos ejus impugnatores*, 16 in-12, Bordeaux, 1659-1669; 9e édit., 6 in-fol., Lyon, 1681; puis son *Manuale thomistarum* à l'usage des étudiants, 6 in-12, Bourges, 1680. Son confrère, Hyacinthe Chalvet, composait un cours de théologie pour les prédicateurs : *Theologus ecclesiastes*, 11 vol., 1653-1682. Antoine Goudin, du même ordre, outre sa *Philosophia*, 4 in-12, Lyon, 1671, laissait des *Tractatus theologici*, qui furent imprimés plus tard, 2 vol., Cologne, 1723. Jean Boyvin, O. M., composait une *Philosophia Scoti*, 4 in-12, Paris, 1681, et une *Theologia Scoti*, 4 in-fol., Paris, 1678. Le jésuite Jacques Platel, professeur à Douai, donnait une *Synopsis cursus theologici*, Douai, 1661. Le carme Modeste de Saint-Amable publiait sa *Theologia thomo-augustiniana*, in-4°, Lyon, 1684; cet unique volume est un traité *De Deo uno*. Son confrère, Augustin de la Vierge Marie, avait mis au jour un *Theologiæ thomisticæ cursus*, 6 in-12, Paris, 1660. Les *Opera theologica* de Martin Grandin (1604-1691) furent imprimés après sa mort, 3 in-4°, Paris, 1710. Les *Theologici tractatus* de François Feu avaient paru, 2 in-4°, Paris, 1692, 1695. Le dominicain Nicolas Arnu interpréta les dix-neuf premières questions de la Ire partie de la *Somme théologique*, 4 in-12, Rome et Lyon, 1679, 1686; 2 in-fol., Padoue, 1691. Le *Scotus academicus* de Frassen parut pour la première fois, 4 in-fol., Paris, 1672-1677. Barthélemy Durand, O. M., publie un *Clypeus scotisticæ theologiæ*, 5 in-12, Marseille, 1685, etc.; Sébastien Dupasquier, une *Summa theologiæ scotisticæ*, 8 in-8°, Cambrai, 1698. Le dominicain Alexandre Piny faisait *Summæ angelicæ S. Thomæ Aquinatis compendium resolutorium*, 4 in-12, Lyon, 1680.

En dehors de ces traités généraux de scolastique, des questions particulières étaient étudiées dans des traités spéciaux. Jean Masquerel avait composé : *Brief traicté des indulgences*, Rouen, 1606; *Traité de l'efficacité et nécessité du baptême*, 1613. Le carme Philippe Fezay publiait un opuscule *De mysterio incarnationis in communi*, in-4°, Aix, 1641; le jésuite Claude Tiphaine, une monographie *De hypostasi et persona*, in-4°, Pont-à-Mousson, 1631; Paris, 1881, et un traité *De ordine deque priori et posteriori*, Reims, 1640, où il essayait d'accorder les thomistes et les molinistes. Le feuillant Pierre de Saint-Joseph Conagère tentait le même effort : *Suavis concordia humanæ libertatis cum immobili certitudine prædestinationis et efficaciæ auxiliorum gratiæ*, Paris, 1639. Il défendait saint Thomas contre les dominicains : *Defensio S. Thomæ doctoris angelici adversus recentiores quosdam theologos, qui prædeterminationem physicam ad actus liberos illi falso affingunt*, Douai, 1633. Le franciscain Claude le Petit fit un traité *De spiritibus creatis*, Paris,

1641. Martin Meurisse publiait *De sacrosancto et admirabili eucharistiæ sacramento* (d'après Duns Scot), in-8°, Paris, 1625; *Apologie de l'adoration et élévation de l'hostie*, in-8°, Paris, 1620; *De virtutibus cardinalibus*, Paris, 1635; *De Trinitate*, 1631. Le capucin Raphaël de Clayes traitait scolastiquement *De augustissimo eucharistiæ sacramento*, 4 in-4°, Rouen, 1649; Avranches, 1653. L'oratorien Guillaume Gibieuf composa un traité *De libertate Dei et creaturæ*, in-4°, Paris, 1630. Pierre Jammy, O. P., soutenait les opinions thomistes dans *Veritates de auxilio gratiæ*, 2 in-12, Grenoble, 1658, 1659. Jean Ferrier publia un traité *De Deo uno juxta S. Augustini et S. Thomæ principia*, Toulouse, 1668, et une réponse au P. Vincent Baron sur sa critique de la science moyenne. Jacques Platel s'occupait de la prédétermination physique : *Auctoritas contra prædeterminationem physicam pro scientia media*, in-12, Douai, 1669, 1673, et le dominicain Paul Fasseau, professeur dans la même ville, le réfutait, in-8°, Douai, 1670. Ce sujet avait été traité par le frère prêcheur Jacques de Saint-Dominique, *Nova Cassiopeæ stella*, in-fol., Langres, 1667, etc. Son confrère Antoine Massoulié le reprit plus tard : *D. Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata*, 2 in-fol., Rome, 1692. Les minimes Jacques Salier et Jean Saguens expliquaient les espèces eucharistiques d'après les théories de Maignan. Voir t. v, col. 1432, 1433.

A côté de ce renouveau de théologie scolastique, il se produisit à cette époque un courant nouveau d'études théologiques, une série d'ouvrages de théologie positive et historique. Guillaume de l'Aubespine publia l'*Ancienne police de l'Église sur l'administration de l'eucharistie et sur les circonstances de la messe*, Paris, 1629, 1655, etc. François Hallier a traité *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiæ usu*, in-fol., Paris, 1636; *De hierarchia ecclesiastica*, in-fol., Paris, 1646. Le jésuite Louis Callot s'est occupé du même sujet : *De hierarchia et hierarchis*, in-fol., Rouen, 1641. L'oratorien Jean Morin étudia la pénitence et l'ordre : *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ*, in-fol., Paris, 1651, etc.; *Commentarius historicus et dogmaticus de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, in-fol., Paris, 1655; *Opera posthuma*, in-4°, Paris, 1703 (sur le catéchuménat, la confirmation, la contrition et l'attrition). Le jésuite Petau s'illustra par ses *Theologica dogmata*, 4 in-fol., Paris, 1644-1650 (de Dieu un et trine, de l'incarnation, des anges, de la création du monde et de la discipline ecclésiastique). L'oratorien Louis Thomassin publia des *Dissertationes in concilia generalia et provincialia*, in-4°, Paris, 1667; *Mémoires sur la grâce*, 3 in-12, Louvain, 1668; 2 in-4°, Paris, 1682; *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers*, 3 in-fol., Paris, 1678, 1679, etc.; *Dogmata theologica*, 3 in-fol., Paris, 1680-1689 (incarnation du Verbe, Dieu et ses attributs, Trinité); *Traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'Église et de la morale chrétienne* : des jeûnes de l'Église, in-8°, Paris, 1680; des fêtes de l'Église, 1683; de l'office divin, 1686; de la vérité et du mensonge, des jurements et des parjures, 1691; de l'aumône et du bon usage des biens temporels, in-4°, 1695; du négoce et de l'usure, 1697; *Traité de l'unité de l'Église*, 2 in-8°, Paris, 1686-1688. Daniel Huet publiait sa *Demonstratio evangelica*, in-fol., Paris, 1679, et Dominique de la Sainte-Trinité, d'origine française, sa *Bibliotheca theologica*, 7 in-fol., Rome, 1665-1676. Jean-Baptiste Duhamel joignit la méthode positive à la méthode scolastique dans sa *Theologia speculatrix et practica juxta SS. Patrum dogmata pertractata et ad usum scholæ accommodata*, 7 in-8°, Paris, 1690-1691, dont il fit le *Summarium*, 5 in-12, Paris, 1694. Il faudrait citer aussi les ouvrages théologiques de Grancolas. Voir son article. Jean de Sainte-Beuve a composé son *Tractatus de sacramentis confirmationis et extremæ unctionis*, Paris, 1686. Gaspard Juenin publiait ses *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum*, 4 in-12, Lyon, 1694, etc., qui furent un des premiers manuels scolaires. Sur J. Boileau, voir t. II, col. 941.

2° *Controverse.* — La controverse continua contre le protestantisme, mais s'éleva aussi entre gallicans rigoureux ou modérés et ultramontains, et commença contre les erreurs jansénistes.

1. *Contre le protestantisme.* — Le cardinal du Perron poursuivait ses controverses avec du Plessis-Mornay sur le terrain de la tradition. Voir t. IV, col. 1955-1957. Fronton du Duc réfutait le même ministre sur l'eucharistie aussi bien que Calvin sur la justification, le libre arbitre et les bonnes œuvres, 2 in-8°, Bordeaux, 1599, 1601. Louis Richeosme bataillait aussi contre du Plessis : *La saincte messe déclarée et défendue contre les erreurs sacramentaires de nostre temps*, 2 in-8°, Bordeaux, 1600; Arras, 1601; *Victoire de la vérité catholique contre la fausse vérification du sieur du Plessis*, Bordeaux, 1601; il est encore l'auteur de *L'idolâtrie huguenote*, Lyon, 1608; *Le panthéon huguenot découvert et ruiné*, Lyon, 1610. Sur les ouvrages du P. Coton, jésuite, contre les calvinistes, voir t. III, col. 1928-1929, et sur ceux du carme Anastase Cochelet, col. 264. Jacques d'Illaire publiait *L'heureuse conversion des huguenots*, Lyon, 1609. Plusieurs calvinistes convertis, Jacques Guibert, Jacques Vidouze, Jean Duperche, Gabriel Bourguignon, exposaient, de 1611 à 1617, les motifs de leur conversion. Claude Boucart avait publié la *Déclaration de la profession de foi de Pierre Gilette avec les raisons qui l'ont rappelé à l'Église romaine*, 1608. Claude Tiphaine adressait un *Advertissement à Messieurs de la religion prétendue de Metz sur le dernier livre de leur ministre Ferry*, Reims, 1618. Jacques Forgemont indiquait *Les découvertes des fausses conséquences des ministres de la religion prétendue réformée*, Paris, 1619. Valentin Gérard, jésuite, avait écrit : *Le triomphe de la glorieuse Vierge Marie contre les calomnies de M. Siméon Cordarc*, Lyon, 1607. Léonard Coqueau défendait les papes contre du Plessis-Mornay dans son *Antimornæus*, Paris, 1613. Guillaume Baile, jésuite, avait composé un *Catéchisme et abrégé des controverses de nostre temps touchant la religion*, Bordeaux, 1608; Troyes, 1617; Saumur, 1615 (sous un autre titre). D'autres portaient la controverse sur le terrain de l'Écriture. Jean Gunther recommanda ce procédé dans son livre : *La vraie procédure pour terminer le différend en religion*, 1607. François Véron adopta et propagea ce *Bref et facile moyen*, Amiens, 1615, qui, augmenté, devint la *Méthode de traiter des controverses de religion par la seule Écriture saincte*, 3 in-fol., Paris, 1638, 1639. Il en publia un *Petit epitome*, in-8°, Paris, 1641. Il en fit l'application à divers sujets particuliers, à la sainte messe, 1623, au purgatoire, à la prière pour les trépassés, 1623, etc., et enfin à tous les sujets de controverse dans sa *Règle générale de la foy catholique séparée de toutes autres doctrines*, in-fol., Paris, 1646, traduite en latin et très souvent rééditée. Pour en faciliter l'application, il avait écrit : *Lumières évangéliques pour rendre facile à un chacun l'intelligence du Nouveau Testament*, Paris, 1646. Il ne négligeait pas cependant la polémique au sujet de la tradition, comme le prouvent ses deux ouvrages : *Les justes plaintes de l'Église catholique sur les falsifications de l'Écriture sainte et des saints Pères par les ministres*, Paris, 1623; *Traité des traditions apostoliques pour répondre aux traditions des ministres du Moulin et Bochart*, Caen, 1631. Richelieu prôna la méthode de controverse par l'Écriture : *La méthode la plus fa-*

cile et assurée pour convertir ceux qui sont séparés de l'Église, Paris, 1651, 1657; il avait publié : *Les principaux points de la foi de l'Église catholique défendus* (contre les ministres de Charenton), Poitiers, 1617. Le capucin Hyacinthe Kerver édita un *Dictionarium præcipuorum S. Scripturæ locorum pro omnibus fidei catholicæ romanæ apostolicæ articulis intelligendis*, in-4°, Paris, 1644, et des *Controversiæ*, 3 in-4°, Paris, 1646.

De nombreux controversistes s'exerçaient sur des sujets particuliers. Jacques Isnard publiait contre le pasteur calviniste de Vinay *La défense de l'infaillibilité du Saint-Siège*, Tournon, 1622. Étienne Moquet, jésuite, relevait les discussions des protestants entre eux : *La guerre ministrale*, Poitiers, 1619; *L'examen et censures des Bibles et de la confession de foy des Églises prétendues réformées de France*, Poitiers, 1617, dont il fit un *Abrégé*, Bordeaux, 1624. Bernard Galtier publia *L'Apocalypse de la Réformation*, Poitiers, 1620. Jean Gaulchier avait fait *L'anatomie du calvinisme*, Lyon, 1614, 1621. Jean Arnoux avait composé contre les ministres de Charenton *La confession de foy de MM. les ministres convaincue de nullité par leur propre Bible*, Paris, 1617. Jacques Corbin fit la *Preuve du nom de la messe et de son antiquité par l'Écriture et les Pères des premiers siècles de l'Église*, Paris, 1620. Georges Froyer releva *Les faussetez d'un cavalier de la religion prétendue réformée*, Paris, 1617. François Garasse donnait *Elixir calvinisticum*, Charenton, 1615; *La somme théologique des vérités capitales de la religion chrestienne*, in-fol., Paris, 1625. Alexandre Regourd publia *Démonstrations catholiques*, Paris, 1630; *Les ministres combattant la passion de Jésus et l'efficace d'icelle*, Béziers, 1626. Pierre Biard vérifiait par le témoignage des Pères, contre le calviniste Martinet, *L'autorité de Notre Père le pape*, Lyon, 1619. Sur le dominicain Coeffeteau, voir t. III, col. 268-270, et sur le carme Daniel de Saint-Sever, t. IV, col. 106. Irénée d'Avallon, un autre carme, publia des *Controverses* contre les calvinistes, huguenots et anabaptistes, 3 in-4°, Lyon, 1626. Jean Boucher, O. M., composa *Le triomphe de la religion chrétienne*, in-fol., Paris, 1628, où il résout 366 questions sur la foi et l'Écriture, et Jacques Marcel, *Le triomphe de la foi catholique*, Avignon, 1637. Jean Jobert de Barraut releva les *Erreurs et faussetés remarquables* du livre de du Moulin : *Bouclier de la foi*. Le capucin Ange de Bacon présenta : *Calvinismus absque larva*, 2 in-8°, Paris, 1627, 1630. Son confrère, le P. Andéole, *L'état déplorable de l'Église calviniste*, in-4°, Lyon, 1639. Un converti, Jean-Louis du Rouvray, dénonçait *L'abomination du calvinisme*, in-4°, Paris, 1650. Étienne Audebert écrivait contre Abbadie *Le triomphe de la vérité sur la transsubstantiation et sur le purgatoire*, Orthez, 1638. Yves de Paris, capucin, traitait *De potestate romani pontificis adversus lutheranos, calvinistas et alios hæreticos*, Paris, 1643. Claude le Petit, O. M., publiait : *Universa theologia moralis et polemica*, Paris, 1640. Jean Fronteau établissait au sujet de la grâce *Antitheses Augustini et Calvini*, Paris, 1651. Le carme Léon de Saint-Jean composait une *Instruction catholique pour distinguer infailliblement la vérité du mensonge en matière de religion*, in-4°, Poitiers, 1647; *Les sept colonnes de la Sagesse incarnée qui soutiennent le temple des sept principales vertus de la divine eucharistie contre les hérétiques*, in-8°, Poitiers, 1629. Le feuillant Pierre de Saint-Joseph Comagère établissait le *Consensus orbis de gratia sufficiente... contra calvinistas vindicatus*, Paris, 1652. Le jésuite Léonard Champeils déclarait et prouvait d'après les Pères *Les vérités catholiques*, Paris, 1643, 1661. Son confrère, Raymond de Saint-Martin, publiait : *La confession de foi faite par ceux de la religion prétendue réformée défaite par elle-mesme*, in-4°, Montauban, 1658; *Démonstration á ceux de la religion p. r. touchant leur union avec ceux de l'Église romaine pour servir à faciliter leur conversion*, in-4°, *ibid.*, 1658; *Avis important et salutaire à ceux de la religion p. r. touchant leur distinction des points de foi fondamentaux et non fondamentaux qui est le fondement de leur union avec les luthériens*, in-4°, *ibid.*, 1660; *La réformation ou licence extrême que ceux de la religion p. r. prennent tant en ce qui concerne la foy qu'en ce qui regarde les mœurs de la piété chrestienne*, in-8°, *ibid.*, 1668; *Sommaire des controverses décidées par les seuls textes formels et exprès de la Bible*, 2e édit., Charenton, 1674; *La vraye religion en son jour*, Montauban, 1667. Honoré Nicquet signalait les falsifications faites par la version genevoise du Nouveau Testament : *Le combat de Genève*, in-8°, La Flèche, 1621. André Gérard a laissé un *Traité de controverses*, in-12, Grenoble, 1661. Bernard Meynier publia *La sainte liberté des enfants de Dieu et frères de Christ en 150 articles*, Lyon, 1655, etc.; *Le véritable Augustin dans ses quatre livres du symbole de la foi aux catéchumènes* (contre Troy), in-4°, Toulouse, 1655; *La sainte eucharistie des catholiques approuvée et la cène des calvinistes condamnée*, 2e édit., Paris, 1677; *Le pape reconnu des luthériens et des prétendus réformez dans leurs livres*, Lyon, 1665; *L'Église romaine reconnue toujours des luthériens et des prétendus réformez pour vraye Église de Jésus-Christ*, 4e édit., Paris, 1680. Philippe Feron publia : *L'hérésie chassée de son dernier retranchement*, in-4°, Valence, 1652. François Charles donna *Les motifs de conversion qui doivent porter les réformés de France à quitter leur religion pour embrasser la catholique*, in-12, Saumur, 1668. Louis Dulaurens, qui, en 1625, avait fait, après sa conversion, une *Réponse au livre de Pierre du Moulin : Opposition de la parole de Dieu à la doctrine de l'Église romaine*, composa plus tard : *Dispute touchant le schisme et la séparation que Luther et Calvin ont faite de l'Église romaine*, in-fol., Paris, 1655; *Le triomphe de l'Église romaine contre ceux de la religion prétendue réformée*, in-12, Paris, 1667. Un autre converti, Théophile Brachet de la Milletière, décrivit *L'état véritable des différends de la religion entre les catholiques et les protestants*, Paris, 1657. Jacques de Coras, converti lui aussi, défendit sa foi nouvelle dans plusieurs ouvrages : *La face de l'Église primitive en opposition avec celle de la religion prétendue réformée*, Tours, 1650; *Traité de la vocation des ministres*, Paris, 1661; *La vérité de la créance et de la discipline de l'Église*, Le Mans, 1674. Plusieurs autres convertis, Claude de la Parre, Alexandre Videl, Laurent de la Borde, rendirent compte des motifs de leur conversion. Théophile Rossel recueillit *Les témoignages des protestants en faveur de la religion catholique*, 1671. Isaac de la Peyrère écrivit des *Lettres* au comte de la Suze pour l'obliger par raison à se faire catholique, 2 in-12, 1661, 1662. Jean de Chaumont forma *La chaîne de diamans*, Paris, 1684, chaîne des textes des Pères sur les paroles : « Ceci est mon corps. »

La seconde moitié du XVIIe siècle fut marquée en France par de nombreuses controverses avec les calvinistes. Sur Bossuet controversiste, voir t. II, col. 1054-1055, 1058-1061, 1066-1069, 1080-1082, et sur Fénelon, t. V, col. 2138-2140, 2162-2163. D'autres controversistes moins célèbres ne manquaient pas. J. Lefèvre écrit : *Motifs invincibles pour convaincre ceux de la religion prétendue réformée où l'on traite en détail les principales questions de controverse*, Paris, 1682; *Nouvelle conférence avec un ministre de la prétendue religion réformée*, Paris, 1685; *Instructions pour confirmer les nouveaux convertis dans la foy de l'Église*, Paris, 1686. Louis Ferrand composa un *Traité de l'Église contre les hérétiques et principalement contre*

les calvinistes, Paris, 1685; *Réponse à l'Apologie pour la réformation, pour les réformateurs et pour les réformés*, Paris, 1685. Le bénédictin Antoine Paul le Gallois publiait : *L'abrégé des controverses agitées entre les catholiques et les protestants*, in-4°, Caen, 1684; in-12, 1685. Honoré Chaurand, jésuite, rassemblait les *Passages de controverse tirez des livres les plus authentiques de la religion prétendue réformée*, Dieppe, s. d.; Caen, 1671. Claude Bendier écrivait : *L'hérésie de Calvin détruite par sept preuves invincibles*, 1685. Des convertis mirent leur plume au service de leur nouvelle foi. Vigne fit l'*Apologie de l'Église catholique*, Paris, 1686. Pelisson-Fontanier publia des *Réflexions sur les différends de la religion*, 2 in-12, Paris, 1686, etc.; *De la tolérance des religions*, Paris, 1692; *Traité de l'eucharistie*, Paris, 1694. Alexandre d'Yse écrivit : *Propositions et moyens pour parvenir à la réunion des deux religions en France*, 1678. Martin Grosteste de Mahis édita : *Considérations sur le schisme des protestants*, 1684; *La vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture sainte et la tradition*, 2 in-12, Paris, 1696; 3 in-12, 1713; *Lettre à une personne de la religion prétendue réformée* (sur la présence réelle), in-8°, 1684. Sur les ouvrages du capucin Basile de Soissons, voir t. II, col. 464-465, et sur d'autres écrits touchant la présence réelle, voir t. V, col. 1357-1358. Ajoutons-y Le Maire, *Recueil des saints Pères des huit premiers siècles touchant la transsubstantiation, l'adoration et le sacrifice de l'eucharistie*, Paris, 1686; *Défense de la foy catholique et de sa perpétuité touchant l'eucharistie contre Claude*, Paris, 1670; J. Adam, *Le triomphe de la très sainte eucharistie* (contre Claude), 1671; Paris, 1672; *Octave de controverses sur le saint sacrement de l'autel*, Bordeaux, 1675; *Calvin défait par soy-mesme et par les armes de saint Augustin, qu'il avait injustement usurpées sur les matières de la grâce, de la liberté et de la prédestination*, Paris, 1650, 1689; Jean Léonard de Ferrès, *Traité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, Tulle, 1683; *Controverses familières*, Paris, 1683; 4e édit., 1686; *Nouvelle méthode pour instruire les nouveaux convertis*, etc., Bordeaux, 1685; Paris, 1686; *Traité de la foy, où l'on établit la divinité de Jésus-Christ et la vérité de l'Église romaine*, Tulle, 1683; Paul Bruzeau, *La foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, 1684; *La défense de la foi de l'Église sur les principaux points de controverse*, 1682; *Réponse à l'écrit d'un ministre sur plusieurs points de controverse*, Paris, 1678; Nicolas Gastineau, *Lettres de controverse* (contre Claude), 3 vol.; *La grande controverse de la présence réelle de Jésus-Christ en l'eucharistie*. Pierre Olivier, jésuite, a fait des *Remarques catholiques* sur les passages des Évangiles et des Actes qu'on avait coutume d'employer dans les controverses, Poitiers, 1683. Pierre Nicole a écrit plusieurs ouvrages contre les protestants : *Préjugés légitimes contre les calvinistes*, Paris, 1671; 2e édit., augmentée contre Claude, Bruxelles, 1683; *La défense de l'Église contre le livre de M. Claude intitulé : La défense de la Réformation*, Cologne, 1689; *Les prétendus réformez convaincus de schisme*, Paris, 1684; *De l'unité de l'Église ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu*, Paris, 1687. Noël Aubert de Versé, revenu au catholicisme, publia *L'antisocinien*, Paris, 1692. Louis Bastide écrivit contre Jurieu *L'accomplissement des prophéties*, 1686, 1712. Jacques Le Fèvre publia : *Conférence avec un ministre touchant les causes de la séparation des protestants*, Paris, 1685; *Motifs invincibles pour convaincre ceux de la religion prétendue réformée*, Paris, 1682; *Nouvelles conférences avec un ministre*, etc., Paris, 1685; *Projet de conférence sur les matières de controverse*, 1681. Sur Louis de Cordemoy, voir t. III, col. 1846, et sur Brueys, t. II, col. 1143. Ambroise Lallouette publia des *Discours sur la présence réelle*, Paris, 1687, et Louis Daures, *L'Église protestante détruite par elle-même*, Paris, 1689.

2. *Polémique entre gallicans rigoureux ou modérés et ultramontains.* — Les idées gallicanes des théologiens français du XVIe siècle furent soutenues, au commencement du XVIIe, par le fameux syndic de la faculté de théologie de Paris, Edmond Richer. Après avoir publié une édition des œuvres de Gerson, complétées par plusieurs écrits de Pierre d'Ailly, de Jacques Almain et de Jean Major, in-fol., Paris, 1606, il lança son *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, in-4°, Paris, 1611, et il fut, pour cela, relevé de sa charge, en 1612. André Duval l'attaqua dans son *Elenchus libelli de ecclesiastica et politica potestate*, Paris, 1612. Richer publia sa défense : *Demonstratio libri de ecclesiastica et politica potestate*, in-4°, Paris, 1622. Ses autres ouvrages ne parurent qu'après sa mort : *Apologia pro Joanne Gersonio*, in-4°, Leyde, 1676, où il soutient la supériorité des conciles généraux sur le pape et l'indépendance des rois relativement au souverain pontife; *Historia conciliorum generalium*, in-8°, Cologne, 1680; *Vindiciæ doctrinæ majorum scholæ parisiensis*, in-4°, Cologne, 1683; *De potestate Ecclesiæ in rebus temporalibus*, Cologne, 1692; *Traité des appellations comme d'abus*, 2 in-12, s. l., 1701. Le cardinal du Perron fut mêlé au conflit. Voir t. IV, col. 1958-1960. Simon Vigor enseignait les mêmes doctrines : la supériorité du concile général sur le pape, dans son commentaire sur la réponse faite à Bâle en septembre 1432, Cologne, 1613; *Apologia de suprema Ecclesiæ potestate*, in-4°, Paris, 1613, pour répondre à Duval : *De suprema romani pontificis in Ecclesiam auctoritate*, Paris, 1613. Théophraste Bouju répliqua à Vigor sous le nom de Beaulieu : *Défense pour la hiérarchie de l'Église*, Paris, 1613. Vigor publia une *Assertio fidei catholicæ ex quatuor prioribus conciliis œcumenicis*, etc., Paris, 1618, et la traduction de son *Apologia* : *De l'estat et gouvernement de l'Église*, Troyes, 1621; Duval y opposa son traité *De summi pontificis auctoritate*, Évreux, 1622, publié sous le nom de Jean Lejean. Le dominicain Coeffeteau réfutait Marc Antoine de Dominis et professait un gallicanisme mitigé. Voir t. III, col. 269. Michel Maucler s'occupait aussi *De monarchia divina, ecclesiastica et seculari christiana, deque sancta inter Ecclesiam et secularem illam conjuratione*, in-fol., Paris, 1622. François Véron publiait un *Traité de la puissance du pape*, in-8°, Paris, 1626, au sens ultramontain. Pierre de Marca soutint le gallicanisme modéré : *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*, in-4°, Paris, 1641, in-fol., 1669. Il expliqua sa pensée et s'engagea à soutenir des idées plus saines, dans son *Libellus*, Barcelone, 1646. Pierre Dupuy défendait alors énergiquement les soi-disant libertés de l'Église gallicane : *Commentaire sur le traité... de M. Pithou*, 1636; *Traitez des droits et libertez de l'Église gallicane*. Paris, 1639; *Preuves des libertez de l'Église gallicane*. Paris, 1639. Charles Fevret écrivit dans le même sens un *Traité de l'abus et du vrai sujet des appellations qualifiées de ce nom d'abus*, in-fol., Dijon. 1653. Pour Antoine Charlas, voir t. II, col. 2266. Sur le gallicanisme de Bossuet, voir t. II, col. 1063-1066. Voir GALLICANISME. Isaac Habert donnait son *De cathedra seu primatu singulari S. Petri*, Paris, 1645.

3. *Polémique entre jansénistes et catholiques.* — Les erreurs jansénistes étaient propagées en France par l'abbé de Saint-Cyran, Du Verger de Hauranne, voir t. IV, col. 1967-1975; par Antoine Arnauld, voir t. I, col. 1978-1982; par Martin de Barcos, voir t. II, col. 390-391; par Nicole et par les solitaires de Port-Royal. Le jansénisme fut attaqué spécialement par les jésuites. François Véron composa contre lui

deux ouvrages : *In Jansenii prætensum Augustinum*, Paris, 1647; *La condamnation de la doctrine des jansénistes par cinq conciles français*, in-4°, Paris, 1648. Jean Martinon publia sous l'anagramme d'Antoine Moraines son *Anti-Jansenius*, in-fol., Paris, 1652. Isaac Habert avait présenté *La défense de la foy de l'Église et de l'ancienne doctrine de Sorbonne touchant les principaux points de la grâce*, Paris, 1644 (contre Arnauld); *De la chaire et de la primauté unique de S. Pierre*, Paris, 1645 (contre l'abbé de Barcos); *Theologiæ græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ*, Paris, 1646 (contre Jansénius). Charles François d'Abra de Racon écrivait contre Antoine Arnauld : *Examen et jugement du livre De la fréquente communion*, Paris, 1644; *Réponse à la Tradition de l'Église sur la pénitence et la communion*, 3 in-4°, 1644, 1645; *La primauté et souveraineté singulière de S. Pierre prouvée*, Paris, 1645 (contre de Barcos). Pierre de Sesmaisons se posait la *Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement*, in-4°, Paris, 1643. Jean Doris publia en français d'abord (1651), puis en latin : *Vindiciæ S. Augustini adversus Pseudo-Augustinum C. Jansenii*, Paris, 1656. Moïse du Bourg, jésuite, mit au jour : *Le jansénisme foudroyé par la bulle d'Innocent X et l'histoire du jansénisme*, in-12, Bordeaux, 1648; *Réfutation du prétendu catéchisme de la grâce* (de Feydau) *par la seule doctrine de S. Augustin*, Bordeaux, 1651. Pierre de Saint-Joseph Conagère, feuillant, publia : *Théologie du temps examinée selon les règles de la véritable théologie*, 3 vol., Paris, 1647; *Defensio S. Augustini Hipponensis adversus Augustinum Iprensem quoad auxilia gratiæ et humanam libertatem*, Paris, 1651; *La défense du formulaire dressé par l'Assemblée du clergé contre les derniers libelles des jansénistes*, Paris, 1662. Nicolas Forest de Chesne édita : *Précautions tirées du concile de Trente contre les nouveautés de la foi*, Paris, 1649; *Lettre d'un théologien à son ami malade contenant l'abrégé de Jansénius*, in-4°, Paris, 1650; *Lettre... à son ami parfaitement guéri du jansénisme, contenant quelques avis sur les canons du concile d'Orange*, in-4°, Paris, 1650. Claude Morel lutta contre les jansénistes dans les écrits suivants : *Véritables sentimens de saint Augustin et de l'Église catholique touchant la grâce*, Paris, 1650; *Défense de la confession de foy catholique*, 1650; *Jansénistes convaincus d'erreur et de mensonge*, Paris, 1657; *Conduite de saint Augustin contre les pélagiens*, 1658. Le jésuite Jean Nicolai publia : *Jucidium seu censorium suffragium de propositione Ant. Arnaldi* (la grâce a manqué à saint Pierre, quand il a renié le Christ), in-4°, Paris, 1656; *Theses theologicæ de gratia*; *Apologia naturæ et gratiæ seu de concordia utriusque juxta mentem Augustini et Thomæ*, Bordeaux, 1665. Bernard Guyard, O. P., établit *Discrimina inter doctrinam thomisticam et jansenianam*, Paris, 1655. Nicolas de Marrandé montra les *Inconvéniens d'Estat procédans du jansénisme*, Paris, 1654. Le jésuite Jean Bagot publia : *Libertatis et gratiæ christianæ defensio adversus Calvinum et Pelagium in C. Jansenio Batavo redivivos*, Paris, 1653; *Avis aux catholiques pour juger de la bonne doctrine sur la matière de la grâce*, Paris, 1650. Sur Étienne Dechamps, voir t. IV, col. 176-178. François Pinthereau réfuta l'abbé de Saint-Cyran : *Theologia Petri Aurelii sive præcipui ejus errores contra fidem ac bonos mores*, Saint-Omer, 1647; *Les reliques de M. J. du Verger de Hauranne*, Louvain, 1646; *Les nouvelles et anciennes reliques*, 1680; *La naissance du jansénisme découverte*, Louvain, 1654; *Le progrès du jansénisme découvert*, Avignon, 1655; *Conformité des principes du livre de la fréquente communion avec ceux de M. Ant. de Dominis*, 1654; *Les errata de la typographie de Port-Royal*, Paris, 1645. Christophe le Juge donna *La justification de la conduite tenue par les catholiques à l'égard des jansénistes*, Paris, 1656. Jean Ferrier, jésuite, écrivit : *Le jansénisme condamné par la bulle d'Innocent X*, Toulouse, 1654; *L'idée véritable du jansénisme*, Paris, 1664; *La soumission apparente des jansénistes à la décision de l'Église touchant le droit*, Paris, 1666; *Réfutation d'un libelle publié par les disciples de Jansénius* (contre le livre précédent), Toulouse, 1667. Son confrère, Jacques Nouet, attaqua vivement le livre d'Arnauld sur la fréquente communion. Sur le P. Annat, voir t. I, col. 1320-1321. Denis Amelotte, oratorien, prenait *La défense des constitutions d'Innocent XI et d'Alexandre VII*, Paris, 1660. Jean Adam a creusé *Le tombeau du jansénisme*, Paris, 1654. Le capucin Charles-Joseph de Troyes publia une série de livres pour expliquer la doctrine de saint Augustin, que falsifiaient les jansénistes. Le jésuite Marc Antoine Foix donna *Responce aux dernières chicanes des jansénistes*, Toulouse, 1664. Sur les débats de Bossuet avec les jansénistes, voir t. II, col. 1077-1080. Le jésuite Michel le Tellier composa le *Recueil historique des bulles et constitutions, brefs, décrets et autres actes* (contre le jansénisme), 1698. L'oratorien Jean le Porcq publia les *Sentiments de S. Augustin sur la grâce opposés à ceux du jansénisme*, 1682, 1700. Voir JANSÉNISME.

3° *Apologétique.* — C'est dans la seconde moitié du XVIIe siècle que parurent les premiers écrits d'apologie du christianisme contre ceux que l'on nommait alors les *libertins* et contre les athées ou les infidèles. Le minime Mersenne a écrit : *L'impiété des déistes, athées et libertins*, in-4°, Paris, 1624. Pierre Lescalopier, jésuite, traite de Dieu et des dieux dans son *Humanitas theologica*, in-fol., Paris, 1660. Son confrère, Étienne Petiot, écrivit des *Démonstrations théologiques pour établir la foi chrétienne et catholique contre les superstitions et les erreurs de toutes les sectes infidèles*, Metz, 1674. Pour prouver l'existence de Dieu, Cl. Morel, montrait les *Rayons de la divinité dans ses créatures*, Paris, 1654; il faisait une *Démonstration de la vérité de la religion chrétienne*, 1661, et il publiait *Oracle de vérité ou l'Église de Dieu contre toutes sortes d'hérésies*, 1666. Christophe le Juge composa une *Méthode courte et facile de défendre l'Église contre tous ses adversaires*, Rouen, 1667. Albert Belin, bénédictin, rassembla les *Preuves convaincantes du christianisme ou principes de la foi démontrés par la raison*, Paris, 1658, 1666. Le capucin Denis de Rives défendit : *Primatus S. Petri et Ecclesiæ visibilis infallibilitas contra atheos, judæos et hæreticos*, in-fol., Lyon, 1662. Gilbert de Choiseul du Plessis-Praslin, évêque de Comminges et de Tournay, écrivit des *Mémoires touchant la religion*, 3 in-12, 1680; *Le vray système de la religion chrestienne et catholique*, Lille, 1689. François Diroys publia *Preuves et préjugez pour la religion chrestienne et catholique contre les fausses religions et l'athéisme*, Paris, 1683. Daniel Beguin, jésuite, traita *De veritate divinitatis Christi*, Paris, 1680. Félicien de Sainte-Madeleine, carme, publia *Defensio divinæ providentiæ juxta doctrinam D. Augustini et S. Thomæ*, 3 in-4°, Bordeaux, 1657. Paul Philippe de Chaumont fit des *Réflexions sur le christianisme enseigné dans l'Église catholique*, 2 in-12, Paris, 1693. Pierre Dozenne, jésuite, prouva *La divinité de Jésus-Christ par ses œuvres*, Paris, 1688. Bossuet avait donné son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. Philippe de Maizière écrivit des *Discours théologiques des perfections de Dieu*, 4 in-12, Lyon, 1689. Sur Malebranche apologiste, voir son article. Dom François Lami publia la *Vérité évidente de la religion chrétienne*, Paris, 1694; *Le nouvel athéisme renversé*, 1696; *L'incrédule ramené à la religion*, Paris, 1710.

4° *Théologie morale.* — On se mit à en publier des traités à part. Sur ceux d'Étienne Bauny, voir t. II,

col. 480. Gilles Trullench composa un *Opus morale* (sur les commandements de Dieu et de l'Église), 2 in-fol., Valence, 1640; *Praxis sacramentorum*, in-fol., *ibid.*, 1646. Sur les ouvrages du dominicain Vincent Baron, voir t. II, col. 425. Abelly publia sa *Medulla theologica*, Paris, 1651. Voir t. I, col. 56. Louis Bancel, O. P., composa la *Moralis D. Thomæ*, 2 in-4°, Avignon, 1677, et un *Brevis universæ theologiæ tam moralis quam scholasticæ cursus*, 7 in-12, Avignon, 1684-1692. François Genet composa une *Théologie morale*, 8 in-12, Paris, 1670 sq. Jean-Baptiste Taverne fit une *Synopsis theologiæ practicæ*, 3 in-8°, Douai, 1698. Bon de Merles avait édité une *Summa christiana seu orthodoxa morum disciplina*, 2 in-fol., Paris, 1683. Le carme Eustache de la Conception proposa *Jus primi principii theologiæ positivæ, canonicæ, ecclesiasticæ et moralis*, in-4°, Avignon, 1697. Serge exposa les *Dogmes orthodoxes*, Paris, 1700. L'oratorien J. Thorentier avait écrit : *L'usure expliquée et condamnée par les Écritures saintes et par la tradition*, Paris, 1673. Le jésuite Antoine Bonnet fit une dissertation *De timore pænitente*, Toulouse, 1694, et traita la question de l'ignorance invincible, 1697. J. Gerbais avait publié un *Traité pacifique du pouvoir de l'Église et des princes sur les empeschemens du mariage*, Paris, 1690.

5° *Écriture sainte.* — Sur Estius, exégète à Douai, voir t. V, col. 873-875. Jacques Severt publia son *Anacrisis Bibliorum*, in-fol., Lyon, 1623, dans laquelle il examine tous les passages de la version française protestante de la Bible qui diffèrent des Bibles catholiques et orthodoxes. André Alleret, O. M., édita des *Notæ in universam Scripturam*, 2 in-fol., 1625. Le minime Claude Rangueil composa des *Commentarii in libros Regum*, 2 in-fol., Paris, 1621-1624. Le général de son ordre, Gilles Camarto, commenta l'histoire d'Élie : *Elias Thesbytes*, in-4°, Paris, 1631. Pierre Bardin publia successivement : *Essai sur l'Ecclésiaste de Salomon*, Paris, 1626; *Pensées morales sur l'Ecclésiaste*, Paris, 1629-1632; Rouen, 1640. Pierre de Besse édita une Bible latine, accompagnée d'une version française, Paris, 1608; des *Concordantiæ generales*, 1611, et un *Psalterium davidicum*, 1617, 1646. Le jésuite Jean Lorin a commenté plusieurs livres de l'Écriture : les Actes des apôtres (1605), l'Ecclésiaste (1606), la Sagesse (1607), les Épîtres de saint Jean et de saint Pierre (1609), les Psaumes (3 in-fol., 1612, 1614, 1616), les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude (1619), le Lévitique (1619), les Nombres (1622) et le Deutéronome (1625). Petau a paraphrasé en vers grecs, avec une traduction latine, les psaumes et les cantiques de l'Écriture, Paris, 1637. François de Harlay, archevêque de Rouen, publiait des *Observations historiques et théologiques sur l'Épistre de saint Paul aux Romains*, Gaillon, 1641. Nicolas Rapine, O. M., a expliqué l'Épître aux Romains (1632), les lettres à Timothée, à Tite et à Philémon (1632), aux Hébreux (1636), les cinquante premiers psaumes (1639). Isaac Habert expliquait les lettres du même apôtre à Timothée, à Tite et à Philémon, Paris, 1656. Le capucin Célestin de Mont-de-Marsan faisait sa *Clavis David pro S. Scriptura aperienda*, in-fol., Lyon, 1644, sorte d'introduction générale à la Bible, et sa *Prosopochronica S. Scripturæ*, in-fol., Paris, 1648. Jean de la Haye, O. M., réunissait et résumait différents commentaires dans sa *Biblia magna*, 5 in-fol., Paris, 1643, et dans sa *Biblia maxima*, 19 in-fol., Paris, 1660. Il commenta personnellement la Genèse, 3 in-fol., Lyon, 1638; l'Exode, 3 in-fol., Paris, 1648, et l'Apocalypse, 3 in-fol., Paris, 1644-1647 (sortes de chaînes formées de passages des Pères pour l'usage des prédicateurs). Le comte Henri Louis Chasteigner de la Rochepozai a commenté la Genèse (1628), l'Exode, les Nombres, Josué et les Juges (1629), les quatre livres des Rois (1626), Job (1628), les Paralipomènes (1643), les prophètes (1630), saint Matthieu (1619), saint Marc, saint Luc, saint Jean et les Actes (1626). Nicolas Guillebert a paraphrasé en français tous les livres de la Bible. Le minime Mersenne avait résolu des questions sur les six premiers chapitres de la Genèse, in-fol., Paris, 1623, et composé un traité *De mensuris, ponderibus et nummis Hebræorum, Græcorum et Romanorum ad gallica redactis*, in-4°, Paris, 1644. Le capucin Jacques Boulduc a commenté Job (1631) et l'Épître de Jude (1630). Antoine Godeau a paraphrasé les Épîtres de saint Paul (1632-1641), et publié une version expliquée du Nouveau Testament, 2 in-8°, Paris, 1668. Simon Marotte a expliqué les psaumes et les cantiques de l'Ancien Testament, in-fol., Paris, 1630. Hercule Audifret est l'auteur des *Questions spirituelles et curieuses sur les Psaumes*, Paris, 1668. Pierre Gorse, S. J., a commenté l'Ecclésiastique (1654), les Proverbes (1654), la Sagesse (1655) et l'Ecclésiaste (1655). Pierre Maucorps, de la même Société, a paraphrasé Isaïe (1644), Jérémie (1644), Job (1637), Baruch et les douze petits prophètes (1645). Ses confrères ont commenté, Jean Phelippeaux, les petits prophètes (1633) et Osée (1636); Nicolas Lombard, Néhémie et Esdras (1643). Nicolas Abram a publié son *Pharus Veteris Testamenti*, in-fol., Paris, 1648; *De quatuor fluviis et loco paradisi*, Pont-à-Mousson, 1636. Bernardin Montreul a tiré des quatre Évangiles *La vie du Sauveur du monde Jésus-Christ*, 2 in-4°, Paris, 1637; des Actes, *L'histoire de l'Église naissante*, 1639; de l'Apocalypse, *Les derniers combats de l'Église*, 1641. Jean Bence a écrit son *Manuale in sanctum Jesu Christi Evangelium*, Lyon, 1626, et a résumé les commentaires d'Estius sur saint Paul et les Épîtres catholiques, 1628. Le capucin Georges d'Amiens a publié : *Trina S. Pauli theologia, positiva, moralis et mystica*, 3 in-fol., Paris, 1649, 1650. Jacques de Cambolas a expliqué l'Épître aux Romains, Toulouse, 1650; Guillaume Coeffetau, l'Épître de Jude, 1644, des psaumes et des cantiques, dans son *Florilegium*, Paris, 1667. Antoine de Saint-Michel, O. M., a laissé un catéchisme sur l'Apocalypse, Paris, 1625. Pierre Clément a publié ses *Curiosités sacrées* pour expliquer divers passages de l'Écriture, Langres, 1650. Jean Plantavit de la Pause a composé un dictionnaire hébraïque et un *Florilegium biblicum*, Lodève, 1641. Un juif converti, Philippe d'Aquin, a publié des dissertations sur le tabernacle juif, les vêtements sacerdotaux et les sacrifices. Son fils, Louis Henri d'Aquin, a annoté Job et Esther (1624). Jean Morin a composé ses *Exercitationes biblicæ*, Paris, 1633, pour soutenir l'authenticité du texte hébreu et du texte grec; il répondit à Simon de Muis, *De sinceritate hebræi græcique textus dignoscenda*, 1639; il s'occupa aussi beaucoup du Pentateuque samaritain, 1631, 1657. Nicolas Cocquelin a interprété les psaumes et les cantiques, Paris, 1686, et Michel Bourdaille, le Cantique, Paris, 1689. Marc de Bérulle, conventuel, a publié : *Bible géographique*, Grenoble, 1679; *Briève et claire explication de toute la sainte Bible selon le sens littéral*, 3 in-fol., Paris, 1696, et Léon de Saint-Jean, une harmonie évangélique sous le titre : *Aurum optimum*, 1669. Michel le Jay a édité la Polyglotte dite de Paris, 10 in-fol., 1628-1645. Valérien de Flavigny l'attaqua dans une dissertation et dans plusieurs lettres imprimées, 1646, 1647. Nicolas Sanson s'occupa de la géographie sacrée. Le conventuel François Carrière annota la Bible, Lyon, 1663, et publia une *Medulla bibliorum*, Lyon, 1660. François Pean de la Coullardière commenta le Pentateuque et Job (1680), les psaumes, les livres sapientiaux (1673), les prophètes (1680) et le Nouveau Testament (1670). L'oratorien

François Senault paraphrasa Job (1664). Philippe Codure traduisit en français les livres de Job et de Salomon (1647), l'Ecclésiaste (1657), commenta Job (1651), fit une dissertation sur les généalogies de Jésus-Christ (1646, 1650) et annota un passage de l'Épître aux Hébreux (1632). Bernard la Palisse expliqua le Psautier (1665), ainsi que Thomas le Blanc, 6 in-fol., Lyon, 1665-1676. Jean Besson commenta le Cantique (1646) et Laisne de Marguerie, Isaïe (1654). Le feuillant Jacques de Saint-Michel analysa le Nouveau Testament, sous le titre de *Biblia parva*, in-fol., Lyon, 1670. Denis Amelotte fit une nouvelle version française de la Bible (1666-1670) et une harmonie évangélique (1669). Le capucin Léandre de Dijon a commenté saint Paul, 2 in-fol., Paris, 1663. Son confrère, Jacques de Bordes, avait paraphrasé l'Apocalypse (1639). Joseph de Voisin a extrait des œuvres de saint Augustin un commentaire de saint Matthieu, 2 in-8°, Paris, 1649. Louis Ferrand a annoté les psaumes, 1683, publié une *Summa biblica*, 1690, et des dissertations critiques sur la langue hébraïque (1701). Le jésuite Nicolas Talon avait composé une *Histoire sainte*, 4 in-4°, Paris, 1640-1654, qui fut moins goûtée. Amand Milhet publia une Introduction à l'Écriture sainte, Toulouse, 1687. François-Louis Lalouette est l'auteur du *Hierolexicon*, Paris, 1694. Benoît Laugeois, capucin, donna *L'explication littérale et française de toute la Bible*, 2 in-4°, Paris, 1675-1682. Le Maistre de Saci n'a pas seulement traduit la Bible en français, il l'a annotée, 32 in-8°, Paris, 1682-1706; il a traduit les psaumes sur l'hébreu, 3 in-12, Paris, 1696, et il est l'auteur de l'*Histoire du Vieux et du Nouveau Testament*, par le sieur de Royaumont, Paris, 1669. Le minime Antoine Masson traita de questions curieuses relatives à la Genèse, 3 in-12, Paris, 1685-1688. Antoine Mège, bénédictin, avait paraphrasé les psaumes, Paris, 1675. François Aurat a commenté le Cantique, Lyon, 1689. Michel de Marolles traduisit à nouveau la Bible en français (1671). François Vavasseur a commenté Job (1638) et Osée (dans *Opera*, 1709). Himbert a donné des *Éclaircissemens pour l'intelligence du sens littéral des Épîtres de S. Paul et autres livres du Nouveau Testament*, Paris, 1690. Nicolas le Tourneux expliquait l'Épître aux Romains (1695), et Serre le c. IX de cette Épître (1698). Nicolas du Bois, O. P., avait commenté l'Épître de saint Jude (1644), et l'oratorien Daniel Hervé, l'Apocalypse (1684). Claude Frassen éditait ses *Disquisitiones biblicæ*, 1682, 1705. J.-B. du Hamel publiait ses *Institutiones biblicæ* sur le Pentateuque, 2 in-12, Paris, 1698; ses *Annotationes selectæ* sur les passages les plus difficiles des livres historiques de l'Ancien Testament et de Job, 2 vol., Paris, 1699, sur le psautier, Rouen, 1701, sur les livres sapientiaux, Rouen, 1703. Nous ne pouvons que signaler le père de la critique biblique, Richard Simon, si célèbre par ses *Histoires critiques* de l'Ancien et du Nouveau Testament (texte, versions, commentateurs). Il fut combattu par Bossuet, voir t. II, col. 1061-1063. Un autre oratorien, Bernard Lami a publié : *Apparatus ad Biblia sacra*, in-fol., Grenoble, 1687; trad. franç., Lyon, 1689; *Harmonia sive concordia quatuor evangelistarum*, Paris, 1689; *Traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs*, Paris, 1693, avec une *Suite*, etc. Richard Simon, prêtre du Dauphiné, a édité *Le grand dictionnaire de la Bible*, in-fol., Lyon, 1693; 2ᵉ édit., 1703; 2 in-fol., 1715. Thomassin composa un *Glossarium universale hebraicum*, in-fol., Paris, 1697. Dom Pezron avait publié : *L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les juifs et les nouveaux chronologistes*, Paris, 1687; *Défense de l'antiquité des temps*, Paris, 1691; *Essay d'un commentaire littéral et historique sur les prophètes*, 1693; *Histoire évangélique confirmée par la judaïque et la romaine*, 2 in-8°, Paris, 1696. Dom Martianay attaqua les deux premiers de ces ouvrages, *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate*, Paris, 1689; *Continuation de la défense du texte hébreu et de la Vulgate*, Paris, 1693; *Relation de la dispute de l'auteur du livre de l'Antiquité des temps rétablie contre le défenseur du texte hébreu et de la Vulgate*, Paris, 1707. Michel Le Quien défendit aussi le texte hébreu contre Pezron, 1690, et réfuta *L'antiquité des temps*, 1693, 1693. Edmond Imbert et de Bos expliquèrent les Épîtres de saint Paul, le premier, in-12, Paris, 1690, et le second, 7 in-12, Paris, 1698. Michel Mauduit publia une *Analyse du Nouveau Testament*, Paris, 1691-1697. Trotti de la Chétardye avait fait une *Explication de l'Apocalypse par l'histoire ecclésiastique*, Bourges, 1691. Sur la version de Bouhours, voir t. II, col. 1091. Simon Marotte (de Muis) annota le Psautier, Paris, 1691, et le Pentateuque, 2 in-8°, 1701. Ellies Dupin a publié, en tête de sa *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, une *Dissertation préliminaire ou Prolégomènes sur la Bible*, 3 vol., 1699; le *Liber Psalmorum cum notis*, 1691; *Le livre des Psaumes traduit sur l'hébreu*, 1691; des *Notæ in Pentateuchum*, 1701; des *Dissertations historiques, chronologiques et critiques sur la Bible* (la Genèse seulement), 1711, une *Analyse de l'Apocalypse*, 1714.

6° *Patrologie*. — Les éditions des Pères se multiplient. Tous les savants rivalisent de zèle sur ce domaine des sciences sacrées. Les travaux des bénédictins, surtout de la congrégation de Saint-Maur, ont été indiqués déjà, t. II, col. 614-615. Le jésuite Henri de Sommal édite les *Confessions* de saint Augustin, Douai, 1608; Charles de Villiers, les œuvres de Fulbert de Chartres, Paris, 1608, et Jean Picard, celles de saint Anselme, Cologne, 1612. Sur les éditions de Fronton du Duc, voir son article. Gabriel de l'Aubespine édite et annote saint Optat de Milève, Paris, 1631. André de Chesne publie les œuvres d'Abélard (1616) et d'Alcuin (1617); Petau, celles de Synésius (1612, 1631, 1633) et de saint Épiphane, 2 in-fol., Paris, 1622. Les écrits des Pères, publiés par Sirmond, ont été réunis pour la plupart, 5 in-fol., Paris, 1696. Pour le détail, voir son article. Il a édité les œuvres de Théodoret, 4 in-fol., Paris, 1642, et d'Hincmar de Reims, 2 in-fol., Paris, 1645. Jean Aubert, chanoine de Lyon, est l'éditeur de saint Cyrille d'Alexandrie, 7 in-fol., Paris, 1638; Nicolas Rigault, celui de Tertullien, 1634, de Minucius Félix, 1643, de saint Cyprien, 1649, et de Commodien, Toul, 1650. Le capucin Georges d'Amiens annota Tertullien : *Tertullianus redivivus*, 3 in-fol., Paris, 1646, 1648, 1650. Charles Poulain, jésuite, réédita saint Optat de Milève, in-fol., Paris, 1631. Claude Ménard mit au jour pour la première fois les deux premiers livres (1617) de l'*Opus imperfectum contra Julianum* de saint Augustin. Jérôme Vignier publia l'ouvrage entier, 2 in-fol., Paris, 1654. J.-B. Souchet annota les œuvres d'Yves de Chartres, que Jean Fronteau édita, Paris, 1647. Gilbert Mauguin recueillit : *Veterum auctorum qui IX sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta*, 2 in-4°, Paris, 1650. Henri de Valois édita l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée avec la *Vie de Constantin*, Paris, 1659; les histoires de Socrate et de Sozomène, 1668; celles de Théodoret, d'Évagre, de Philostorge et de Théodore le Lecteur, 1673. Bertrand Tissier forma la *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, 4 in-fol., Bonne-Fontaine, 1660-1669. Laurent Bertrand exposa la *Theologia speculativa* de saint Bernard, 4 in-4°, 1675. Philippe Despont disposa chronologiquement la *Bibliotheca maxima veterum Patrum*, 27 in-fol., Lyon, 1677 sq. L'augustin

Charles Moreau distribua dans un nouvel ordre et annota les ouvrages de Tertullien, 3 in-fol., Paris, 1658. Philippe le Prieur réédita encore Tertullien, Paris, 1664 et 1675, et édita saint Cyprien avec Minucius Félix, Arnobe, Commodien et Jules Firmicus, 1666. Sur les éditions de Combefis, voir t. III, col. 386, et de Cotelier, col. 1923-1924. Pour d'Achéry, voir t. I, col. 310-311. Le jésuite Pierre Poussines a édité quelques nouveaux opuscules de saint Nil, Paris, 1639, puis les lettres de ce saint, 1657, la *Catena græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum*, 1673, le *Convivium decem virginum* de saint Méthode, 1657, divers écrits d'auteurs byzantins, les lettres de saint Isidore de Péluse, Rome, 1670, *Thesaurus asceticus* (18 opuscules de Pères grecs), Toulouse, 1684. Jean Garnier a donné les écrits de Marius Mercator, 1673, le t. V de l'édition de Théodoret par Sirmond, 1684, le *Libellus fidei* de Julien d'Éclane, 1648, le *Breviarium* de Liberatus, 1675. Sur les éditions de Chifflet, voir t. II, col. 2363. Pierre de Goussanville publia les ouvrages de Pierre de Blois, Paris, 1667, 1675, ceux de saint Grégoire le Grand, 3 in-fol. Sur Baluze, voir t. II, col. 138. Quesnel a édité les œuvres de saint Léon le Grand, 2 in-4°, Paris, 1675, et J.-B. le Brun Desmarettes, celles de saint Paulin de Nole, 2 in-4°, Paris, 1685. Le jésuite Étienne Chamillart fit l'édition de Prudence, Paris, 1687.

7° *Histoire.* — Les principaux ouvrages d'histoire ecclésiastique méritent d'être signalés. André du Chesne a écrit l'*Histoire des papes jusqu'à Paul V*, 2 in-8°, Paris, 1616; augmentée jusqu'à Innocent X, 1653. Claude Robert publia, en 1625, une *Gallia christiana*, que celle des deux frères de Sainte-Marthe a fait oublier. Signalons seulement les travaux chronologiques de Petau, les *Annales sacri* de Henri de Sponde, les *Exercitationes ecclesiasticæ* de Jean Morin, les études de chronologie de Jacques Grandami. Antoine Godeau rédigea une *Histoire de l'Église*, 5 in-fol., Paris, 1653-1678; 6 in-8°, 1696. François Bosquet a publié l'*Historia Ecclesiæ gallicanæ*, Paris, 1633, 1638 et Louis Coulon, *L'histoire et la vie des papes de S. Pierre à Alexandre VII*, Paris, 1656; *jusqu'à Clément XI*, Lyon, 1669. Les jésuites Labbe et Cossart ont fait un recueil estimé des conciles généraux, 18 in-fol., Paris, 1672 sq. Labbe s'est occupé beaucoup de l'histoire sacrée et profane. Sur Cabassut, voir t. II, col. 1297. Le Nain de Tillemont doit être cité pour son *Histoire des empereurs*, etc., 6 vol., Paris, 1690-1738, et ses *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 in-4°, Paris, 1693-1712. Nommons seulement le jésuite Louis Maimbourg, dont les ouvrages historiques ont été estimés autrefois. Signalons enfin les *Annales ecclesiastici Francorum* de Lecointe, 8 in-fol., Paris, 1665-1683, et la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* de Louis Ellies Dupin, sa *Nouvelle bibliothèque*, son *Supplément* et les autres ouvrages qui en sont la suite, avec les critiques qu'en firent Bossuet, Richard Simon et dom Mathieu Petit-Didier.

V. AU XVIIIe SIÈCLE. — Ce siècle est partout, et spécialement en France, une époque de décadence dans toutes les branches des sciences ecclésiastiques.

1° *Théologie positive.* — La théologie scolastique est presque entièrement négligée et elle cède de plus en plus la place à la théologie positive. De nouvelles universités sont constituées à Dijon en 1722 et à Rennes en 1735. Celle de Pont-à-Mousson est transférée à Nancy en 1768, et la faculté de théologie passe des mains des jésuites à celles des prêtres séculiers. Les *Cursus* se multiplient, résumant sous une forme condensée les gros traités d'autrefois et indiquant les preuves scripturaires, traditionnelles et rationnelles de chaque thèse, dogmatique ou morale. Les traités sont classiques. Les manuels à l'usage des séminaires sont sur le même plan, mais à un niveau inférieur, que les *Institutiones* des facultés. Les traités du cordelier Assermet forment une partie d'un cours de cette sorte. Voir t. I, col. 2123. Le capucin Paul de Lyon publie un cours complet et sommaire : *Theologiæ specimen*, Lyon, 1721. Nicolas l'Herminier compose une *Summa theologiæ*, 7 in-8°, Paris, 1701-1711, dont le traité de la grâce proposait un jansénisme adouci, qui fut attaqué, et un traité *De sacramentis*, 3 in-12, Paris, 1716. Les *Institutiones theologicæ* à l'usage du séminaire de Poitiers paraissaient, 2 in-8°, Poitiers, 1708. Ellies Dupin donnait : *Traité de la doctrine chrétienne et orthodoxe*, Paris, 1703; *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, 1707; *Traité historique des excommunications*, 1715, 1719; *Méthode pour étudier la théologie*, 1716; *Traité philosophique et théologique de l'amour de Dieu*, 1717. Cependant le dominicain Bernard Rabaudy, professeur à Toulouse, commentait encore la *Somme* de saint Thomas. Sur le P. Adrien de Nancy, voir t. I, col. 462, et sur Charles de Plessis d'Argentré, col. 1777-1778. Les théologies dogmatiques et morales du P. Antoine, jésuite, sont des cours complets. Voir t. I, col. 1443-1444. Les traités de Charles Witasse étaient publiés après sa mort : *De Deo uno et trino*, 1722; *De augustissimo altaris sacramento*, 1720; *De sacramento pœnitentiæ*, 1717; *De sacramento ordinis*, 1717. Tous ces traités, avec le *De incarnatione* et le *De confirmatione*, étaient réunis en 4 in-4°, Venise, 1738, sous le titre de *Tractatus theologici*. Louis Habert publiait pour le séminaire de Châlons une *Theologia dogmatica et moralis*, 7 in-12, Lyon, 1709-1712. Antoine Boucat, minime, livrait sa *Theologia Patrum dogmatico-scholastico-positiva*, 5 in-fol., Paris, 1718. Voir t. II, col. 1090. Le jésuite Edmond Simonnet composait ses *Institutiones ad usum seminariorum*, 11 in-8°, Nancy, 1721-1728. Honoré Tournély donnait ses *Prælectiones theologicæ*, comprenant des traités de Dieu et de ses attributs (1725), de la grâce (1725), de la Trinité (1726), de l'Église (1726), des sacrements en général (1726), de l'incarnation (1727), du baptême et de la confirmation (1727), de la pénitence et de l'extrême onction (1728), de l'eucharistie (1728), de l'ordre (1729), du mariage et des censures (1730). Deux sulpiciens, Louis Montaigne et Simon Pierre de la Fosse, publiaient les leurs, sous le nom de Tournély. Au premier on doit les traités de Dieu (1730), des sacrements (1729), de l'œuvre des six jours (1732), de la grâce (1735), de la Trinité (1734) et des anges (1751); au second, celui *De Deo et divinis attributis*, 1740. Collet complétait les traités de Tournély par les siens. Voir t. III, col. 365. Urbain Robinet extrayait de Tournély ses *Compendiosæ institutiones theologicæ*, 2 in-8°, Paris, 1731. Un anonyme donna la *Medulla theologiæ tournelianæ*, 2 in-4°, Cologne, 1735. Les Pères Serry, dominicain, et Daniel, jésuite, discutaient chaudement l'âpre question *De auxiliis*. Dom Mathieu Petit-Didier publiait un *Traité de l'infaillibilité du pape*, Luxembourg, 1724. André le Soudier avait composé un *Cursus theologicus* très élémentaire, Paris, 1724. Nicolas Girardeau fit des *Prælectiones theologicæ*, 2 in-8°, Paris, 1743 (religion, parole de Dieu écrite et traditionnelle, Église et conciles). Le jésuite Ignace Arnaud avait donné une *Theologia de sacramentis*, Avignon, 1720. Gabriel Mousson laissait des *Lectiones theologicæ de sacramentis*, 4 in-12, Paris, 1745; *de religione*, 3 in-12, Paris, 1743. De Roujoux donnait un traité *De religione*, 2 in-8°, Reims, 1753; un sulpicien, Jean Lagedamon, un traité *De contractu et sacramento matrimonii*; Jacques Robbe, des traités *De mysterio Verbi incarnati*, Paris, 1768; *De augustissimo eucharistiæ sacramento*, Nîmes, 1772;

De gratia Dei, 2 vol., 1780, 1781. Le jésuite Charles Merlin publiait un *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sacrements de l'Église*, Paris, 1745. Le dominicain Hyacinthe Drouin avait donné son *De re sacramentaria*, 2 in-fol., Venise, 1737. Le capucin Thomas de Charmes éditait une *Theologia universa*, avec un *Epitome*, 8 vol., Nancy, 1751 sq. Grégoire Simon avait fait un traité *De religione*, 2 in-12, Paris, 1758. Le sulpicien Louis Legrand publiait son *Tractatus de incarnatione Verbi divini*, Paris, 1751, et le *De Ecclesia Christi*, Paris, 1779. Dom Chardon avait composé l'*Histoire des sacrements*, 6 in-12, Paris, 1745. Parmi les nombreuses publications du P. Charles-Louis Richard, dominicain, il faut rappeler son *Dictionnaire universel, dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologique des sciences sacrées*, 6 in-fol., Paris, 1760-1765. Jacques livrait ses *Prælectiones theologicæ*, 7 in-8°, Besançon, 1781-1786. Baston et Tuvache avaient édité leurs *Lectiones theologicæ*, 10 in-12, Rouen, 1773-1784. Louis Bailly éditait des traités *De vera religione*, Dijon, 1758; *De Ecclesia*, Dijon, 1771, et sa *Theologia dogmatica et moralis*, 8 in-8°, 1789. Voir t. I, col. 37. François Mézin avait professé *De matrimonio*, Nancy, 1785; *De gratia*, 1786; *De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, 1788. Son collègue, Alexis Jacquemin, le *Tractatus de incarnatione Verbi divini*, Nancy, 1787. La Révolution française empêcha l'impression du *De eucharistia* de ce dernier. Poulin publiait *De Deo revelante*, 4 in-12, Besançon, 1707. Le *Tractatus de Ecclesia* du sulpicien Regnier parut à Paris en 1789.

2° *Controverse*. — 1. *Avec les protestants*. — Elle se poursuivit encore au début du siècle pour cesser bientôt. Un converti, de Flamare, écrivit : *Conformité de la créance de l'Église catholique avec la créance de l'Église primitive*, 2 in-8°, Rouen, 1701, 1708. Voir col. 19. Un autre converti, David Huguenin, publia *Catholicæ religionis veritas*, Cologne, 1703, et répliqua à Hulsius : *Henrici Hulsii inanitas*, Cologne, 1704. Les écrits d'Isaac Papin furent rassemblés dans un *Recueil* en 1713; 3 in-12, Paris, 1723. Antoine Languevin défendit contre Masius *L'infaillibilité de l'Église dans tous les articles de sa doctrine*, 2 in-12, Paris, 1701. Claude Andry écrivit, contre Benoît Pictet, *L'hérésie des protestants et la vérité de l'Église catholique mise en évidence*, 2 in-12, Lyon, 1713; *Réplique à M. Pictet*, Lyon, 1716; il avait déjà publié *La religion prétendue réformée, dévoilée dans plusieurs entretiens d'un catholique avec un protestant*, Lyon, 1706; *Méthode pour traiter avec ceux qui sont séparés de l'Église romaine*, Lyon, 1706. Jean Lombard, jésuite, donna un *Abrégé des controverses sur la religion*, Nancy, 1723. Le capucin Bernard d'Arras publia, contre Travers, *L'ordre de l'Église ou la primauté et la subordination ecclésiastique*, Paris, 1736. Un converti, Chandon de Lugny, donna une *Nouvelle méthode pour réfuter l'établissement des Églises prétendues réformées*. Maynard écrivit sa *Conférence avec M. Claude*, Paris, 1740, et *La religion protestante convaincue de faux*. Benoît Sinsart démontra contre les protestants *La vérité de la religion catholique*, Strasbourg, 1764. Jean Cochet donna des *Preuves sommaires de la possibilité de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, Paris, 1764. Jean Urbain Grisot adressa une *Lettre à un protestant sur la cène du Seigneur*, Besançon, 1767; des *Lettres à une dame sur le culte que les catholiques rendent à J. C. dans l'eucharistie*, 1770; Laforest, *Méthode d'instruction pour ramener les prétendus réformés à l'Église romaine*, Lyon, 1783.

2. *Avec les jansénistes*. — Sur Fénelon, voir t. V, col. 2158-2162. Le jésuite Lallemant multiplia les écrits de controverse : *Le P. Quesnel séditieux dans ses Réflexions sur le N. T.*, Bruxelles, 1704, 1705; *Jansénius condamné par l'Église, par lui-même et ses défenseurs et par saint Augustin*, Bruxelles, 1705; *Le véritable esprit des nouveaux disciples de S. Augustin*, 4 in-12, *ibid.*, 1706; *Lettre d'un théologien à l'auteur des Hexaples*, Paris, 1714; *Réflexions morales avec des notes sur le N. T.*, 12 in-12, Paris, 1713-1725. Dom Hilarion Monnier adressa sept *Lettres... à M. Dedan contre le système de M. Nicole*, 1710. Jean Brun publia *Les cent et une propositions extraites du livre des Réflexions morales du P. Quesnel sur le N. T. qualifiées en détail*, Bruxelles, 1718. Le capucin Paul de Lyon est l'auteur des *Anti-Hexaples*, 2 in-12, Lyon, 1721; des *Lettres instructives sur les erreurs du temps*, Lyon, 1716; *Les ennemis de la constitution Unigenitus*, 1719. Sur Alexandre de la Passion, voir t. I, col. 785. Un autre capucin, André de Grazac, fit un *Traité théologique où l'on démontre que les fidèles ne peuvent communiquer en matière de religion avec des ennemis déclarés de la bulle Unigenitus*, Nancy, 1726; *Principes catholiques opposés à ceux des tolérants qui reçoivent dans leur communion les ennemis de la bulle Unigenitus*, Avignon, 1727; *Réplique aux tolérants de ce temps*, etc., Avignon, 1729. Dans son *Traité théologique*, 2 in-4°, Paris, 1722, Mgr Thyard de Bissy défendit la bulle *Unigenitus*. Claude Pelletier avait publié une *Nouvelle défense* de cette bulle, 3e édit., Lyon, 1715; *Traité dogmatique et moral de la grâce universelle tiré du Nouveau Testament*, Luxembourg, 1725. Le jésuite Dominique de Colonia constitua la *Bibliothèque janséniste*, 1722, complétée par son confrère Patouillet, 4 in-12, Anvers, 1752. François Ilharat de la Chambre multiplia les traités, dont il fit un résumé dans l'*Exposition claire et précise des différens points de doctrine qui ont rapport aux matières de religion*, in-4°, Paris, 1745. Pierre-François Lafiteau écrivit l'*Histoire de la constitution Unigenitus*, 2 in-4°, 1737, 1738; *Réfutation des anecdotes ou mémoires secrets sur l'acceptation de la constitution Unigenitus*, 3 in-8°, Gray, 1731. Le jésuite Louis Patouillet rédigea *Cartouche ou le scélérat justifié par la grâce du P. Quesnel*, La Haye, 1731, dont il fit l'apologie, 1732; *Les progrès du jansénisme*, 1743; *Les entretiens d'Anselme et d'Isidore sur les affaires du temps*, 1756; *Supplément aux Nouvelles ecclésiastiques*, 6 in-4° (1734-1748). Le bénédictin Benoît Sinsart, *Les vrais principes de S. Augustin sur la grâce et son accord avec la liberté*, Rouen, 1739. Son confrère, Nicolas Jamin, publia des *Pensées théologiques relatives aux erreurs du temps*, Paris, 1769. Camuset publia *S. Augustin vengé des jansénistes*, Paris, 1771. Nicolas François Clerc de Beauberon fit un traité dogmatique *De homine lapso et recuperato*, 2 in-8°, Luxembourg, 1777.

3° *Apologétique*. — Les ouvrages contre les déistes, les incrédules et les athées furent très nombreux en France au cours d'un siècle d'incrédulité et de rationalisme, mais aucun ne fut de premier ordre et beaucoup ne sortirent pas de la médiocrité. Voir t. I, col. 1517. J. Charon fit une *Démonstration évangélique*, Paris, 1703. Michel le Vasseur composa les *Entretiens de la religion contre les athées, les déistes et tous les autres ennemis de la foi catholique*, Paris, 1705. Louis Bastide écrivit *L'incrédulité des déistes*, 2 in-12, Paris, 1706, et Pierre Blondel, *Les vérités de la religion enseignées par principes*, Paris, 1705. Jean-Claude Sommier publia une *Histoire dogmatique de la religion*, 6 in-4°, Champs, 1708; Paris, 1710. Le jésuite Michel Mourgues fit un *Parallèle de la morale chrétienne avec celle des anciens philosophes*, Toulouse, 1701; une *Lettre apologétique pour justifier le sentiment des Pères de l'Église sur les oracles du paganisme*, 1709; le *Plan théologique du pythagorisme et des autres sectes savantes de la Grèce*, 2 in-8°, Paris, 1712. Son confrère

Jean Dez publia *La foy des chrétiens et des catholiques justifiée contre les déistes, les juifs, les mahométans, les sociniens et les autres hérétiques*, 4 in-12, Paris, 1714. L'Oiseleur écrivit : *Traité sur l'homme*, Paris, 1714; *Propositions importantes sur la religion*, Paris, 1715. Fénelon publia son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, 1712, 1718. Voir t. v, col. 2166. Charles-Claude Genest exposa les *Principes de philosophie ou preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme*, Paris, 1716. Denyse démontra par ordre géométrique *La vérité de la religion chrétienne*, Paris, 1717. Sur Claude Buffier, voir t. II, col. 1168. Le jésuite Dominique de Colonia publia : *La religion chrétienne autorisée par le témoignage des anciens auteurs païens*, 2 in-12, Lyon, 1718. Le poème *Anti-Lucretius* du cardinal de Polignac parut après la mort de l'auteur, 2 vol., Paris, 1745, et fut traduit en français par Bougainville, en 1749. Claude-François Houtteville donna *La religion prouvée par les faits*, 3 in-4°, Paris, 1724, 1741; 4 in-12, 1749; *Essai philosophique sur la providence* (contre Bayle), Paris, 1728. Voir t. I, col. 1548-1549. Sur Baltus, voir t. II, col. 137. Son confrère Jacques le Febvre publia : *Bayle en petit ou anatomie de ses ouvrages*, Douai, 1737; *Entretiens sur la raison*, 1747; *La seule religion véritable démontrée contre les athées, les déistes et tous les sectaires*, 1744. Louis-Philippe Joly suivit la même voie : *Remarques sur le Dictionnaire de Bayle*, Paris, 1748. Raoul du Tertre, jésuite, écrivit des *Entretiens sur la religion*, 3 in-12, Paris, 1743; ses confrères, Jean-François Delamare : *La foi justifiée de tout reproche de contradiction avec la raison*, Paris, 1769; Yves Valois : *Entretiens sur les vérités fondamentales de la religion*, La Rochelle, 1747; *Entretiens sur les vérités pratiques de la religion*, 2 in-4°, *ibid.*, 1748; *Lettre d'un père à son fils sur l'incrédulité*, Paris, 1756; *Avis sur l'incrédulité moderne*, 1766; *Avis charitable à ceux qui ont le malheur de vivre dans l'incrédulité*, 1767. Charles-Louis du Gard fit un traité *De existentia Dei, spiritualitate et immortalitate animæ*, Paris, 1754. Balleur, O. M., laissa : *La religion révélée défendue contre les ennemis qui l'ont attaquée*, 4 in-12, Paris, 1757. Daniel Le Masson de Granges publia : *Le philosophe moderne ou l'incrédule condamné au tribunal de sa raison*, 1757, 1765. François Ilharat de la Chambre a composé : *Traité de la vérité de la religion*, 5 in-12; *Traité de l'Église*, 6 in-12. Le jésuite Charles Merlin a donné une *Réfutation des critiques de M. Bayle*, Paris, 1732; *Apologie de David contre la satire que M. Bayle a faite des actions de ce saint roy*, 1737; *Dissertation sur les miracles contre les impies*, 1742. Claude-Jules Develles, théatin, a publié des traités : *De l'immortalité de l'âme*, 1730; *Sur la simplicité de la foi*, Paris, 1733; *Sur l'autorité de l'Église*, 1736, 1749.

Les principaux apologistes français de la seconde moitié du XVIIIe siècle ont déjà été nommés, t. I, col. 1549-1553. Sur Bergier, voir encore t. II, col. 742-745; sur Duvoisin, t. IV, col. 1975-1976; sur Barruel, t. II, col. 428. Ajoutons quelques noms d'auteurs moins connus : René-François du Briel de Pontbriand, *L'incrédule détrompé et le chrétien affermi dans la foi par les preuves de la religion exposées d'une manière sensible*, Paris, 1752; Nicolas-Charles-Joseph Trublet, *Pensées choisies sur l'incrédulité*, 4 in-12, Amsterdam, 1755; Th.-J. Pichon, *La raison triomphante des nouveautés*, Paris, 1756; *Traité historique et critique de la nature de Dieu*, Paris, 1758; *Arguments de la raison en faveur de la religion du sacerdoce* (contre Helvétius), Londres, 1776; Claude-Marie Guyon, *Oracle des nouveaux philosophes* (Voltaire), 2 in-8°, Rome, 1759, 1760; *Bibliothèque ecclésiastique par forme d'instructions dogmatiques et morales sur la religion*, 8 in-12, Paris, 1771, 1772; Sigorgne, *Le philosophe chrétien*, 1765, 1776; Floris, *Les droits de la vraie religion soutenus contre les maximes de la nouvelle philosophie*, 2 in-12, 1774; Blaise Monestier, S. J., *La vraie philosophie*, Bruxelles, 1774; Benoît Sinsart, *Recueil de pensées diverses sur l'immatérialité de l'âme, son immortalité, sa liberté et sa distinction d'avec le corps, ou réfutation du matérialisme*, Colmar, 1756; *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines*, Strasbourg, 1748; *Essai sur l'accord de la foi et de la raison touchant l'eucharistie*, Cologne, 1748; H.-J.-B. Fabry de Monteault, *Le pyrrhonien raisonnable ou méthode nouvelle proposée aux incrédules*, La Haye, 1761; *L'antiquité justifiée* (contre d'Holbach), Paris, 1766; S.-H. de la Boissière, *Traité des vrais miracles*, 1763; *Traité de l'esprit prophétique*, Paris, 1767; *De la vérité et des devoirs qu'elle nous impose*, 1777; Paulian, *Dictionnaire philosophico-théologique portatif*, Noyon, 1770; Gin, *De la religion du vrai philosophe*, 4 in-8°, 1779; M.-A. de Villiers, *Dignité de la nature humaine considérée en vrai philosophe et en chrétien*, Paris, 1778; J.-B. Gérardin, *L'incrédule désabusé par la considération de l'univers*, 2 in-12, Épinal, 1766; Camuset, *Pensées antiphilosophiques*, Paris, 1770 (contre Diderot); *Principes contre l'incrédulité*, Paris, 1771; *De l'architecture des corps humains ou le matérialisme réfuté par les sens*, 1772; *Pensées sur le théisme*, 1785; Fangousse, *La religion prouvée aux incrédules*, Paris, 1780; *L'incrédule convaincu*, Paris, 1782; L. de Marabail, *Le catholique par raison*, Paris, 1791; Muyard de Vouglans, *Motifs de ma foi en Jésus-Christ*, Paris, 1776; *Preuves de l'authenticité de nos Évangiles*, Paris, 1785; Fontaine, *Réfutation de la nécessité du fatalisme*, 2 in-8°, Annecy, 1783; *Le véritable système sur le mécanisme de l'univers*, 2 in-8°, Annecy, 1785; Saint-Martin, *Principes de la religion naturelle et de la foi chrétienne*, 2 in-12, Paris, 1784; Étienne Brémont, *De la raison dans l'homme*, 6 in-12, Paris, 1785-1787; J. Pey, *Le philosophe catéchiste*, 1779; *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, 2 in-12, 1770; *La loi de la nature développée et perfectionnée par la loi évangélique*, Montauban et Paris, 1789; *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu dans ses attributs et dans les mystères de la religion*, Louvain, 1793; Aug. Hespelle, *La théotreseie ou seule véritable religion démontrée contre les athées, les déistes et tous les sectaires*, 2 in-12, 1774; Cl. Regnier, *La certitude des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incrédules*, 6 in-12, Paris, 1778-1782; Ch.-L. Richard, *Exposition de la doctrine des philosophes modernes*, Malines, 1785; sur dom Aubry, voir t. I, col. 2264; Herluison, *La théologie réconciliée avec le patriotisme*, 2 in-12, Troyes, 1790; Paris, 1791. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1890, t. IV, p. 655-659.

4° *Morale.* — En dehors des cours ou institutions, qui englobaient le dogme et la morale, parurent des ouvrages spécialement consacrés à la morale. Joseph Mayol, O. P., produisit une *Summa moralis doctrinæ thomisticæ*, in-4°, Avignon, 1704. Jacques Bezombes composa une *Theologia moralis christiana*, 8 in-8°, Toulouse, 1709-1711. Voir t. II, col. 812. Le chartreux Étienne Lochon publia un *Traité du secret de la confession*, Paris, 1708. Le bénédictin Norbert Jomart donna un *Avis important touchant la conscience erronée*, 1712. Jean Boillot, O. M., écrivit des *Lettres sur le secret de la confession*, Cologne (Dijon), 1703; *La vraye pénitence, ses motifs et ses conditions*, Dijon, 1712. Pierre le Coq, eudiste, édita : *Dissertation théologique sur l'usure du prêt de commerce et sur les trois contrats*, Rouen, 1767; *Lettres sur quelques points de la discipline ecclésiastique*, Caen, 1769. Pierre-Joseph Dufour, O. P., dans son *Exposition des droits des sou-*

verains sur les empêchements dirimants de mariage et sur leurs dispenses, Paris, 1787, distingue formellement le contrat de mariage du sacrement. J.-B. Rose avait composé un *Traité élémentaire de morale*, 2 in-12, 1767, qu'il développa ensuite : *Morale évangélique comparée à celle des sectes et des philosophes*, 2 in-12, Besançon, 1772. Charles Chassanis traita le même sujet : *Essai historique et critique sur l'insuffisance et la vanité de la morale des anciens comparée à la morale chrétienne*, Paris, 1783; *La morale universelle tirée des Livres sacrés*, Paris, 1791. Le jésuite Rossignol publia un traité *De l'usure*, Turin, 1787.

5° *Écriture sainte.* — Le carme Chérubin de Saint-Joseph a publié une *Bibliotheca criticæ sacræ circa omnes fere sacrorum librorum difficultates*, 4 in-fol., Louvain, 1704; Bruxelles, 1705, 1706; *Summa criticæ sacræ in qua scholastica methodo exponuntur universa Scripturæ sacræ prolegomena*, 9 in-8°, Bordeaux, 1709-1716. Un de ses confrères, J.-H. Brunet, avait fait une *Manuductio ad S. Scripturam*, 2 in-12, Paris, 1701. L'augustin Léon avait écrit une *Clavis S. Scripturæ*, Paris, 1705, et Martin Humbelot avait donné *SS. Bibliorum notio generalis seu compendium biblicum*, Paris, 1700. Charles Huré a publié : *Dictionnaire universel de la Bible*, 2 in-fol., Reims, 1715; *Grammaire sacrée*, Paris, 1707; Jacques Félibien, *Pentateuchus historicus* (Josué, Juges, Ruth, I et II Reg.), Paris, 1704. Bernard de Picquigny a édité sa *Triplex expositio epistolarum D. Pauli*, in-fol., Paris, 1703, dont il fit une traduction française en 1706. Dom Calmet a fait un *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 23 in-4°, Paris, 1707-1716; 2e édit., 25 in-4°, Paris, 1714-1720; 3e édit., 9 in-fol., Paris, 1724-1726; *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament et des Juifs*, 2 in-4°, Paris, 1718; *Histoire de la vie et des miracles de Jésus-Christ*, Paris, 1720; Nancy, 1728; *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, 2 in-fol., Paris, 1719, avec un *Supplément*, 2 in-fol., Paris, 1728; 2e édit., 4 in-fol., Paris, 1730; *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes sur l'Écriture sainte*, 3 in-4°, Paris, 1720; *Nouvelles dissertations importantes et curieuses*, etc., Paris, 1720. L'oratorien Louis de Carrières a fait aussi un *Commentaire littéral, inséré dans la traduction française de la Bible*, 22 in-12, Paris et Reims, 1701-1716; réédité par l'abbé de Vence, Nancy, 1738-1741, d'où les éditions postérieures ont pris le nom de *Bible de Vence*. L'abbé de Vence avait composé lui-même une *Analyse et des dissertations sur l'Ancien Testament*, 6 in-12, Nancy, 1741 1743, et une *Explication des Psaumes*, 2 vol., Nancy, 1718. Laurent Daniel avait donné une *Analyse des Proverbes et de l'Ecclésiaste*, Paris, 1702; *de Job*, Lyon, 1710; Ménard une *Paraphrase sur le livre de l'Ecclésiastique*, Paris, 1710; Corbière, *Les psaumes et les cantiques paraphrasés sur l'hébreu avec des réflexions*, 2 in-12, Paris, 1712. Louis Roger avait écrit : *Dissert. II critico-theologicæ* (sur I Joa., v, 7, et Is., vii, 14), Paris, 1713. Nicolas Toynard fit une *Evangeliorum harmonia græco-latina*, Paris, 1707, 1709. Jacques Lelong édita sa *Bibliothèque sacrée*, 2 in-8°, Paris, 1709; 2 in-fol., Paris, 1723. Le P. Souciet fit un *Recueil de dissertations critiques*, Paris, 1712. Le P. Lallemant publia ses *Réflexions morales avec des notes sur le Nouveau Testament*, 12 in-12, Paris, 1713-1725. Le P. Berruyer s'est rendu célèbre par son *Histoire du peuple de Dieu*, 8 in-4°, Paris, 1728. Le P. Neuville annota *Le livre de Tobie*, Paris, 1723, et *Le livre de Judith*, Paris, 1728. J. Martin proposa des *Explications de plusieurs textes de l'Écriture*, 2 in-4°, Paris, 1730. Le P. Hardouin a paraphrasé l'Ecclésiaste (1729), le livre de Job (1729) et a publié un *Commentarius in Novum Testamentum*, in-fol., Amsterdam, 1741. Pierre Guarin fit une *Grammaire hébraïque et chaldaïque*, 2 in-4°, Paris, 1724, et un *Lexicon hebraicum et chaldæo-biblicum*, 2 in-4°, Paris, 1746. Lesquevin proposa un *Système tiré de l'Écriture sainte sur la durée du monde*, Paris, 1733. Claude Hennequin, édita une *Biblia sacra* annotée, 2 in-fol., 1731; Tournemine, les commentaires de Ménochius, qu'il enrichit de savantes dissertations, 2 in-fol., Paris, 1719.

L'abbé Duguet, dont les travaux bibliques sont énumérés t. iv, col. 1858, par ses *Règles pour l'intelligence de l'Écriture sainte*, Paris, 1716, fournit occasion à la question du figurisme. Voir t. v, col. 2294-2304, et P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, Paris, 1909, t. x, p. 46. Duguet eut pour collaborateur l'abbé d'Asfeld, qui ajouta quelques ouvrages, notamment l'*Explication des livres des Rois et des Paralipomènes*, 3 in-12. Dom Sabatier recueillit et édita les anciennes versions latines de la Bible : *Bibliorum sacrorum versiones antiquæ seu vetus Itala*, 3 in-fol., Reims, 1743-1749. Foinard composa : *La clef des Psaumes*, Paris, 1741; *Les Psaumes dans l'ordre historique*, Paris, 1742; Bellenger : *Liber psalmorum*, Paris, 1727, et Pluche : *Harmonie des Psaumes et de l'Évangile*, Paris, 1765. Guillaume de Villefroy écrivit seize *Lettres à ses élèves pour servir d'introduction à l'intelligence des saintes Écritures*, 2 in-12, Paris, 1751-1754. J.-B. Ladvocat soutint dans une *Lettre*, Caen, 1766, que le texte hébreu n'était pas partout sain et sauf. Dom Poncet fournit de *Nouveaux éclaircissements sur l'origine du Pentateuque des Samaritains*, Paris, 1760. L'abbé Clémence démontra contre Voltaire *L'authenticité des livres tant du N. que de l'A. T.*, 1782; *Défense des livres saints de l'A. T.*, 1768; *Charactères du Messie vérifiés en Jésus-Christ de Nazareth*, 2 in-8°, Paris, 1776. Le P. Houbigant donna l'édition corrigée de la *Biblia hebraica*, 4 in-fol., Paris, 1754. Contant la Molette expliqua la Genèse (3 in-12, 1777), l'Exode (3 in-12, 1780), le Lévitique (2 in-12, 1785), les Psaumes (4 in-12, 1781), fit un *Essai sur l'Écriture sainte*, 1775; une *Nouvelle méthode pour entrer dans le vrai sens de l'Écriture sainte*, 2 in-12, 1777. L'oratorien Bertier écrivit l'*Histoire des premiers temps du monde, prouvée par l'accord de la physique avec la Genèse*, Paris, 1778, 1784. Le capucin Louis de Foix publia : *Principes discutés pour faciliter l'intelligence des livres prophétiques et spécialement des Psaumes*, 16 in-12, Paris, 1755-1764; une traduction latine et française des Psaumes sur l'hébreu, 1762; *Essai sur le livre de Job*, 2 in-12, Paris, 1768; *L'Ecclésiaste de Salomon*, 1771; *Les prophéties d'Habacuc*, 2 in-12, 1775; *Les prophéties de Jérémie*, 6 in-12, 1780; *Les prophéties de Baruch*, 1788. Bauduer traduisit et commenta les Psaumes, 2 in-12, Paris, 1785, et l'Ecclésiaste. Dom Ansart fit : *Expositio in Canticum canticorum Salomonis*, Paris, 1771. Alexandre Clément de Boissy publia : *Abrégé et concorde des livres de la Sagesse*, Paris, 1767; *Manuel des saintes Écritures*, 3 in-12, 1789. Le P. de Ligny composa : *Histoire de la vie de N.-S. Jésus-Christ*, 3 in-8°, Avignon, 1774; *Histoire des Actes des apôtres*, Paris, 1821. Sur Duvoisin, voir t. iv, col. 1975. Le capucin Joly écrivit dix-sept *Lettres sur divers sujets importants de la géographie sacrée et de l'histoire sainte*, Paris, 1771, qui augmentées formèrent : *La géographie sacrée*, 1781; il publia un *Atlas sur la géographie sacrée et sur l'histoire sainte*, avec de nouvelles lettres, 1786, 1801.

6° *Patrologie.* — Sur les travaux des bénédictins, voir t. ii, col. 623-624. Mangeant, qui avait édité Fulgence de Ruspe, en 1684, édita saint Prosper en 1711. Michel Le Quien fit l'édition de saint Jean Damascène, 2 in fol., Paris, 1712, et Denys de Sainte-Marthe celle de saint Grégoire le Grand, 4 in-fol., Paris, 1705. Nicolas Gervaise écrivit l'*Histoire de Boèce avec l'ana-*

lyse de tous ses ouvrages, des notes et dissertations historiques et théologiques, 2 in-12, Paris, 1715. Pierre Joseph de Tricalet publia une *Bibliothèque portative des Pères de l'Église*, 9 in-8°, Paris, 1758-1762. L'abbé Goujet continua la *Bibliothèque des écrivains ecclésiastiques* de Dupin, 3 in-8°, Paris, 1736, 1737.

7° *Histoire.* — Rappelons seulement aussi les *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique* du carme Honoré de Sainte-Marie, l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, voir col. 23-24, les travaux de Noël Alexandre, voir t. I, col. 770-771; l'*Histoire de l'Église* de Timoléon de Choisy, 11 in-4°, Paris, 1703-1721, le *Gallia christiana*, commencé par Denys de Sainte-Marthe, 13 in-fol., Paris, 1715-1785, l'*Histoire de l'Église gallicane* du jésuite Longueval, 18 in-4°, Paris, 1730-1749, l'*Histoire littéraire de la France*, commencée par dom Brial et continuée de nos jours encore, le *Recueil des historiens de la Gaule et de la France* de dom Bouquet, l'*Art de vérifier les dates* de dom Clémencet, enfin l'*Histoire de l'Église* de Bérault-Bercastel. Ces ouvrages de mérite différent honorent le XVIII[e] siècle.

VI. Au XIX[e] et au XX[e] siècle. — Le XIX[e] siècle à ses débuts ne put être en France qu'une restauration de la religion et de l'Église, presque détruites par la Révolution. L'enseignement élémentaire des sciences ecclésiastiques fut repris dans les séminaires qui se rouvrirent, mais il tendait à former des prêtres de paroisse plutôt que des savants de profession. Les ordres religieux ne rentrèrent chez nous que vers la seconde moitié du siècle. L'État finit bien par rétablir des facultés de théologie à Paris, à Aix, à Bordeaux, à Lyon et à Rouen, mais parce qu'elles ne reçurent pas du souverain pontife l'institution canonique, ces facultés ne recrutèrent pas beaucoup d'élèves et n'exercèrent qu'une influence restreinte sur le rehaussement des études. La décadence théologique, constatée au XVIII[e] siècle en France, s'accentua durant la première moitié du XIX[e]. Il y eut bien, sous l'influence de l'école menaisienne d'abord et plus tard encore, quelque réveil d'activité. Il fallut attendre la liberté de l'enseignement supérieur, accordée aux catholiques en 1875, et l'institution des universités ou instituts catholiques à Paris, à Angers, à Lille, à Lyon, à Toulouse et un instant à Poitiers, pour produire une rénovation réelle et efficace de l'enseignement théologique. Sous l'influence des nouvelles facultés de théologie, toutes les branches de la science ecclésiastique ont été rajeunies, fortifiées et développées et elles ont porté déjà de nombreux fruits, gages de prochaines récoltes plus abondantes encore, une fois qu'auront été vaincues les difficultés créées au recrutement et à la vitalité du clergé par la loi de séparation. Nous allons constater cette heureuse résurrection, succédant à une trop longue décadence.

1° *Dogmatique.* — Au sortir de la Révolution française, le lazariste Brunet produisait des *Elementa theologiæ*, 5 in-4°, Rome, 1801-1804. Voir t. II, col. 1147. Dans la plupart des séminaires reconstitués on enseignait le manuel de Bailly, *ibid.*, col. 37, ou les *Institutiones theologicæ* de Toulouse, rééditées par Vieusse, 6 in-12, Toulouse, 1826-1827. En 1818, on réimprimait à Rouen les *Prælectiones* de Baston et de Tuvache. Claude Madeleine de la Myre éditait ses *Prælectiones theologiæ*, in-12, Le Mans, 1820. J.-B. Bouvier donna des *Institutiones theologicæ*, 8 in-12, Le Mans, 1834, qui, après la condamnation de Bailly, furent adoptées dans la plupart des séminaires français. Voir t. II, col. 1117-1119. L'abbé Gousset, qui avait réédité les *Conférences d'Angers*, 26 vol., Besançon, 1823; 16 in-8°, Paris, 1829, et qui avait annoté le *Dictionnaire* de Bergier, 8 in-8°, Besançon, 1838, publia en français une courte *Théologie dogmatique*, 2 in-8°, Paris, 1848. L'abbé Migne avait réédité de nombreux traités anciens dans son *Cursus completus theologiæ*, 28 in-4°, Paris, 1840-1845. L'abbé Martinet publiait ses *Institutiones theologicæ*, 8 in-8°, 1859. Lequette rééditait la *Somme* de Billuart, 8 in-4°, Arras, 1865-1872, et un peu plus tard aussi l'abbé Écalle, 6 in-16, Paris, 1881-1890. F. Lebrethon, qui avait publié une *Petite Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, 1861-1863, avec des notes, 4 in-8°, 1866-1867, donna une *Theologia seminariorum*, 5 in-32, 1873. Fraignier édita deux fascicules *De locis theologicis*, Paris, 1854, 1856 et *De expositione theologica*, *ibid.*, 1856. Les sulpiciens, qui tenaient beaucoup de séminaires, firent plusieurs manuels. Vincent, qui avait composé un *De vera religione*, Paris, 1858, et un *De vera Ecclesia*, Paris, 1862, présenta un *Compendium universæ theologiæ*, 6 vol., Paris et Lyon, 1867, 1869. Thibaut en donna une 2[e] édition corrigée en 1875; 3[e] édit., 1882-1883; la 4[e] édition, de 1886, fut connue sous le nom de *Théologie de Clermont*. Voir t. V, col. 2181-2183. Renaudet édita ses *Theologiæ dogmaticæ elementa*, 2 in-12, Paris, 1866. Bonal retoucha et publia sous son nom la *Théologie de Toulouse*. Tissonnier écrivit un bon *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 4 vol., Nîmes, 1873. Mgr Dubillard a publié ses *Prælectiones dogmaticæ*, 4 in-8°, Paris, 1884. Mgr Nègre a édité un *Cursus theologiæ dogmaticæ*, 4 in-8°, Mende, 1896. Ces manuels, qui ont été suivis dans les séminaires, sont maintenant remplacés par celui de M. Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*, 2 vol., *specialis*, 2 vol., *moralis et pastoralis*, 3 vol. (13 éditions). Le *Dictionnaire* de Bergier avait été revu successivement par les abbés Doney, Pierrot et Lenoir. La *Science sacrée* de Berseaux, 10 in-12, Nancy, 1864-1865, est un traité complet de théologie dogmatique. Voir t. II, col. 793. F. Perriot, de Langres, a publié aussi des *Prælectiones theologicæ*, 7 in-8°, 1876-1886. Léon Gaillot a résumé la théologie dogmatique et morale : *Catechismus ad clericos juniores theologicus*, 12 fasc. in-12, Paris, 1906-1908. Le P. Jules Souben a composé une *Nouvelle théologie dogmatique*, 9 fasc. in-8°, Paris, 1903-1906; le P. Pègues, O. P., publie un *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas*, 7 in-8°, Toulouse, 1906-1912. On a réédité les *Theologiæ dogmaticæ elementa* du P. Prevel (de Picpus), 3[e] édit., 2 in-8°, Paris, 1912.

A côté de ces ouvrages élémentaires, comprenant presque tous la théologie dogmatique et morale, il faut signaler quelques traités particuliers. L'abbé Gridel fit imprimer un 1[er] vol. d'*Elementa theologiæ*, traitant *De divinitate religionis et de vera Christi Ecclesia*, Paris, 1843, dont il détruisit presque tous les exemplaires. Mgr Ginoulhiac écrivit l'*Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*, 2 in-8°, Paris, 1852; 3 in-8°, Paris, 1862. Le P. Hilaire de Paris, capucin, avait commencé une *Theologia universalis*, dont il ne parut que 2 in-8°, Lyon, 1870. Le sulpicien Brugère donna deux traités : *De vera religione*, Paris, 1873; *De Ecclesia Christi*, Paris, 1873. Voir t. II, col. 1144. Les mêmes traités furent rédigés par A. Leboucher : *De Ecclesia Christi*, in-12, Paris, 1877; *De vera religione*, 1880. Jules Didiot avait entrepris en français et sur un plan nouveau un *Cours de théologie catholique*. Dans la partie dogmatique, il n'a paru que la *Logique surnaturelle objective*, Lille, 1891; la *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1892. Nous pouvons revendiquer pour la France les beaux traités que le P. Billot a professés au Collège romain: *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Rome, 1903; *De sacra traditione contra novam hæresim evolutionismi*, Rome, 1904; *De Ecclesia Christi*, 2[e] édit., Rome, 1903; *De Deo uno et trino*, Rome, 1902; *De Verbo incarnato*, 3[e] édit., Rome, 1900; *De Ecclesiæ sacramentis*, 2 vol.,

Rome, 1900, 1901; *De virtutibus infusis*, Rome, 1901; *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis*, 3e édit., Rome, 1900; *Quæstiones de novissimis*, 2e édit., Rome, 1903.

Les études sur des questions particulières de théologie ont été assez nombreuses. Sur les traités préliminaires de la théologie, J. V. Bainvel, *De Scriptura sacra*, Paris, 1910; *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905; A. Gardeil, *La notion du lieu théologique*, Paris, 1908; *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; A. de la Barre, *La vie du dogme*, Paris, 1898; V. Ermoni, *La primauté de l'évêque de Rome dans les trois premiers siècles*, Paris, 1903; Th. Calmes, *Qu'est-ce que l'Écriture sainte?* Paris, 1899. Au sujet du pape, de son infaillibilité et de son pouvoir temporel, parurent différents écrits, dont quelques-uns sont de caractère polémique, à l'occasion du concile du Vatican. Mgr Maret ayant publié : *Du concile général et de la paix religieuse*, 2 vol., Paris, 1869, dom Guéranger lui répliqua : *De la monarchie pontificale*, Paris, 1870, et Mgr Maret défendit son ouvrage dans *Le pape et les évêques*, Paris, 1870. Il fut attaqué par Constant, *L'infaillibilité du pape et le dernier des gallicans*, Lyon, 1870, qui avait déjà écrit : *L'histoire et l'infaillibilité des papes*, 2 in-8°, Lyon, 1859. Le P. Montrouzier publia *Le catéchisme de l'infaillibilité du pape*, Arras, 1870. Mgr de la Tour d'Auvergne édita : *La tradition catholique sur l'infaillibilité pontificale*, 2 in-8°, Paris, 1875-1877. Dom Gréa traita *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris, 1885; Mgr H. Sauvé écrivit : *Le pape et le concile du Vatican*, Laval, 1890. Mgr Hugonin donna à Bayeux des *Études philosophiques sur la première constitution dogmatique du Vatican*, Laval, 1890. L'abbé Vacant, qui avait fait ses thèses de licence et de doctorat : *De certitudine judicii quo assentitur existentiæ revelationis*, Nancy, 1878; *De naturali cognitione Dei*, Nancy et Paris, 1879, et qui avait publié : *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887, a fait paraître ses *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican* (la constitution *Dei Filius* seule), 2 in-8°, Paris, 1895. Le P. Dublanchy a fait sa thèse de doctorat sur l'axiome : *Extra Ecclesiam nulla salus*, Bar-le-Duc, 1895. Mgr Batiffol a étudié *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909. J. Turmel a écrit : *L'histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du IVe siècle*, Paris, 1908 (à l'Index). M. Bainvel a fait une courte étude : « *Hors de l'Église, pas de salut.* » *Dogme et théologie*, Paris, 1913, M. Quilliet a pris pour thèse : *De civilis potestatis origine theoria catholica*, Lille, 1893.

Sur Dieu et la Trinité, nous avons : *L'idée de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1890, de l'abbé de Broglie; *Études de théologie positive sur la sainte Trinité* du P. de Régnon, 4 in-8°, Paris, 1892-1898; *Les origines du dogme de la Trinité*, par J. Lebreton, Paris, 1910; H. Couget, *La sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires*, 2 in-12, Paris, 1905; C. Quiévreux, *La Trinité et la vie éternelle*, Paris, 1907. Le P. Hugon, O. P., a exposé *Le mystère de la très sainte Trinité*, Paris, 1912. Mgr Gaume avait publié son *Traité du Saint-Esprit*, 2 in-8°, 1864. Le P. Pesnelle a écrit : *Le dogme de la création et la science contemporaine*, Paris, 1891. Le P. de Régnon avait publié : *Bañès et Molina*, Paris, 1883; *Bannésianisme et molinisme*, 1890. Le P. Gayraud lui opposa : *Providence et libre arbitre selon saint Thomas*, Toulouse, 1890, 1892; mais quand il eut quitté l'ordre de Saint-Dominique, il modifia son sentiment : *Saint Thomas et le prédéterminisme*, Paris, 1895. Lesserteur, *S. Thomas et le thomisme*, Paris, 1883, soutint que le docteur angélique n'enseignait pas la prédestination *ante prævisa merita*. J. Siméon a traité de *La prescience divine et de la liberté humaine*, Paris, 1909.

Sur l'incarnation nous devons à Mgr Landriot *Le Christ de la tradition*, 2 in-12, Autun, 1865. Le P. Corne, oblat, a écrit : *Le mystère de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 5 in-8°, Paris, 1892-1896. Minjard a publié ses études doctrinales et apologétiques sur Jésus-Christ, le Verbe incarné, sous le titre : *L'Homme-Dieu*, 4 in-8°, Paris, 1900. Le IIe vol. des *Leçons de théologie* de M. Labauche traite de Dieu, de la sainte Trinité, du Verbe incarné et du Christ rédempteur, Paris, 1910. Le P. Villard a étudié *L'incarnation d'après saint Thomas*, Paris, 1908. Le P. Terrien avait composé : *S. Thomæ Aquinatis O. P. doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei humanitate amplissima declaratio*, Paris (1894). Le P. Schwalm a étudié : *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910. Couget a prouvé *La divinité de Jésus-Christ* d'après la catéchèse apostolique et l'enseignement de Paul, 2 in-12, Paris, 1906. Guitton avait écrit : *L'homme relevé de sa chute ou essai sur le péché originel et les fruits de la rédemption*, 2 in-8°, 1854. L'abbé Rivière a traité au point de vue historique : *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905. J. Grimal a étudié : *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1908. Le P. Terrien s'est occupé de *La dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1893, ainsi que M. Bainvel, Paris, 1906, et Baruteil a pris pour thèse : *Genesis cultus sacratiss. Cordis Jesu*, Paris, s. d. (1903). Le P. F. Anizan s'est posé la question : *Qu'est-ce donc que le Sacré-Cœur ?* 1911.

Sur la grâce, Rohrbacher a publié : *De la grâce et de la nature*, Besançon, 1838; son collègue, l'abbé Gridel, *L'ordre surnaturel et divin*, Nancy, 1847; *La déification de l'homme*, 2 vol., Lyon, 1861; l'abbé Cros, *Études sur l'ordre naturel et sur l'ordre surnaturel*, 1861; le P. Matignon, *Question du surnaturel*, 1861, 1863; l'abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, 3 vol., Paris, 1878-1883; le P. Terrien, *La grâce et la gloire*, 2 in-12, Paris, 1897; A. Gaillard, *Études sur l'histoire de la doctrine de la grâce depuis S. Augustin*, Paris, 1897; Bellamy, *La vie surnaturelle*, Paris, 1891, 1896; J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris, 1903; B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, 1898, 1900; L. Hubert, *Theses de gratia sanctificante*, Paris, 1902; H. Ligeard, *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel*, Paris, 1908.

M. Mérit a étudié : *La foi, sa nature, ses principaux caractères et sa nécessité*, Tours, 1880; l'abbé Méric, *La chute originelle et la responsabilité humaine*, Paris, 1885; X. Le Bachelet, *Le péché originel dans Adam et dans ses descendants*, Paris, 1900; S. Chanvillard, *Le péché originel*, Paris, 1910; L. Labauche, *Leçons de théologie, L'homme*, Paris, 1908; F. Mallet, *Qu'est-ce que la foi?* Paris, 1907; P. Charles (pseudonyme). *La foi*, Paris, 1909; V. Ermoni, *Histoire du credo, Le symbole des apôtres*, Paris, 1903; J. V. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1909; Gayraud, *La foi devant la raison*, Paris, 1907.

Sur la sainte Vierge, nous pouvons citer les ouvrages suivants : P. Terrien, *La mère de Dieu*, 2 in-8°, Paris, 1894-1900; *Marie, mère des hommes*, 2 in-8°, Paris, 1899-1902; P. Hugon, *La mère de la divine grâce*, Paris, 1904; R. de la Broise, *La sainte Vierge*, Paris, 1904; Dubosc de Pesquidoux, *L'immaculée conception, Histoire d'un dogme*, 2 in-8°, Paris, 1898; X. Le Bachelet, *L'immaculée conception*, 2 in-12, Paris, 1903; dom Renaudin, *L'assomption de la sainte Vierge*, Paris, 1907; *De la définition dogmatique de l'assomption*, Angers, 1900; A. Lémann, *La Vierge et l'Emmanuel*, Paris, Lyon, 1904; P. Bourgeois, *La Vierge Marie, mystères de sa prédestination et de sa vie*, Paris, 1908; E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908; A. Largent, *La maternité adoptive de la très sainte Vierge*, Paris, 1909.

Sur les sacrements, abbé de Bellevue, *La grâce sacramentelle, ou effet propre des divers sacremens*, Paris, 1899; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907; Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, 2 in-8°, Paris, 1881-1882; Didiot, *Morts sans baptême*, Lille, 1896; V. Ermoni, *Le baptême dans l'Église primitive*, Paris, 1904; E. Vacandard, *La pénitence publique dans l'Église primitive*, Paris, 1903; *La confession sacramentelle dans l'Église primitive*, Paris, 1903; Mgr Battifol, *Les origines de la pénitence*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, Ire série, Paris, 1902; P. Pellé, *Le tribunal de la pénitence devant la théologie et l'histoire*, Paris, 1903; Mgr Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, Paris, 1829; Aubert, *Traité de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, Lyon, 1856; P. J. Eymard, *La divine eucharistie*, 4 vol., Paris, 1872-1878; Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie*, 2 in-8°, Paris, 1885-1886; Mgr Rosset, *De sacramento eucharistiæ*, Chambéry, 1875; Constant, *Le mystère de l'eucharistie*, Paris, 1897; le P. Bonaventure, *L'eucharistie et le mystère du Christ d'après l'Écriture et la tradition*, Paris, 1894; Breton, *La messe*, Paris, 1904; Constant, *Le mystère de l'eucharistie*, Paris, 1898; Mgr Béguinot, *La très sainte eucharistie des douze premiers siècles*, 2 vol., Paris, 1903; P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1905; L. Labauche, *Lettres à un étudiant sur la sainte eucharistie*, Paris, 1912; J.-A. Chollet, *La doctrine de l'eucharistie chez les scolastiques*, Paris, 1904; A. Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine*, Paris, Lyon, 1894; A. Levatois, *De essentia sacrosancti missæ sacrificii*, Reims, 1901; L. Saltet, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907; V. Ermoni, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1903; Mgr Rosset, *De sacramento matrimonii*, 6 in-8°, 1895-1896.

Sur les fins dernières, Brinquant, *La résurrection de la chair et les qualités du corps des élus*, Paris, 1894; L. Brémond, *L'enfer devant la critique*, Paris, 1897; *La conception catholique de l'enfer*, Paris, 1899; A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, Paris, 1912; C. Chauvin, *Le purgatoire*, Paris, 1901; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2 in-8°, Paris, 1912; Laxenaire, *L'au-delà ou la vie future d'après la foi et la science*, Paris, 1897; Thomas, *La fin du monde d'après la foi et la science*, Paris, 1898; C. de Kirwan, *Comment peut finir l'univers d'après la science et d'après la Bible*, Paris, 1899.

M. J. Tixeront nous a donné une *Histoire des dogmes*, 3 in-12, comprenant, le Ier, la théologie anténicéenne (1905), le IIe, allant de saint Athanase à saint Augustin (1909), et le IIIe, la fin de l'âge patristique (1912). La *Bibliothèque de théologie historique* a déjà publié : J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904; *du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1904; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905; *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906; J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908. Joignons-y la thèse de G. Bardy, *Didyme l'Aveugle. Essai de théologie historique*, Paris, 1910; J. Martin, *Pélau*, Paris, 1910; *Thomassin*, Paris, 1911; Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 in-8°, Paris, 1911; A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911.

2° *Apologétique*. — Il y eut, en France, peu de polémique contre les protestants ou les jansénistes. Nous citerons seulement en ce genre contre les protestants : N. Jager, *Le protestantisme aux prises avec la doctrine catholique*, Paris, 1836; Cl.-M. Magnin, *La papauté considérée dans son origine, dans son développement au moyen âge et dans son état actuel avec le protestantisme* (contre Merle d'Aubigné et Bost), Paris, 1841; *Histoire de l'établissement de la Réforme à Genève*, 1844; Mgr Doney, *Les ministres de la réforme peuvent-ils en conscience promettre l'espérance certaine du salut par J.-C. aux peuples de leur communion?* 1852; P. Gautrelet, *La divinité de l'Église catholique démontrée et vengée contre les principales objections du protestantisme*, Clermont, 1854; G. Romain (G. Keszler), *La question protestante jugée par le bon sens, la Bible et les faits*, Paris, 1875; et contre les schismatiques : A. Tilloy, *Les schismatiques démasqués par l'exposition raisonnée de la doctrine catholique sur les projets du schisme*, Paris, 1861; *Essai de conciliation entre l'Église latine et l'Église grecque non unie*, Paris, 1865; *Les Églises orientales dissidentes et l'Église romaine*, Paris, 1890; Mgr Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, Paris, 1896.

Tandis que la théologie proprement dite était négligée au début du XIXe siècle, l'apologétique fut très cultivée et opéra un grand mouvement d'idées en faveur de la religion catholique pour lutter contre l'incrédulité et l'indifférentisme, qui étaient le triste héritage du siècle précédent. Elle tint la première place dans les préoccupations du clergé français jusqu'à nos jours. Son histoire ayant déjà été exposée à l'art. APOLOGÉTIQUE, nous n'avons qu'à y renvoyer, t. I, col. 1553-1563, ainsi qu'aux art. CHATEAUBRIAND, t. II, col. 2335-2338; BONALD, col. 958-961; BONNETTY, col. 1019-1026; BAUTAIN, col. 481-483. Depuis lors toutefois, on a discuté la notion même de l'apologétique pour mieux en fixer les limites et lui imprimer un caractère scientifique. Voir A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, 1908; 2e édit., 1912; art. *Apologétique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1909, t. II, col. 189-251. Voir FONDAMENTALE (*Théologie*), col. 515 sq. Sur l'apologétique de l'*action*, voir IMMANENCE (*Méthode d'*).

Nous ajouterons seulement quelques lignes pour signaler l'élan actuellement donné à l'apologétique sur le terrain de l'histoire des religions. Un double effort des catholiques français sur ce point est à noter. Le premier a été l'œuvre de deux hommes, l'abbé de Broglie et l'abbé Peisson, et il n'a pas entraîné l'opinion. L'abbé de Broglie a étudié le premier l'histoire des religions dans sa chaire d'apologétique à l'Institut catholique de Paris et il a publié le plan, puis le résumé de ses cours : *Cours d'histoire des cultes non chrétiens*, Paris, 1881; *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885; *Monothéisme, hénothéisme, polythéisme*, 2 in-12, Paris, 1905. Voir t. II, col. 1134. L'abbé L. Peisson, qui avait écrit l'*Histoire des religions de l'Extrême-Orient*, Amiens, 1888, avait fondé, en 1889, la *Revue des religions*, qui ne vécut que huit années. Mgr Laouenan, évêque missionnaire, avait publié un ouvrage intitulé : *Du brahmanisme et de ses rapports avec le judaïsme et le christianisme*, 2 in-8°, Pondichéry, 1884, 1887. Le second effort des catholiques est plus vivace et a produit déjà plus de fruits. L'*Orpheus* de Salomon Reinach a éveillé l'attention publique. La chaire d'apologétique a été rétablie à l'Institut catholique de Paris et elle est occupée par différents spécialistes, qui, pour la plupart, ont déjà publié leurs leçons. D'autres ouvrages ont paru encore, et enfin deux manuels différents ont été préparés simultanément. Des conférences faites à l'Institut catholique de Paris ont déjà paru : Mgr A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909; Louis de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire des dogmatiques bouddhiques*, Paris, 1909; A. Roussel, *La religion védique*, Paris, 1901;

Le bouddhisme primitif, Paris, 1911; Carra de Vaux, *La doctrine de l'islam*, Paris, 1909; Ph. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910. L'analyse de ces conférences et des autres, non encore éditées, a été donnée dans le *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*. D'autres livres étaient publiés encore sur le même sujet : P. Caron, *Confucius, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1902; Ch. Godard, *Le brahmanisme*, Paris, 1900; *Les croyances chinoises et japonaises*, Paris, 1901; *Le fakirisme*, 1900; G. Dottin, *La religion des Celtes*, 1903; Gondal, *Mahomet et son œuvre*, 1900; L. Petit, *Les confréries musulmanes*, 1899; G. Foucart, *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, Paris, 1909; J. Guibert, *Les croyances religieuses et les sciences de la nature*, Paris, 1908; A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, s. d. (1908); *La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés*, Paris, 1909; P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905; *La religion des Perses*, Paris, 1904; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910; V. Ermoni, *La religion de l'Égypte ancienne*, Paris, 1910; L. de la Vallée-Poussin, *Notions sur les religions de l'Inde. Le brahmanisme*, Paris, 1910; *Le védisme*, 2 in-12, Paris, 1909; O. Habert, *La religion de la Grèce antique*, Paris, s. d. (1910); M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, s. d. (1910); A. Baudrillart, *La religion romaine*, Paris, 1905; J. Burel, *Isis et les Isiaques sous l'empire romain*, Paris, 1911; J. Bricout, *L'histoire des religions et la foi chrétienne*, Paris, 1910; P. Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910; P. Lagrange, *Quelques remarques sur l'Orpheus*, Paris, 1910; B. Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910; A. Valensin, *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions*, Paris, 1912. Les deux manuels catholiques de l'histoire des religions sont : *Où en est l'histoire des religions?* 2 in-8°, Paris, 1911, sous la direction de J. Bricout avec la collaboration de quatorze spécialistes; *Christus*, Paris, 1912, sous la direction de J. Huby avec la collaboration de quinze auteurs.

3° *Morale et pastorale*. — La morale enseignée et pratiquée en France était la morale sévère que le jansénisme avait implantée dans ce pays et qui fut peu à peu remplacée par la doctrine de saint Liguori et par le probabilisme. On attaqua le rigorisme d'abord sur la question du prêt à intérêt. Ét. Pagès fit une dissertation *Sur le prêt à intérêt*, Avignon, 1819. Le lazariste L. Figon écrivit : *L'encyclique de Benoît XIV Vix pervenit expliquée par les tribunaux de Rome*, Marseille, 1822. Sur Baronnat, voir t. II, col. 426-427. J.-B. Logeret publia un traité *De justitia et jure ad normam hodierni codicis civilis Galliæ*, 2 vol., Paris, 1827. Gousset donna une *Exposition de la doctrine sur le prêt à intérêt*, Paris, 1824; *Le code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*, Paris, 1827. Un peu plus tard, il publia : *Justification de la théologie morale du B. A.-M. de Liguori*, 2e édit., Besançon, 1832. Enfin, il composa lui-même une *Théologie morale*, 1844. Les nouveaux traités de théologie morale s'imprégnaient de plus en plus des principes de saint Alphonse : J.-B.-T. Vernier, *Theologia practica*, 2 in-8°, Besançon, 1828; Neyraguet, *Compendium theologiæ moralis S. Alph. de Ligorio*, Lyon, 1841; sur Ecrmann, voir t. II, col. 746; J.-B. Gury, *Compendium theologiæ moralis*, 2 in-18, Lyon et Paris, 1850; Laloux, *De actibus humanis*, 3 in-12, Montpellier, 1862. V. Jaugey a donné les *Prælectiones theologiæ moralis ad usum seminarii Lingoniensis*, 4 in-8°, Langres, 1875-1877. Un rédemptoriste français, le P. Cl. Marc a publié : *Institutiones morales alphonsianæ*, 2 in-8°, Rome, 1885. De sa *Morale surnaturelle*, J. Didiot n'a traité que *La morale fondamentale*, Lille, 1896; *La vertu de religion*, 1899. Le traité *De conscientia* du P. R. Beaudoin a été édité après sa mort par le P. Gardeil, Tournai, 1911. Tanquerey et Quévastre ont donné : *Brevior synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, Paris, 1912. J.-A. Chollet s'est posé la question : *La morale est-elle une science?* 1907, et M. de la Barre a exposé : *La morale d'après saint Thomas et la théologie scolastique*, Paris, 1911.

Les doctrines gallicanes sur le contrat de mariage et sur le droit du pouvoir civil de porter des empêchements au mariage persévérèrent un certain temps encore au XIXe siècle. L'ancien oratorien Tabaraud exposa les *Principes sur la distinction du contrat et du sacrement de mariage, sur le pouvoir d'établir des empêchements dirimants et d'en dispenser*, Paris, 1803. L'évêque de Limoges condamna cet ouvrage et Tabaraud opposa à cette censure : *Droit de la puissance temporelle dans l'Église*, 1818. M. Boyer, de Saint-Sulpice, écrivit contre Tabaraud : *Examen du pouvoir législatif de l'Église sur le mariage*, Paris, 1817. Lesurre publia encore : *De la juridiction de l'Église sur le contrat de mariage considéré comme matière du sacrement*, Paris, 1824; Lyon, 1836. Le P. Martin fit un traité *De matrimonio et potestate ipsum dirimendi Ecclesiæ soli exclusive propria*, 2 in-8°, Paris et Lyon, 1844.

D'autres traités de morale furent édités, notamment ceux de M. Carrière, voir t. II, col. 1805. Antoine Rey avait publié : *De matrimonio*, Lyon, 1828; *De justitia et contractibus*, Lyon, 1829, et J.-J. Fraignier : *De lege justitiæ contractibus*, Paris, 1853. B. Philipp élabora un *Nouveau dictionnaire de théologie morale*, Paris, 1857, et donna des *Conférences théologiques dogmatiques et morales*, 2 in-8°, 1867. On avait publié du lazariste Fabre : *Théorie et pratique de la communion fréquente et quotidienne*, 2 in-8°, Lyon, 1840. Jacques Valentin a donné : *Examen raisonné ou décisions théologiques sur les commandements de Dieu et de l'Église, sur les sacrements et les péchés capitaux*, 2 in-8°, Lyon, 1836; ... *sur les devoirs et les péchés de diverses professions*, 2 in-8°, 1841; ... *sur les devoirs et les péchés des prêtres*, 2 in-8°, 1843; *Le prêtre juge et médecin au tribunal de la pénitence*, 3 in-8°, Lyon, 1845. Mgr Gaume avait composé le *Manuel des confesseurs*, 1838. Dieulin a écrit : *Le bon curé au XIXe siècle*, Nancy, 1845; 2 in-8°, 1864. M. Bacuez a fait une brochure : *De l'intérêt et de l'usure*, Paris, 1891. Le P. Baudier a publié : *La loi du divorce et la conscience chrétienne*, Paris, 1885. Un professeur de théologie a disserté *Du mensonge proprement dit et du droit à la vérité*, Paris, 1903. Parmi les nombreux ouvrages plus récents, signalons seulement la thèse de L. Chevallier, *De scientia regiminis animarum supernaturalis*, Nancy, 1888; *Histoire des commandements de l'Église*, par A. Villien, Paris, 1909; *La première communion. Histoire et discipline des origines au XXe siècle*, par M. L. Andrieux, Paris, 1911.

On pourrait citer ici les écrits dans lesquels les catholiques français ont traité des questions sociales, surtout depuis l'encyclique *Rerum novarum*. Qu'il suffise de rappeler la création des *Semaines sociales*, qui s'est répandue de France dans les principaux pays de l'Europe.

4° *Écriture sainte*. — C'est ici que se fit sentir le plus longtemps notre indigence. En dehors de l'ouvrage de luxe : *Histoire sacrée de l'Ancien et du Nouveau Testament représentée par 614 figures avec des explications tirées des saints Pères*, par de Bassinet, 8 in-8°, Paris, 1804-1806, nous ne trouvons que des œuvres élémentaires : J.-B. l'Écuy, *La Bible de la jeunesse*, 2 in-8°, Paris, 1810; 2e édit., 1812; J. Couturier, *Histoire de l'Ancien Testament*, 4 in-12, Dijon, 1825; T.-F. Jolly, *Le mémorial de l'Écriture sainte*, 4 in-12, 1825, 1826; G. Gley, *Histoire de notre Sauveur*, 2 in-12, 1819. Eugène de Genoude traduisit la Bible, 23 in-8°, Paris, 1820-1824, et publia *La vie*

de Jésus-Christ et de ses apôtres, 2 in-8°, Paris, 1836. Dupin écrivit: *Jésus devant Caïphe et Pilate*, Paris, 1828. Le juif converti David Paul Drach fit une nouvelle édition de la *Bible de Vence*, 27 in-8°, Paris, 1827-1833; il traduisit en latin le dictionnaire hébreu de Gésénius: *Catholicum lexicon hebraicum et chaldaicum in V. T. libros*, Paris, 1848. L'abbé Sionnet publia *La sainte Bible expliquée et commentée*, 17 in-8°, Paris, 1840 sq. (texte de la Vulgate, paraphrase du P. de Carrières et notes). L'abbé Jager avait édité le texte grec des Septante, 2 in-8°, Paris, 1839; le texte grec du Nouveau Testament (avec Tischendorf), Paris, 1842; *La sainte Bible*, 3 in-8°, Paris, 1838-1844. L'abbé Aubert traite *De l'authenticité des Livres saints*, 2e édit., Lyon, 1844; l'abbé de Jessé écrit une *Histoire de N. S. J.-C. et de ses apôtres*, 2 in-8°, Paris, 1844. Gimarey traduit la Bible de d'Allioli, 10 in-8°, Paris, 1854, et le *Théâtre des saintes Écritures* de Gratz, Paris, 1869. Le P. de Raze compose son *Manuale concordantiarum*, Lyon, 1852. L'abbé Migne avait formé son *Cursus completus Scripturæ sacræ*, 28 in-8°, Paris, 1860-1862. Vivès devait rééditer plus tard les commentaires de Corneille de la Pierre, 21 in-8°, Paris, 1859, avec 3 vol. de supplément, 1861, et une table faite par Péronne, sous le titre: *Memoriale prædicatorum*, 2 in-8°, 1863-1864. On vivait ainsi des ouvrages du passé. Rohrbacher avait rédigé une *Petite grammaire hébraïque* pour les élèves du grand séminaire de Nancy. C'est à J.-B. Glaire que revient la meilleure part dans la rénovation des études bibliques en France. En dehors de sa grammaire et de son dictionnaire hébraïques, il publia : *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 6 in-12, Paris, 1836; *Abrégé de l'Introduction*, etc., 2 in-12, 1846, qui devint classique dans les grands séminaires; *La sainte Bible en latin et en français*, 3 in-4°, Paris, 1834; *Le Pentateuque* (traduit sur l'hébreu et annoté), 2 in-8°, Paris, 1835-1837; *Les Livres saints vengés*, 2 in-8°, Paris, 1845; *La sainte Bible selon la Vulgate* (traduction nouvelle), Paris, 1871-1873. Le P. de Valroger avait traduit l'*Introduction aux livres du N. T.*, de Reithmayr, 2 in-8°, Paris, 1861. D'autres cours élémentaires parurent ensuite et furent adoptés dans quelques séminaires : A. Gilly, *Précis d'introduction à l'Écriture sainte*, 3 in-12, Nîmes, 1867; *Notions élémentaires sur l'Écriture sainte*, 1879; C. Samuel, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, 2 in-12, Grenoble, 1873; Drioux, *Nouveau cours d'Écriture sainte*, 2 in-12, Paris, 1875 ; Rault, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, 3e édit., 1882; Bacuez, *Questions sur l'Écriture sainte ou programme détaillé*, 2 in-8°, Paris, 1874; Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique ou cours d'Écriture sainte à l'usage des séminaires*, 4 in-12, Paris, 1879-1890; la 13e et la 14e édition du Nouveau Testament ont été refondues par A. Brassac, Paris, 1910, 1913. Drioux avait édité *La sainte Bible* (avec des commentaires), 8 in-8°, Paris, 1872, aussi bien que R. Salmon, 1878. A. Arnaud a commenté brièvement *La sainte Bible*, 4 in-8°, Paris, 1881; l'abbé Vivier, 6 vol., 1892-1893, et Petit, d'après dom Calmet, 16 in-8°, Arras, 1889-1904. Pelt a traduit et adapté le manuel allemand de Schœpfer sous le titre: *Histoire de l'Ancien Testament*, 2 in-12, Paris, 1896-1897. Trochon et Lesêtre ont composé une *Introduction à l'étude de l'Écriture sainte*, 3 in-12, Paris, 1889-1890. E. Jacquier a écrit : *L'histoire des livres du Nouveau Testament*, 4 in-12, Paris, 1904-1908; *Le Nouveau Testament et l'Église chrétienne* (canon et texte), 2 in-12, Paris, 1911-1913.

Les travaux exégétiques furent d'abord bien rares aussi. Le lazariste Viguier traita *De la distinction primitive des psaumes en monologues et dialogues*, Paris, 1806; *Exposition du sens primitif des psaumes*, 2 in-8°, Paris, 1818. Jean-Pierre Agier traduisit aussi les psaumes sur le texte hébreu, 1809, 1818 ; les prophéties concernant Jésus-Christ, 1819; les prophètes, 9 vol., 1820-1822, et commenta l'Apocalypse, 2 vol., 1823. Marcel de Serres traita *De la cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques*, Paris, 1838; *De la création de la terre et des corps célestes*, 1842. H. Laurens traduisit *Job et les psaumes*, Paris, 1839. M. de Bovet donna : *Esprit de l'Apocalypse*, Paris, 1840. Le comte de Laborde fit le *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, in-fol., Paris, 1842. Maupied étudia en Sorbonne *Dieu, l'homme et le monde dans les trois premiers chapitres de la Genèse*, 3 in-8°, Paris, 1845-1849; il commenta les premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc et fit concorder les deux généalogies de N.-S., 1856. Plantier envisagea au point de vue littéraire *Les poètes bibliques*, Paris, 1842; 3e édit., 1881. Padé mit les psaumes à la portée des fidèles, 2 in-8°, Paris, 1858. Moglia publia un *Essai sur le livre de Job et sur les prophéties relatives aux derniers temps*, 2 in-8°, 1865. Le P. Gratry commenta l'Évangile de saint Matthieu, 2 in-8°, Paris, 1863-1865. Des travaux du savant sulpicien Le Hir il n'a paru que ses *Études bibliques*, 2 in-8°, Paris, 1869; *Le livre de Job*, Paris, 1873; *Les Psaumes*, Paris, 1876; *Les trois grands prophètes* (Isaïe, Jérémie, Ézéchiel), Paris, 1876; *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1883 (dans la *Sainte Bible* de Lethielleux); tous ces ouvrages ont été édités par Grandvaux.

Les premiers indices d'une réelle rénovation dans l'étude de la Bible en France furent les ouvrages de M. Vigouroux et l'édition de la *Sainte Bible* chez M. Lethielleux. M. Vigouroux, depuis 1902, un des secrétaires de la Commission biblique, est l'auteur de *La Bible et les découvertes modernes*, 6 in-12, Paris, 1877-1881; 6e édit., Paris, 1896; *Mélanges bibliques. La cosmogonie mosaïque d'après les Pères*, etc., Paris, 1882; *La Bible et la critique* (réponse à M. Renan), Paris, 1883; *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., Paris, 1896; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 4 in-8°, Paris, 1885-1890; 5e édit., 5 in-12, Paris, 1902; *La Bible polyglotte*, 8 in-8°, Paris, 1897-1909; *Dictionnaire de la Bible*, 5 in-fol., Paris, 1891-1912. *La Sainte Bible* a été entreprise par l'abbé Paul Drach, qui a commenté les Épîtres de saint Paul, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse. Ces premiers volumes sont composés sur le plan des *Saintes Bibles* antérieures : texte latin de la Vulgate, version française, notes et introductions un peu plus développées. Les collaborateurs ont progressivement élargi le cadre et ont abouti à fournir un commentaire détaillé des Livres saints. Trochon a donné l'*Introduction générale*, 2 vol., l'Introduction générale aux prophètes, les grands et les petits prophètes, les Nombres et le Deutéronome, l'Exode, le Lévitique; Crelier, la Genèse et les Actes des apôtres; Clair, Josué, les Juges, Ruth, les livres des Rois, les Paralipomènes, Esdras et Néhémie; Gillet, les Machabées, Tobie, Judith, Esther; Lesêtre, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiastique et la Sagesse; Le Hir, le Cantique; Motais, l'Ecclésiaste; Fillion, l'Introduction aux Évangiles, une *Synopsis evangelica* et le commentaire des quatre Évangiles. *Le langage symbolique et le sens spirituel des saintes Écritures* par Le Blanc d'Ambonne complète l'*Introduction générale*; les *Tables générales, chronologiques et analytiques* ont été dressées par Duplessy et Trochon; elles sont précédées du *Thesaurus* de Merz pour servir de table homilétique. On y a joint l'*Atlas géographique et archéologique* d'Ancessy. L'ouvrage forme 40 in-8°, Paris, 1878-1890.

Plusieurs des collaborateurs de cette Bible ont con-

tinué à étudier l'Écriture sainte. Motais avait publié : *Salomon et l'Ecclésiaste*, 2 in-8°, Paris, 1876; *Moïse, la science et l'exégèse*, Paris, 1882; *Le déluge devant la foi, l'Écriture et la science*, Paris, 1885; *L'origine du monde*, éditée par l'abbé Robert, Paris, 1888. M. Fillion a publié ses *Essais d'exégèse*, Paris, 1884; *La sainte Bible commentée*, 8 in-8°, Paris, 1888-1904; une *Biblia sacra*, 11e édit., Paris, 1911; *Atlas archéologique de la Bible*, in-4°, 2e édit., Lyon, 1886; *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, in-4°, Lyon, 1894; *Atlas géographique de la Bible*, in-4°, Lyon, 1890; édit. abrégée, Paris, 1894; *Saint Pierre*, Paris, 1906; *Saint Jean l'évangéliste*, Paris, 1907; *L'existence personnelle de Jésus*, Paris, 1909; *L'Évangile mutilé et dénaturé par les rationalistes contemporains*, Paris, 1910; *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, 2 in-12, Paris, 1909-1910; *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1911; *Le nouveau psautier du bréviaire romain*, Paris, 1913. On doit à M. Lesêtre : *N.-S. Jésus-Christ dans son saint Évangile*, Paris, 1892; *La sainte Église au siècle des apôtres*, Paris, 1896; *Le temple de Jérusalem*, Paris, 1912; *Les Psaumes du bréviaire traduits de l'hébreu*, Paris, 1913.

Depuis lors, d'autres critiques et exégètes sont entrés en lice. C. Chauvin a donné : *L'inspiration des divines Écritures*, in-12, Paris, s. d. (1897); *Leçons d'introduction générale, théologique, historique et critique aux divines Écritures*, in-8°, Paris, s. d. (1898); *La Bible, depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 in-12, Paris, 1900; *L'enfance du Christ d'après les traditions juives et chrétiennes*, 1901; *Au Golgotha ou les derniers moments de Jésus*, 1901; *Le procès de Jésus-Christ*, 1905; *Jésus-Christ est-il ressuscité?* 1901; *Histoire de l'Antéchrist d'après la Bible et les saints Pères*, Paris, 1901. Mgr Meignan, qui avait publié les *Prophéties messianiques du Pentateuque*, Paris, 1856; *des livres des Rois*, Paris, 1878; *Les Évangiles et la critique*, 1864, 1871; *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, a repris, devenu archevêque et cardinal, ses deux premiers ouvrages sous le titre : *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne. De l'Éden à Moïse*, 1895; *De Moïse à David*, 1896, après les avoir complétés; *David*, 1889; *Salomon*, 1890; *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, 1892; *Le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel*, 1893; *Les derniers prophètes d'Israël*, 1894. L. Richou a étudié *Le Messie dans les livres historiques de la Bible et Jésus Christ dans les Évangiles*, 3 in-12, 1879-1882.

Les rapports de la Bible avec les sciences et l'histoire ont été souvent étudiés. Moigno a publié *Les splendeurs de la foi, accord parfait de la révélation et de la science, de la foi et de la raison*, 5 in-8°, Paris, 1879-1882; il en fit le résumé, 1880, et il publia avec l'abbé Dessailly, *Les Livres saints et la science*, 1884. A. Arduin écrivit : *La religion en face de la science*, 2 in-8°, Lyon, 1877-1879; 3e édit., 1881; Puech, *Bible et géologie*, 2e édit., Paris, 1883; Lavaud de Lestrade, *Accord de la science avec le 1er chapitre de la Genèse*, Paris, 1885; J. Lefebvre, *L'œuvre du quatrième jour de la création selon la Bible et la science*, Rouen, 1881: Jean d'Estienne (C. de Kirwan), *Comment s'est formé l'univers*, Bruxelles, 1881; *Le déluge de Noé et les races prédiluviennes*, 12 in-12, 1899. L'abbé Lambert avait écrit : *Le déluge mosaïque, l'histoire et la géologie*, Paris, 1870. Contre M. Motais, le P. Brucker soutint *L'universalité du déluge*, Bruxelles, 1886, et l'abbé Rambouillet écrivit : *Cain redivivus*, Amiens, 1887. Ch. Robert défendit *La non universalité du déluge*, Bruxelles, 1887. On s'occupa aussi beaucoup du concordisme et des jours de la création. Thomas publiait : *Les temps primitifs et les origines religieuses d'après la Bible et la science*, 2 in-8°, Paris, 1889. L. Dessailly écrivait : *Le paradis terrestre et la race nègre devant la science*, Paris, 1893; *L'antiquité de la race humaine*, Paris, 1893; *Concordance parfaite de la chronologie biblique et de la chronologie égyptienne*, 1895. La chronologie biblique était à l'ordre du jour. M. Pannier prenait comme sujet de thèse : *Genealogiæ biblicæ*, Lille, 1886. Brevet, *Parallélisme entre la géologie et la Bible*, 2e édit., Paris, 1895; Gombault, *Accord de la Bible et de la science*, Paris, s. d. (1895); B. Colomer, *La Bible et les théories scientifiques*, Paris, 1901; C. de Kirwan, *Bible et science. Terre et ciel*, Paris, 1911.

Cependant, la *Question biblique*, posée par Mgr d'Hulst, en 1893, provoquait l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 octobre 1893 sur l'Écriture sainte, et suscitait des polémiques et des écrits d'inégale valeur. Nommons Mgr Grandclaude, *La question biblique d'après une nouvelle école d'apologistes chrétiens*, Paris, 1893; l'abbé Magnier, *La question biblique et l'exégèse large*, Paris, 1903. M. Didiot publia son *Traité de la sainte Écriture d'après Sa Sainteté Léon XIII*, Paris, Lille, 1894, et le P. Brucker, ses *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895. La *Question biblique* avait été soulevée par les *Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux* de François Lenormant, 3 in-8°, Paris, 1880-1884 (inachevé et mis à l'Index), et par quelques articles de M. Loisy. Celui-ci avait présenté comme thèse de doctorat : *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, qui fut attaqué par Magnier, *Étude sur la canonicité des saintes Écritures*, Paris, 1892. M. Loisy fit paraître ensuite : *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, puis dans l'*Enseignement biblique* (1892-1893), outre des chroniques, l'*Histoire du texte et des versions de l'Ancien Testament*, une étude sur *Job*, et le début d'un commentaire sur les *Évangiles synoptiques*. Il devait soulever plus tard à ce sujet de nouveaux débats. Plusieurs évêques adressèrent, à cette seconde phase, des lettres à leur clergé : le cardinal Perraud, Mgr Latty, Mgr Le Camus, *Vraie et fausse exégèse* (1903); *Fausse exégèse, mauvaise théologie* (1904). Les publicistes réfutèrent les nouvelles et fausses idées : P. Bouvier, *L'exégèse de M. Loisy, les doctrines, les procédés*, Paris, 1903; Frémont, *Lettres à l'abbé Loisy*, Paris, 1904; et après la publication du gros commentaire : *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, 1908, il fut réfuté par M. Lepin, *Les théories de M. Loisy, exposé et critique*, Paris, 1908; F. Jubaru, *M. Loisy et la critique des Évangiles*, Paris, s. d. (1908).

Quelques questions générales ont été abordées : L. Méchineau, *L'autorité humaine des Livres saints*, Paris, 1900; F. Prat, *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904; Mgr Landrieux, *L'histoire et les histoires dans la Bible*, Paris, s. d. (1907); V. Ancessy, *L'Égypte et Moïse*, Paris, 1875; V. Ermoni, *La Bible et l'orientalisme*. I. *La Bible et l'égyptologie*. II. *La Bible et l'assyriologie*. III. *La Bible et l'archéologie syrienne*, 3 in-12, Paris, 1903, 1904; le P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, Paris, 1911; A. Paulus, *Les juifs avant le Messie*, 3 in-12, Paris, 1905; *Les juifs et le Messie*, 4 in-12, Paris, 1904; E. Beurlier, *Le monde juif au temps de Jésus-Christ et des apôtres*, 2 in-12, Paris, 1900.

M. J. Viteau s'occupait de la grammaire du Nouveau Testament : *Étude sur le grec du Nouveau Testament. Le verbe : syntaxe des propositions*, Paris, 1893; *Sujet, complément et attribut*, Paris, 1896. E. Douais éditait : *Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique*, Paris, 1895. Paulin Martin étudiait : *La Vulgate latine au XIIIe siècle d'après R. Bacon*, 1888; *Le texte parisien de la Vulgate latine*, 1889. L. Salembier écrivait : *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate*, 1890. Une concordance verbale de la Bible a été publiée par les Pères Peultier, Étienne et Gantois, Paris, 1897. J. Deconinck a donné un *Essai sur la chaîne*

de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus, Paris, 1912.

Toutefois, l'activité ne s'épuisait pas en controverses, et il se publiait des études de critique ou des commentaires exégétiques. L'authenticité mosaïque du Pentateuque, qui n'avait été traitée que par Ch. Schœbel dans des articles des *Annales de philosophie chrétienne*, publiés à part, 1871-1875, était abordée par Paulin Martin dans ses cours (lithographiés), professés à l'Institut catholique, 1887-1890, et donnait occasion à la publication de quelques ouvrages : P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse*, Paris, 1888; abbé de Broglie, *Questions bibliques* (ouvrage posthume), édit. Piat, Paris, 1897; L. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1901; F. Prat, *Le code du Sinaï, sa genèse et son évolution*, Paris, 1904; J. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1908); E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907.

Nous n'avons encore qu'un petit nombre de commentaires sur les livres de l'Ancien Testament, mais quelques-uns sont excellents. Les Juges ont été expliqués par le P. Lagrange (1903), les livres de Samuel par le P. Dhorme (1901), le livre d'Isaïe, par le P. Condamin (1905), l'Ecclésiaste par M. Podechard (1912). Les Psaumes ont été souvent traduits sur l'hébreu (Bertrand, 1857; Mabire, 1868; Crampon, 1876; de Neuilly, 1896; Flament, 1897; B. d'Eyragues, 1904; Pannier, 1908) et plus souvent encore brièvement commentés. E. Philippe a fait une *Introduction au livre des Psaumes*, Paris, 1892. Maunoury les a commentés en latin, 2 in-8°, Paris, 1894. Doublet les a étudiés au point de vue de la prédication, 8e édit., 3 in-12, 1889, et Péronne a formé une *Chaîne d'or sur les Psaumes*, 3 in-8°, Paris, 1879. Mgr de la Bouillerie a appliqué le Cantique à l'eucharistie, et ce chant a été commenté par Brevet (1890) et par le P. Joüon (1909). Domenech a placé *La prophétie de Daniel devant la science et la philosophie de l'histoire*, Lyon, 1875; 2 in-8°, 1896. Fabre d'Envieu a expliqué ce prophète, 3 in-8°, Paris, 1888-1890, et Pilloud a pris comme sujet de thèse : *Daniel et le rationalisme biblique*, 1890. C. Rohart a étudié les oracles des prophètes contre les nations, *De oneribus biblicis contra gentes*, Lille, 1886. Cheminant a expliqué *Les prophéties d'Ézéchiel contre Tyr*, Paris, 1912, et Plessis celles *contre l'Égypte*, Paris, 1912. Charles Jean a disserté sur *Jérémie, sa politique, sa théologie*, Paris, 1913. J. Touzard, qui est l'auteur d'une *Grammaire hébraïque*, Paris, 1905, a commenté Amos (1909). Le P. Lagrange a décrit *La méthode historique*, surtout à propos de l'A. T., Paris, 1904. L'abbé de Broglie a étudié : *Les prophéties messianiques*, 2 in-12, Paris, 1904, et M. Touzard a traité : *Comment utiliser l'argument prophétique*, 1911.

Les études sur le Nouveau Testament sont plus abondantes. Le P. Fontaine a étudié *Le Nouveau Testament et les origines du christianisme*, Paris, 1890. Il a paru de nombreuses Vies de Jésus : Foisset (1855); Lecanu (1862), Louis Veuillot (1864), Michon (1865), Pauvert (1867), Labatut (1883), Fouard (1881), Le Camus (1883, 1901), Didon (1891), Fretté (1892), Pasquier (1907). *L'autorité de l'Évangile* a été établie par H. Wallon, 3e édit., 1887. D'autres études ont paru depuis sur ce sujet : Gondal, *La provenance des Évangiles*, Paris, 1898; P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, Paris, 1897; Th. Calmes, *Comment se sont formés les Evangiles*, Paris, 1900 ; Pasquier, *Les temps évangéliques*, 3 in-8°, Paris, 1904-1905; *La solution du problème synoptique*, Paris, 1911; E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911; M. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*, Paris, 1907; *La valeur historique du quatrième Évangile*, 2 in-12, Paris, 1910; A. Nouvelle, *L'authenticité du quatrième Évangile et la thèse de M. Loisy*, Paris, 1905; C. Chauvin, *Les idées de M. Loisy sur le quatrième Évangile*, Paris, 1906. F. Dehaut a publié : *L'Évangile expliqué, défendu et médité*, 5 in-8°, Paris, 1864 sq. Doublet a étudié Jésus-Christ en vue de la prédication, 10e édit., 3 in-12, 1888. Mgr Ginoulhiac a expliqué *Le sermon sur la montagne*, 1872. Le P. Ollivier a fait des livres sur *la Passion*, 1891; *les paraboles*, 1892; *les amitiés de Jésus*, 1895; *De Bethléem à Nazareth*, 1905. Le P. Rose a publié de petits commentaires sur saint Matthieu, sur saint Marc, sur saint Luc (1904); des commentaires plus développés ont été rédigés par Girodon sur saint Luc, par Loisy (1903) et le P. Calmes (1904) sur saint Jean, et par le P. Lagrange sur saint Marc (1911); le petit commentaire sur saint Jean a été donné par le P. Calmes (1906). Voir, en outre, P. Rose, *Études sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1902; P. Durand, *L'enfance de Jésus*, Paris, 1908; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905; M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, Paris, 1904; 4e édit., 1910; D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Paris, 1912; Jacquier et Bourchany, *La résurrection de Jésus-Christ. Les miracles évangéliques*, Paris, 1911; E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, Paris, 1910. Des concordances ou synopses évangéliques ont été formées par Rambaud (1874, 1898), Méchineau (1895), Azibert (1897), Brassac (1913).

Sur les Actes et les Épîtres des apôtres nous avons à signaler : Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, commencée en 1892, 3 in-12, Paris, 1905; C. Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme*, Paris, 1886; *Saint Paul, ses missions*, 1892; *Saint Paul, ses dernières années*, 1897; *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique*, 1904; P. Rose, *Les Actes des apôtres* (commentaire), Paris, 1905; E. Mangenot, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des apôtres*, Paris, 1908; les Vies de saint Paul de Vidal (2 vol., 1863), de Vix (1879), de Rambaud (1897), de Fretté (1898), les commentaires de Guillemon (2 in-12, 1874), de Mérit (1888), de Maunoury (4 in-8°, Paris, 1878-1882), de Péronne (2 in-8°, Paris, 1882), de Rambaud (2 in-12, 1888), de Boileau (1895), du P. Lemonnyer (2 in-12, Paris, 1905), de M. Toussaint (2 in-12, Paris, 1910, 1913); de Ginoulhiac, *Épîtres pastorales*, Paris, 1866; la *Somme de saint Paul* de M. Riche, 1882; la *Théologie de saint Paul*, du P. Prat, 2 in-8°, Paris, 1908, 1912; *Saint Paul étudié au point de vue de la prédication*, par Doublet, 3 in-8°, 1874; *Conversion de saint Paul*, par Bourgine, Paris, 1902; les commentaires de Maunoury sur les Épîtres catholiques (1888), celui du P. Calmes sur ces Épîtres et l'Apocalypse (1905). L'Apocalypse a été étudiée par le P. Calmes devant la tradition et devant la critique, 1905, et a été plus ou moins longuement expliquée par Séverin, par Chauffard (2 in-12, 1888), par J.-B. Duprat (3 in-8°, 1899), qui avait déjà publié : *Les harmonies entre le Cantique des cantiques et l'Apocalypse*, 1891, par Mémain et par le P. Gallois (1898). Citons encore le voyage *Aux sept Églises de l'Apocalypse* de Mgr Le Camus, Paris, 1896.

Le P. J.-B. de Glatigny a examiné *Les commencements du canon dans l'Ancien Testament*, Rome, 1906; le P. Jugie a écrit *L'histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque et l'Église russe*, Paris, 1909. Le P. Schwalm a étudié *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1910. Le P. Lagrange a fait une solide étude du *Messianisme chez les juifs*, Paris, 1909. Le P. Vincent a publié *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907. Le P. Jaussen a recueilli les *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1903. Les *Conférences de Saint-Étienne de Jérusalem* ont été publiées, 2 in-12, 1910, 1911.

Les apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui avaient été traduits pour la plupart dans le *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, 2 in-4°, Paris, 1856-1858, sont traduits et commentés dans deux collections catholiques. Celle des *Documents pour l'étude de la Bible* comprend déjà : *Le livre d'Hénoch*, par F. Martin, Paris, 1906; *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, par F. Nau, 1909; *Ascension d'Isaïe*, par E. Tisserant, 1909; *Les Psaumes de Salomon*, par J. Viteau, 1911. *Les apocryphes du Nouveau Testament* n'ont encore que 2 vol. : *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, par E. Amann, 1910; *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, par L. Vouaux, 1913. Le Protévangile de Jacques, le pseudo-Matthieu, l'Évangile de Thomas et l'Histoire de Joseph le Charpentier ont été traduits par C. Michel et P. Peters, Paris, 1911. L'abbé Variot a fait une thèse sur *Les Évangiles apocryphes*, Paris, 1878, et G. Brunet les avait traduits en 1849. M. Lepin a donné une courte étude comparative entre les Évangiles canoniques et les Évangiles apocryphes, Paris, 1907. Enfin, F. Nau a traduit du syriaque la *Didascalie des douze apôtres*, 2e édit., Paris, 1912.

5° *Patrologie.* — Les recueils pratiques d'ouvrages des saints Pères précédèrent les éditions critiques. Sur les collections de Caillau et de Guillon, voir t. II, col. 1305-1306. Migne entreprit, en 1844, un *Patrologiæ cursus completus*, qui comprend deux séries : la série latine, en 217 in-8°, tous les écrivains latins jusqu'à Innocent III (┼ 1216) avec 4 vol. de tables; la série grecque n'a que 162 in-8° et elle va jusqu'au concile de Florence. Dorothée Scholarius en a dressé la Κλείς, Athènes, 1879, et il avait commencé un Ταμεῖον, 1883, qui n'a pas été continué. Cavallera en a publié une Table générale, Paris, 1913. Cet immense recueil reproduit les anciennes éditions, qui sont aujourd'hui en grande partie dépassées, mais il contient une quantité considérable de documents avec des préfaces et des notes, qu'on trouverait difficilement ailleurs. J. Planche, dans l'*Esprit de S. Basile, de S. Grégoire de Nazianze et de S. Grégoire de Nysse*, Paris, 1860, donna un choix des plus beaux morceaux de ces trois orateurs sacrés. J.-F. Rabanis prépara l'édition de saint Paulin de Nole, Bordeaux, 1841, qui fut publiée par F. Soubry, 2 in-8°, Bordeaux, 1853. L'abbé Cruice édita les *Philosophumena*, Paris, 1860, qu'il attribuait à Origène. J.-B. Pitra, reprenant la succession des bénédictins de Saint-Maur, recueillit des documents inédits, dans *Spicilegium Solesmense*, 4 in-4°, Paris, 1852-1858; *Analecta sacra*, 8 in-4°, 1876-1891; *Analecta novissima*, 2 in-4°, Frascati, 1885-1888. E. Auvray et A. Tougard ont édité la *Parva catechesis* de Théodore Studite, in-4°, Paris, 1891. Mgr Batiffol a édité des *Tractatus Origenis*, Paris, 1900, qui ne sont pas d'Origène. A. Horoy voulut continuer la Patrologie latine de Migne, mais il ne put mettre au jour que 2 vol., sous le titre : *Medii ævi bibliotheca patristica*, Paris, 1879. Migne avait annoncé une *Patrologia orientalis*, qu'il ne put publier. Cette œuvre a été reprise par Mgr Graffin, dans sa *Patrologia syriaca*, 2 in-4°, Paris, 1894, 1907, contenant les œuvres d'Aphraate, et dans sa *Patrologia orientalis* (en collaboration avec M. Nau), comprenant déjà 8 in-8° complets, Paris, 1907-1913, et des parties des volumes suivants. L'abbé Chabot a constitué concurremment avec Guidi, Hyvernat et Carra de Vaux un *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, divisé en 4 séries : écrivains éthiopiens, coptes, syriaques et arabes avec traduction latine : des volumes de chaque série ont déjà paru. MM. Hemmer et Lejay éditent une collection de *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, qui contient déjà 15 in-12 (texte, traduction française, introduction et index). M. Nau a traduit du syriaque *Le livre d'Héraclide* de Nestorius, Paris, 1910, et le P. Jugie a étudié : *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912.

A côté des éditions de textes se placent des traductions dont nous ne parlerons pas, et des études sur les Pères : Nourrisson, *Les Pères de l'Église latine, leur vie, leurs écrits, leur temps*, 2 in-12, Paris, 1858; *La philosophie de saint Augustin*, 2 in-8°, Paris, 1865; Charpentier, *Tertullien et Apulée*, 1839; *Études sur les Pères de l'Église*, 2 vol., 1855; Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, Paris, 1859; Freppel, voir son article; Collombet, *Histoire de S. Jérôme* (vie, écrits et doctrine), 2 in-8°, 1846-1848; Blampignon, *De S. Cypriano*, Paris, 1862; Bernard, *De S. Ambrosii mediolanensis episcopi vita publica*, 1864; *Les voyages de saint Jérôme*, 1864; E. Fialon, *S. Athanase*, Paris, 1877; *Les Pères de l'Église grecque*, Paris, 1882; Benoît, *Saint Grégoire de Nazianze*, 1877; 2 in-12, 1884; Bayle, *S. Basile*, Avignon, 1878; Clausier, *S. Grégoire le Grand*, édit. Odelin, Paris, 1886; Vidieu, *S. Denys l'Aréopagite*, Paris, 1888; V. Ermoni, *De Leontio Byzantino et de ejus doctrina theologica*, Paris, 1895; *S. Jean Chrysostome* (ouvrage posthume), Paris, 1911; Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894; R. Poirel, *De utroque Commonitorio Lirinensi* (étude et édition), Nancy, 1895; L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900; J. Martin, *S. Augustin*, Paris, 1901 (collection des *Grands philosophes*). La collection : *La pensée chrétienne*, comprend : *Saint Justin et les apologistes du IIe siècle*, par J. Rivière, 1908; *Saint Irénée*, par A. Dufourcq, 1905; *Tertullien*, par J. Turmel, 1905; *Origène*, par F. Prat, 1907; *Saint Athanase*, par F. Cavallera, 1909; *Saint Jérôme*, par J. Turmel, 1906; *Saint Vincent de Lérins*, par F. Brunetière et P. de Labriolle, 1906; *Saint Damascène*, par V. Ermoni, 1904; *Saint Bernard*, par E. Vacandard, 1904. L. Laguier a exposé *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles*, Paris, s. d. (1905). J. Burel a étudié : *Denys d'Alexandrie et son temps*, Paris, 1911. On a traduit en français la Patrologie d'Alzog et celle de Bardenhewer.

6° *Histoire ecclésiastique.* — Il ne peut être question ici que de l'histoire générale de l'Église et de la papauté. Les historiens de l'Église catholique du début du XIXe siècle tendent à réagir contre l'esprit gallican des historiens français précédents et à détruire les préjugés séculaires de leur Église. Receveur écrivit : *L'histoire de l'Église depuis son établissement jusqu'au pontificat de Grégoire XVI*, 8 in-8°, Paris, 1840-1847; *Discours sur l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1851. Rohrbacher est franchement ultramontain, et son *Histoire universelle de l'Église catholique*, 29 in-8°, Paris, 1842-1849, bien que mal composée, fut lue dans les grands séminaires et a changé l'esprit du clergé français. Elle a été rééditée et continuée par plusieurs auteurs, Chantrel, Fèvre, Guillaume, dom Chamard. Blanc composa un *Cours d'histoire ecclésiastique à l'usage des séminaires*, divisé par leçons, 2 in-8°, 1845-1851. Le vicomte Claude de Verancourt fit une *Histoire abrégée de l'Église catholique depuis la création jusqu'à nos jours*, 3 in-8°, Versailles, 1867. F. Artaud de Montor donna une *Histoire des souverains pontifes romains*, 8 in-8°, 1842, à laquelle s'ajoutent les histoires de Pie VII, 2 in-8°, 1837, de Léon XII, 2 in-8°, 1843, et de Pie VIII, 1843. Poujoulat écrivit, de son côté, *Histoire des papes depuis S. Pierre jusqu'à la formation du pouvoir temporel*, 2 in-8°, 1862. Le sulpicien Gosselin avait montré le *Pouvoir du pape au moyen âge*, Paris, 1839. L'abbé Jager fit l'*Histoire de l'Église catholique de France... depuis son origine jusqu'au concordat de Pie VII*, 21 in-8°, Paris, 1862-1878; il avait écrit auparavant l'*Histoire de l'Église de France pendant la Révolution*, 3 in-8°, Paris, 1852;

Histoire de Photius, Paris, 1841. Darras commença une *Histoire de l'Église*, qu'il mena jusqu'au XIIe siècle et qui fut continuée par Bareille et Fèvre, 44 in-8°, Paris, 1861-1889; elle était destinée à remplacer celle de Rohrbacher, mais, si elle est mieux écrite, elle a moins de valeur. Sans parler des ouvrages élémentaires de Chantrel et des abbés Drioux, Postel et Chapiat, voici de nouveaux manuels de séminaires : Rivaux, *Cours d'histoire ecclésiastique*, 3 in-8°, Lyon, 1851-1854; 11e édit., 1895; Richou, *Histoire de l'Église*, 3 in-8°, Paris, 1877-1878; 3e édit., 1887. E. Castan fit une *Histoire de la papauté*, 4 in-8°, Paris, 1873-1876, et J. Fèvre une *Histoire apologétique de la papauté depuis S. Pierre jusqu'à Pie IX*, 7 in-8°, Paris, 1878-1882 (peu solide). Sur les cahiers de Brugère, voir t. II, col. 1144. Mgr Duchesne, qui a étudié dans sa thèse de doctorat, puis édité en 2 in-fol., le *Liber pontificalis*, a commencé l'*Histoire ancienne de l'Église*, 3 in-8°, Paris, 1906-1911. Les manuels les plus récents sont ceux de Marion, *Histoire de l'Église*, 3 in-8°, Paris, 1905; 5e édit., 1913, et de F. Mourret, *Histoire générale de l'Église*, 7 in-8°, déjà parus, Paris, 1899-1913 (va jusqu'après la Révolution française); 2 vol. restent à paraître. On a traduit en français les manuels allemands de Kraus et de Funk. L'abbé H. de Genouillac a présenté comme thèse : *Étude d'histoire religieuse sur le christianisme en Asie Mineure au commencement du IIe siècle. L'Église au regard de saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1907.

7° *Revues ecclésiastiques.* — 1. *Revues scientifiques et littéraires* qui s'occupent de théologie. — *a*) *Études*, d'abord *Études religieuses*, fondées en 1850 et rédigées par des Pères de la Compagnie de Jésus, viennent de célébrer leur cinquantenaire, voir n. du 5 janvier 1913, p. 5-19, paraissent deux fois par mois, Paris, 1862 sq. — *b*) *L'Université catholique*, antérieurement *La Controverse et le Contemporain*, fondée par J.-B. Jaugey et rédigée par des professeurs des facultés catholiques de Lyon, mensuelle. — *c*) *Revue du clergé français*, fondée en 1892, dirigée d'abord par Lacroix, puis par Bricout, paraît deux fois par mois, à Paris. — *d*) *Études franciscaines*, fondées en 1897 par le P. Eugène d'Oisy et dont la direction est maintenant à la maison Saint-Roch, Couvin (Belgique).

2. *Revues théologiques.* — *a*) *Revue thomiste*, fondée en 1890 par le P. Coconnier, dominicain, paraît à Toulouse tous les deux mois. — *b*) *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, fondée en 1907 et rédigée par les dominicains professeurs au scolasticat du Saulchoir, à Kain (Belgique), trimestrielle. — *c*) *Les questions ecclésiastiques*, fondées aussi en 1907, sont publiées par des professeurs des facultés catholiques de Lille, revue mensuelle, qui succède à la *Revue des sciences ecclésiastiques* et à la *Science catholique*, disparues.

3. *Revue biblique internationale*, datant de 1892 et publiée par l'École pratique d'études bibliques établie au couvent dominicain de Saint-Étienne de Jérusalem; trimestrielle, éditée à Paris.

4. *Revues historiques et patristiques.* — *a*) *Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié par l'Institut catholique de Toulouse, paraît tous les mois, sauf août et septembre, à Toulouse. — *b*) *Recherches de science religieuse*, fondées en 1910 par les rédacteurs des *Études*, paraissent tous les deux mois. — *c*) *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, fondé en 1911 et dirigé par P. de Labriolle, professeur à l'université de Fribourg (Suisse), paraît à Paris tous les deux mois. — *d*) *Revue d'histoire de l'Église de France*, fondée aussi en 1910, est dirigée par V. Carrière et A. Vogt et paraît à Paris, tous les deux mois. — *e*) *Revue de l'Orient chrétien*, dirigée maintenant par R. Graffin et F. Nau, à Paris, trimestrielle.

5. *Le canoniste contemporain, ou la discipline actuelle de l'Église.* Bulletin mensuel de consultations canoniques et théologiques et de documents émanant du Saint-Siège, fondé en 1877 par Mgr E. Grandclaude et publié sous la direction de Boudinhon, à Paris.

6. *Revues de théologie pratique.* — *a*) *Ami du clergé*, fondé à Langres par Denis et Perriot, dirigé par Rozier, paraît chaque semaine. — *b*) *Revue pratique d'apologétique*, fondée en 1904, paraît deux fois par mois sous la direction de Mgr Baudrillart et de MM. Guibert et Lesêtre.

7. *Revues de philosophie chrétienne.* — *a*) *Annales de philosophie chrétienne*, fondées en 1829 par Bonnetty et dirigées par Laberthonnière, sont mensuelles et paraissent à Paris. — *b*) *Revue de philosophie*, date de 1900 et a pour directeur Peillaube, paraît à Paris tous les deux mois.

H. Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., 5 in-8°, Innsbruck, 1903-1913; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres* (Moyen âge, Époque moderne), 11 in-8°, Paris, 1894-1910; Ph. Torreilles, *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours* (*IXe au XXe siècle*), Paris, s. d. (1900); J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1904; Mgr Baunard, *Un siècle de l'Église de France*, Paris, 1901; A. Baudrillart, *Le renouvellement intellectuel du clergé de France au XIXe siècle. Les hommes, les institutions*, in-12, Paris, 1903.

E. Mangenot.

FRANCFORT (CONCILE DE). Ce concile tenu en 794 par les évêques de Germanie, des Gaules et de l'Aquitaine, nous intéresse ici uniquement au sujet de l'adoptianisme. Comme on a exposé déjà l'histoire de cette erreur, voir Adoptianisme au VIIIe siècle, t. I, col. 402-403; Élipand de Tolède, t. IV, col. 2333-2340; Félix d'Urgel, t. V, col. 2131-2132, il ne reste plus qu'à publier et à commenter le texte de l'*Epistola synodica* aux évêques et aux catholiques d'Espagne.

Rappelons seulement que Charlemagne réunit ce concile au commencement de l'été, probablement au mois de juin ou de juillet. Les chroniqueurs du temps nomment l'assemblée *universalis*. Elle fut tenue *apostolica auctoritate*, dans la grande salle du palais. On ignore le nombre des Pères, que Baronius a évalué au chiffre de 300. On présenta une lettre d'Élipand que le roi fit lire à haute voix. Charles prononça ensuite un long discours. On accorda un délai de deux jours pour que chacun pût exposer son avis et le remettre au roi. Les évêques d'Italie rédigèrent leur à part et il a pour titre : *Libellus sacrosyllabus*. Les autres évêques donnèrent leur décision sous forme de lettre aux Espagnols : *Epistola synodica ad episcopos Hispaniæ*.

Les actes du concile de Francfort contre l'adoptianisme contiennent quatre traités. Le premier renferme la lettre du pape Adrien, répondant à un libelle d'Élipand. Le second est le *Libellus sacrosyllabus*, réponse des évêques d'Italie qui résume la doctrine catholique sur le sujet de la controverse. Il a été composé par Paulin d'Aquilée, il est publié parmi ses œuvres, *P. L.*, t. XCIX, col. 2510 sq. Le troisième est la lettre adressée aux évêques de la péninsule ibérique. Le quatrième donne le texte de la lettre impériale, notifiant à Élipand sa condamnation par le concile. Ils sont publiés dans toutes les collections des conciles. — I. Texte et traduction. II. Commentaire doctrinal.

I. Texte et traduction. — Nous ne donnons ici que les passages les plus caractéristiques de l'*Epistola synodica ad episcopos Hispaniæ* :

Invenimus enim in libelli vestri principio scriptum, quod vos posuistis : Confi-	Nous avons trouvé, en effet, inscrit en tête de votre exposé, ce que vous

temur et credimus Deum, Dei Filium, ante omnia tempora, sine initio ex Patre genitum, coæternum et consubstantialem, non adoptione, sed genere. Item post pauca, eodem loco, legebatur : Confitemur et credimus eum factum muliere, factum sub lege, non genere esse Filium Dei, sed adoptione, non natura, sed gratia. Ecce serpens inter pomifera paradisi latitans ligna, ut incautos quosque decipiat...

y avez inséré : « Nous professons et nous croyons que le Fils de Dieu est bien Dieu, engendré de toute éternité, avant tous les temps, sans commencement, coéternel, consubstantiel, non par adoption, mais par nature. » Quelques lignes plus loin, on lisait aussi, dans le même passage : « Nous professons et nous croyons que lui-même, né d'une femme, devenu sujet de la loi, n'est pas le Fils de Dieu par génération, mais bien par adoption, non par nature, mais par la grâce. » Voilà le serpent glissé à l'ombre du pommier du paradis : les esprits inattentifs y seraient pris.

Quod etiam et in sequentibus adjunxistis, in professione Nicæni symboli non invenimus dictum, in Christo duas naturas et tres substantias et homo deificus et Deus humanatus. Quid est natura hominis, nisi anima et corpus? vel quid est inter naturam et substantiam, ut tres substantias necesse sit nobis dicere et non magis simpliciter, sicut sancti Patres dixerunt, confiteri Dominum nostrum Jesum Christum Deum verum et verum hominem in una persona? Mansit vero persona Filii in sancta Trinitate, cui personæ humana accessit natura, ut esset et una persona, Deus et homo, non homo deificus et humanatus Deus, sed Deus homo et homo Deus : propter unitatem personæ unus Dei Filius, perfectus Deus, perfectus homo.... Consuetudo ecclesiastica solet in Christo duas substantias nominare, Dei videlicet et hominis...

...Quant à vos additions ultérieures, nous n'en trouvons pas trace, dans la profession du symbole de Nicée : à savoir que dans le Christ se trouvent deux natures et trois substances, qu'il est homme déifié et Dieu humanisé. De quoi se compose la nature de l'homme, si ce n'est de l'âme et du corps? Qu'est-ce qu'il y a donc entre la nature et la substance, pour nous obliger à affirmer la présence de trois substances et nous empêcher de dire simplement avec les Pères : nous professons que Jésus-Christ Notre-Seigneur est vrai Dieu et vrai homme en une personne? La personne du Fils persiste dans la Trinité : après avoir pris la nature humaine, elle est toujours l'unique personne, Dieu et homme; non pas un homme déifié, et un Dieu humanisé, mais Dieu homme et homme Dieu : en vertu de l'unité de personne, l'unique Fils de Dieu est parfaitement Dieu et parfaitement homme... La tradition ecclésiastique désigne dans le Christ deux substances, celle de Dieu et celle de l'homme.

Si ergo Deus verus est, qui de Virgine natus est, quomodo tunc potest adoptivus esse vel servus? Deum enim nequaquam audetis confiteri servum vel adoptivum : et si eum propheta servum nominasset, non tamen ex conditione servitutis, sed ex humilitatis obedientia, quo *factus* est Patri *obediens usque ad mortem*. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 311-313.

S'il est donc vrai Dieu, celui qui est né de la Vierge, comment peut-il être adoptif ou esclave? car enfin vous n'oserez jamais affirmer que Dieu est esclave ou adoptif. Et si le prophète l'a qualifié esclave, loin de l'appeler ainsi à raison de sa condition originelle, il ne l'a fait qu'à raison de son obéissance extrême qui l'a poussé à se soumettre à son Père, jusqu'à la mort.

Les historiens font remarquer que les actes du concile de Francfort ont été pendant longtemps soustraits à la connaissance du public par la perfidie des hérétiques. Mais, vers la fin du XVIe siècle, grâce aux recherches de Surius, religieux érudit de l'ordre de Saint-Bruno, ils furent remis au jour. Cette découverte avait son importance. En effet, dans le laps de temps que dura la disparition de ces documents, plusieurs théologiens soutinrent publiquement qu'on pouvait appeler le Christ fils adoptif de Dieu *en tant qu'homme* : assertion incompatible avec le décret du concile de Francfort. Néanmoins on ne saurait les qualifier d'hérétiques, car ils ne connaissaient pas les décisions conciliaires, ces documents ayant été soustraits à leur connaissance.

Le texte du concile de Francfort dénonce non seulement la réalité de l'altération de la doctrine par les adoptianistes, mais développe les bases de l'enseignement traditionnel sur la divinité de Jésus-Christ, comme Dieu fait homme.

II. COMMENTAIRE DOCTRINAL. — 1° *État de la question.* — D'après le texte même du concile de Francfort, les prélats espagnols n'hésitaient pas à affirmer que Jésus-Christ, comme Dieu, était consubstantiel à son Père, nullement fils adoptif, mais participant à la nature du Père qui l'avait éternellement engendré, *sine initio a Patre genitum..., consubstantialem, non adoptione sed genere.* Il s'agit donc du Christ considéré *comme homme.* En partant de ce point de vue et perdant le concept véritable de l'économie de la rédemption, Arius avait nié la divinité du Sauveur. Nestorius, sans en arriver à une conclusion aussi radicale, imagina dans Jésus-Christ une double personnalité : l'une divine, l'autre humaine. Félix d'Urgel et Élipand ne formulèrent pas ces aberrations, mais elles se trouvaient en germe dans leur proposition, quand ils affirmaient que Jésus-Christ, *comme homme*, était le fils adoptif de Dieu.

Ils ne niaient pas l'unité de la personne du Christ, mais la considéraient à un double point de vue. Ils prétendaient qu'elle était absolument *divine*, comme hypostase de la nature divine, mais *adoptive*, comme hypostase de la nature humaine.

2° *Doctrine catholique.* — Le concile de Francfort n'a fait que constater ce qu'était l'enseignement traditionnel dans l'Église catholique, lorsqu'il a formulé le principe suivant : l'usage ecclésiastique reconnaît dans le Christ deux substances : la substance divine et la substance humaine... Or, si le fils de la Vierge est vraiment Dieu, comment voulez-vous que ce Dieu soit ou adoptif ou serf?

Il résulte de cette déclaration que Jésus-Christ, *en tant qu'homme*, doit être considéré comme fils naturel et non fils adoptif de Dieu. En effet :

Les textes si nombreux de la sainte Écriture nous représentent toujours le Christ, simplement comme Fils de Dieu, comme éternellement engendré par son Père. Rien n'autorise à substituer à ces déclarations, affirmant communication formelle de la nature divine par le Père au Fils, le concept arbitraire de la filiation adoptive.

Aussi, le pape Adrien et le concile de Francfort prouvent la filiation naturelle du Christ, comme homme, par les textes suivants : *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Rom., VIII, 32. Nous savons, ajoute le pontife, qu'il n'a point été livré comme Dieu, mais bien comme vrai homme : c'est celui même qui s'était fait homme que l'apôtre appelle donc le propre Fils de Dieu.

Un peu plus loin, on trouve encore le commentaire identique des paroles de Dieu au baptême et à la transfiguration de Jésus : *Hic est Filius meus dilectus.* Matth., III, 17; XVII, 5. « Sur qui descendit l'Esprit-Saint, sous forme de colombe, sur Dieu ou sur l'homme? ... C'est en tant qu'homme que le Christ reçut le Saint-Esprit lors de cette descente : c'est de ce fils de l'homme, sur lequel descendit l'Esprit-Saint, qui était à la fois Fils de Dieu et de l'homme, que le Père

dit publiquement : Voici mon Fils, celui en qui j'ai mis toutes mes complaisances. »

A la suite de ces déclarations, l'immense majorité des théologiens s'est refusée à appliquer au Christ, considéré comme homme, le titre de fils *adoptif*, lui réservant absolument le nom de fils *naturel*.

Afin de mettre en pleine lumière la portée de ces témoignages scripturaires et de nombre d'autres du même genre, faciles à citer, les maîtres de la doctrine y ont ajouté quelques précisions.

Les adversaires prétendaient que ces textes représentent simplement et directement le Verbe divin, revêtu de la nature humaine. Or, nul des adoptianistes n'a contesté que, sous cet aspect, le Christ ne fût bien le *filius naturalis*, celui dont il est dit : *Ego hodie genui te*.

Ce qu'affirment ces derniers, c'est qu'en désignant directement la nature humaine et subsidiairement la personne, le Christ peut et doit être appelé fils adoptif. Les textes de l'Écriture, mis en avant, ne visent pas ce côté de la question. Néanmoins, les théologiens catholiques démontrent qu'à aucun point de vue le Christ ne saurait admettre la qualification de fils adoptif.

En effet, la proposition : le Christ est fils adoptif du Père, en tant qu'homme, peut être prise en plusieurs sens. Elle peut signifier que le Christ était simplement un homme. C'est le blasphème d'Arius, mille fois réprouvé par l'Église. Les adoptianistes ne veulent pas admettre que c'est là une conséquence de leur théorie. Elle peut signifier encore que deux personnalités subsistent dans le Christ : l'une, consubstantielle aux deux autres personnes de la Trinité; l'autre, personne humaine, moralement unie à la divinité. Cette erreur, que propagea Nestorius, détruit foncièrement l'économie de l'incarnation. Les adoptianistes protestent contre l'assimilation de leur doctrine avec celle de Nestorius. Néanmoins, le pape Adrien écrit à Félix et à Élipand que la proposition est une hérésie renouvelée de Nestorius. Il est certain que, prise *objectivement*, l'affirmation des adoptianistes doit se résoudre dans l'une de ces deux précédentes hérésies. Comment admettre, à la fois, *pour une personne unique*, le titre de fils naturel et de fils adoptif? Cette incompatibilité forme la base de la démonstration rationnelle opposée aux novateurs.

Enfin, la proposition que le Christ en tant qu'homme est fils adoptif de Dieu, peut revêtir la signification suivante. Acceptant la divinité du Verbe incarné contre le système d'Arius, l'unité de personne à l'encontre de Nestorius, les adoptianistes, en un langage imprécis, *incomposito calamo*, disait encore le pape Adrien, affirmaient qu'en tant qu'homme, Jésus-Christ était *fils adoptif*. Mais, selon l'adage des anciens, *in generalibus, latet dolus*. C'est ici le cas.

Il faut, en effet, distinguer absolument cette affirmation : le Christ, comme homme, est fils adoptif. Si, par cette expression, on veut signifier simplement que le Verbe divin a *adopté* la nature de l'homme, indépendante de sa personnalité, il n'y aurait en cette formule, prise objectivement, qu'une impropriété de langage, une défectuosité verbale, que l'erreur des adoptianistes a fait écarter de la terminologie catholique. Dans ce cas, *adopter* aurait, en réalité, la signification de prendre le corps et l'âme constituant la nature humaine, sans impliquer la *personnalité*. La formule consacrée est que le Verbe divin reste hypostatiquement uni à la nature humaine.

Mais, si la proposition, *le Christ comme homme est fils adoptif de Dieu*, signifie que le rédempteur est tel, parce qu'il a pris une personne humaine, les adoptianistes tombaient logiquement dans les erreurs que rappelaient en termes catégoriques le pape Adrien et le concile de Francfort. Et certainement, tel paraît être le cas de Félix d'Urgel et d'Élipand de Tolède. La lecture des actes du concile, celle du *Sacrosyllabus*, ne permettent pas de doute à ce sujet.

Le théologien Vasquez a toutefois essayé de contester et le point de vue attribué à ces deux hérétiques, et la condamnation qui leur fut infligée. Les subtilités qu'il a produites, ses assertions aventurées, ont été mises à néant. Elles n'ont pas de consistance. En ajoutant aux textes conciliaires les arguments qu'Alcuin fit valoir contre la thèse hétérodoxe, la question reste tranchée au point de vue historique et doctrinal.

Le concile de Francfort s'appuie encore sur la différence de la filiation naturelle et de l'adoption, pour rejeter la formule des adoptianistes. L'*adoption* requiert que l'adopté soit étranger à l'adoptant, de telle sorte que la personne adoptée ne possède, par elle-même, aucun droit à l'héritage de l'adoptant. C'est la conséquence de la définition donnée par les jurisconsultes en cette matière : *Adoptio est gratuita et liberalis assumptio personæ extraneæ ad hæreditatem.*

Dès lors, on n'est pas autorisé à dire que l'humanité du Christ a été adoptée. Car, c'est non la nature, mais bien la *personne* qui est le sujet de l'adoption et qui entre dans les droits d'héritier. Il n'est pas plus licite de dire que la personne du Verbe soit adoptive. Nous l'avons prouvé, la personne adorable du Verbe, loin d'être étrangère au Père, est engendrée par lui, de toute éternité. Elle adhère : *a*) à la nature divine, non par l'amour ou la grâce, à l'instar des créatures, mais par une génération éternelle, ineffable; *b*) à la nature humaine, par une union temporaire, dite hypostatique, définitive et spéciale.

Aussi, le concile infère de ce principe cette conclusion, qui devait singulièrement déconcerter les partisans de l'adoptianisme : Si le fils de la Vierge Marie est Dieu, comme vous tenez bien à le proclamer, comment voulez-vous prétendre qu'il est aussi fils adoptif? C'est une contradiction flagrante.

Impossible d'avancer qu'on appelle le Christ fils adoptif, parce qu'on se place au point de vue de la nature humaine. Car, par définition, l'adoption est absolument *personnelle*, comme la filiation elle-même qui suppose la génération complète. Voilà pourquoi on n'appelle pas la nature humaine une fille, un fils; on réserve ce nom au terme complet de la génération, à l'homme. Par conséquent, d'une manière objective, indépendamment des intentions personnelles, affirmer que, comme homme, le Christ est fils adoptif, c'est introduire dans l'économie de l'incarnation la dualité des personnes ou, du moins, une équivoque intolérable.

3° *Extension du décret conciliaire de Francfort.* — Les théologiens ne se sont pas contentés de puiser dans le décret du concile de Francfort les arguments nécessaires à la réfutation directe de l'erreur de Félix et d'Élipand, et subsidiairement à la condamnation des vieilles aberrations d'Arius, de Nestorius et de leurs adhérents. Ils ont examiné si, dans le texte conciliaire, il n'y avait pas une condamnation absolue, générale de cette affirmation : le Christ, *comme homme*, pourrait être appelé fils adoptif.

Cette question a été posée par des écoles diverses, à l'occasion de certaines thèses d'auteurs catholiques, concluant à la possibilité et à l'orthodoxie de ce théorème, au moyen de certaines distinctions.

Ainsi selon Gabriel Biel, Major et Almain, on pourrait appeler le Christ fils adoptif, eu égard seulement à son humanité. Certainement, disaient-ils, l'humanité dans le Sauveur ne constitue pas la filiation; mais on peut l'appeler *adoptée*. De leur côté, Durand et Scot

voulaient que le Christ, à raison de sa composition divino-humaine, pût être ainsi qualifié.

Il semble, au premier abord, que les définitions du concile de Francfort ne rejettent pas ces locutions. Ayant souci de maintenir l'intégrité doctrinale compromise par les témérités des adoptianistes, les décrets du synode ne paraissent pas viser les distinctions des auteurs qui croient garantir la doctrine, au moyen de formules réduplicatives. Néanmoins, la grande majorité des théologiens se prononce en sens contraire. Elle établit que, nonobstant la sauvegarde de l'unité de personne et ces précisions, *ut homo, quatenus in humanitate*, le sentiment qui affirme que le Christ est *fils adoptif* paraît réprouvé par le concile de Francfort.

1. Le concile condamne absolument, sans aucune réserve, la formule de l'adoption. *Si verus Deus* (*Christus*) *et verus Filius... nequaquam adoptivus; quia adoptivus... non vere natura est Filius.* Le concile s'appuie sur l'incompatibilité des deux termes — adoptif et naturel — dans un même sujet. Si vous admettez, dit-il, que le Christ est fils consubstantiel du Père, jamais, d'aucune façon, *nequaquam*, on ne peut le qualifier de fils adoptif. Il y a contradiction dans les termes. On doit donc déduire logiquement de ce principe que dans aucun sens le qualificatif de fils adoptif ne peut être appliqué à Jésus-Christ.

Le même document conciliaire s'exprime encore ainsi, en termes très décisifs : *Adoptivus siquidem non habet aliam significationem, nisi ut Jesus Christus non sit proprius Filius Dei.* Or, malgré la déclaration du concile, si la qualité d'*adoptif* pouvait être attribuée légitimement au Christ, il résulterait : *a*) que ce titre, qui d'après ces Pères enlèverait à Jésus la propriété de la filiation naturelle, aurait une autre signification orthodoxe; *b*) que le concile, en affirmant le contraire, se serait étrangement trompé. Comment soutenir, par conséquent, la formule : « le Christ, comme homme, est fils adoptif de Dieu » sans heurter violemment la doctrine énoncée par l'assemblée de Francfort?

La remarquable déclaration suivante du concile achève de jeter une lumière complète sur la portée de ce décret et les conséquences qu'on est en droit d'en tirer contre cette formule, au moins suspecte : *Unitas personæ quæ est in Dei Filio et filio virginis, adoptionis tollit injuriam.* Par conséquent la qualité de personne unique, terminant la nature divine et la nature humaine du Christ, doit interdire toute idée d'adoption. Vouloir employer cette expression serait faire outrage à la personne sacrée du Sauveur. On comprend bien désormais la déclaration radicale et sévère du pape Adrien à ce sujet : *Materia autem causalis perfidiæ inter cætera rejicienda de adoptione Jesu Christi Filii Dei secundum carnem...* Il est impossible de ne pas conclure que toute formule de ce genre est réprouvée d'après les principes développés par le concile.

2. Les raisons scripturaires, produites par la même assemblée, ne peuvent que compléter cette démonstration. En citant ces mémorables paroles de l'Évangile de saint Jean : *Vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre*, les Pères du concile ajoutent : « C'est donc le contraire de l'adoption, puisque le *Fils unique engendré du Père* s'est manifesté à nos regards ! Le Christ a donc *pris* et *non adopté* la chair humaine. »

Dans tous les témoignages des Livres saints, qui parlent du Verbe fait chair, soit le pape Adrien, soit les Pères du concile font bien ressortir : *a*) que la propriété de la filiation consubstantielle est attribuée à l'homme-Dieu; *b*) que jamais le titre d'adopté ne lui est appliqué, tandis que les anges et les hommes sont formellement qualifiés d'enfants adoptifs, parce que ce sont de simples créatures, appelées à l'héritage céleste, par pure libéralité de Dieu; *c*) que le Christ rédempteur, c'est-à-dire le Verbe fait homme, est signalé dans les *lettres* divines, comme *adoptant* les hommes et non comme adopté : *non est adoptivus filius, sed adoptator... cæterorum.*

Toutes ces conclusions sont faciles à inférer des paroles inspirées, relatives au Verbe fait homme : *Tu es Filius meus*, Marc., I, 11; *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris ipse enarravit*, Joa., I, 18; *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*, III, 16; *Misit Deus Filium suum in mundum; qui credit in eum non judicatur : qui autem non credit jam judicatus est : quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei.* I Joa., III, 18, etc. Encore une fois, ces textes ne donnent pas prise à l'interprétation des auteurs qui veulent à tout prix attribuer au Christ le titre de fils adoptif.

3. Rien d'étonnant, par suite, que des théologiens, se fondant sur l'autorité du concile de Francfort, aient qualifié hérétique la proposition : « Le Christ, comme homme, est fils adoptif. » D'autres, sans en arriver à cette rigueur, la considèrent comme fausse, improbable, téméraire.

On voit également l'impossibilité de concilier avec ces déclarations authentiques l'opinion de Durand et de ses adeptes. Ils admettaient sans hésitation que le Christ, comme Verbe incarné, comme homme, était Fils naturel, consubstantiel de Dieu. Ils ne voulaient pour le Christ le titre de fils adoptif qu'à raison de la grâce sanctifiante prodiguée à son humanité, devenue ainsi, comme les anges et les hommes, objet de l'adoption divine. Ils perdaient de vue que l'adoption filiale par la grâce est l'effet *secondaire* de la grâce habituelle, effet qui ne saurait se produire dans le sujet déjà nanti de la filiation naturelle. L'effet *premier et inséparable* de la grâce sanctifiante est de rendre de plus en plus agréable à Dieu l'âme qui en bénéficie.

D'après les mêmes principes, il est difficile de porter un jugement différent sur deux autres théories enfantées par l'imagination d'auteurs en quête de subtilités doctrinales. En opposition contre l'enseignement des adoptianistes, ils ont rêvé pour le Verbe incarné *deux titres* de filiation *naturelle*.

D'après les tenants d'un premier système, non seulement le Christ, *ut homo*, est fils naturel à raison de la personnalité divine, mais encore à raison de la grâce sanctifiante d'ordre éminent que l'union hypostatique confère à son humanité, avec le droit à l'héritage céleste. Il est impossible de faire cadrer cette déduction étrange avec l'enseignement général catholique et en particulier avec la déclaration conciliaire : *propter unitatem personæ unus Dei Filius, perfectus Deus, perfectus homo. Consuetudo ecclesiastica solet in Christo duas substantias nominare, Dei videlicet et hominis.* Suarez dit qu'il s'agit là d'une filiation analogique, impropre, subtile, qui ne doit pas franchir l'enceinte des discussions des écoles. Il en va autrement de l'inexplicable rêverie du P. Hardouin et de Berruyer, son disciple. Le maître, dans son *Commentarium in Novum Testamentum*, et le disciple, dans l'*Histoire du peuple de Dieu*, in-12, 1753, t. VIII, p. 48, ont imaginé le système suivant. Après avoir admis tout ce qu'enseigne l'Église sur la filiation divine de Jésus-Christ, ils ont ajouté ce qui suit à la doctrine commune. Comme l'humanité du Christ a été unie hypostatiquement à la personne du Verbe, il faut conclure que, selon le concept véritable de la génération, Jésus-Christ est le fils de Dieu subsistant en trois personnes, c'est-à-dire fils de la très sainte Trinité. On ne saurait comprendre les livres du

Nouveau Testament, prétendent-ils, si l'incarnation n'est pas établie sur la base fournie par cette explication.

Non seulement la doctrine du concile de Francfort ne peut se concilier avec cette affirmation, mais par ailleurs, cette double filiation a été formellement réprouvée par l'Église. Elle fut rejetée par la faculté de théologie de Paris, comme nouveauté contraire à la doctrine traditionnelle des Pères et des conciles, opposée à l'enseignement des docteurs catholiques, dont elle voulait se prévaloir à faux, et aux symboles en honneur parmi le peuple chrétien. Le pape Clément XIII disait, dans la condamnation dont il frappa les deux écrivains, qu'ils parlaient plutôt pour égarer que pour éclairer l'esprit public : *in populi seductionem, potius quam instructionem... ab utroque, sacrarum litterarum expositionis obtentu, parantur incautis offendicula et veritati catholicæ aut præjudicium infertur, aut aufertur præsidium quo potissimum roboratur.*

4° *Servitude du Christ.* — Comme on le voit par le texte du concile de Francfort que nous avons cité, ce n'est pas seulement la question du titre de Fils consubstantiel du Père, que l'assemblée eut à définir contre les tendances hérétiques de certaines propositions. Le problème de la servitude du Christ y fut expliqué. Les deux enseignements sont connexes en eux-mêmes aussi bien que dans le décret conciliaire. *Si ergo Deus verus est, qui de Virgine natus est, quomodo tunc potest adoptivus esse vel servus?* Dans la lettre écrite au nom du concile aux évêques espagnols, on lisait également, à propos des novateurs : *Intelligite in hac professione vestra duplices diabolicæ fraudis latuisse dolos..., dum et Dominum nostrum Jesum Christum quem Deum colimus et adoramus, servum prædicatis et adoptivum.* Il s'agissait donc de déterminer le sens dans lequel on pouvait qualifier le Christ, serf de Dieu, serviteur soumis aux ordres de son Père.

Les auteurs distinguent une triple servitude, *naturelle*, *légale* et *morale*. La première se trouve dans la personne qui par droit de naissance est sous la dépendance de ses auteurs. Ainsi, le fils doit être soumis à son père comme toute créature à son créateur : tout cela constitue l'ordre naturel. La servitude *légale* a sa source dans les conventions humaines; de ce fait, se trouvent sous la juridiction d'autrui les prisonniers de guerre, ceux qui sont exposés sur les marchés d'esclave : *a quo quis superatus est, hujus et servus est.* II Pet., II, 19. La servitude *morale* vient du péché : *qui facit peccatum, servus est peccati.* Joa., VIII, 34.

Il ne saurait être question, à propos du Christ, de servitude légale ou morale : sa dignité et sa sainteté répugnent essentiellement à cet ordre d'idées. La seule dépendance dont il puisse s'agir, à propos de Jésus-Christ, est la dépendance *naturelle* qui n'exclut pas le fils des honneurs et de l'héritage du père.

Les auteurs interprètent les textes scripturaires qui représentent Jésus-Christ comme soumis à son Père dans ce sens que, quoique l'humanité du Sauveur ait été exaltée et glorifiée par l'union hypostatique, elle reste néanmoins à l'absolue discrétion de Dieu, complètement soumise à sa volonté. *Ecce servus meus, suscipiam eum.* Is., XLII, 1. *Pater major me est.* Joa., XIV, 28. *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.* Joa., XX, 17. Aussi, le concile de Francfort proteste contre toute autre signification, précisant la portée de ces termes scripturaires, dans la déclaration suivante : *Deum enim nequaquam audetis confiteri servum vel adoptivum : et si eum propheta servum nominasset, non tamen ex conditione servitutis, sed ex humilitatis obedientia, qua factus est obediens usque ad mortem.*

S. Thomas, *Sum. theol.*, III, q. XXIII, a. 4; Suarez, disp. XLIX, sect. II-IV, *Opera*, Paris, 1860, t. XVIII, p. 483 sq.; Salmanticenses, tr. XXI, *De incarnatione*, disp. XXXIII, Paris, 1881, t. XVI, p. 406; Legrand, *Tractatus de incarnatione*, c. IV, V, édit. Migne, t. IX, p. 792; Billuart, *De incarnatione*, diss. XXI, a. 2, Paris, t. V; Petau, *Theologica dogmata*, l. VII, Bar-le-Duc, 1869, t. VI, p. 310; L. Turrianus, *De sensu concilii Francofurdiensis*, dans *Opuscula theologica*, 1625, p. 593-653; J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, t. IV, p. 375-377; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1910, t. III, p. 1045-1056; Franzelin, *Tractatus de Verbo incarnato*, th. XXXVIII, 3e édit., Rome, 1881, p. 349-374. Voir ADOPTIANISME, t. I, col. 408-413.

B. DOLHAGARAY.

FRANCHINI Jean de Modène, des mineurs conventuels, publia, étant procureur général de son ordre, un *Status religionis franciscanæ minorum conventualium*, in-4°, Rome, 1682, et une apologie *De antiquioritate franciscana conventualibus adjudicata*, in-4°, Roncilione, 1682. Rentré dans sa province monastique, le P. Franchini continua ses travaux historiques et publia la *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585*, in-4°, Modène, 1693. Il consacre quelques lignes à ses publications, annonçant qu'il tient en réserve beaucoup d'autres travaux sur l'histoire de sa famille religieuse, sans promettre toutefois de les publier, car, disait-il, il approchait de la soixantaine et ne pouvait se promettre une longue carrière. Il mourut, dit un auteur, en 1695. Sbaralea, qui le cite dans son *Supplementum* aux *Scriptores* de Wadding, ne lui a cependant consacré aucune notice.

Sigismond de Venise, *Biografia serafica*, Venise, 1846; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 574.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

FRANCHIS Loreto, prélat italien, né dans les Abruzzes, mort à Naples le 25 novembre 1638. Après avoir été vicaire général du légat d'Avignon, il fut en 1636 évêque de Capri, d'où, deux ans plus tard, il fut transféré à Minori. On a de lui un traité *De controversiis inter episcopos et regulares*, in-4°, Avignon, 1632, ouvrage qui fut de nouveau édité avec des notes et observations par Zacc. Pasqualigo, in-fol., Rome, 1656. Loreto de Franchis est également l'auteur d'un ouvrage *De sacrificio novellæ legis*, 2 in-fol., Rome, 1662.

Ughelli, *Italia sacra*, in-fol., Venise, 1721, t. VII, col. 268, 317; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 877-878.

B. HEURTEBIZE.

FRANCISCAINS. Voir FRÈRES MINEURS, col. 809.

1. FRANCK Gaspard, né à Ortrand (Misnie) le 2 novembre 1543, fut élevé par son père, instituteur luthérien, dans l'étude des ouvrages de Luther, de Mélanchthon et de Major, qu'il enseigna et prêcha à son tour, au point d'en savoir une partie de mémoire. Le comte Ladislas de Haag (Haute-Bavière, à l'ouest de Munich), qui avait banni le catholicisme de ses terres, appela le jeune Franck pour aider sa propagande; mais la mort du comte fit retourner ces terres à la maison de Bavière, dont la fidélité assurait dans ces régions le triomphe du catholicisme. Dans ce dessein, le duc Albert employait alors le converti Martin Eisengrein. Les relations avec ce dernier et la lecture des Pères firent tomber les préjugés de Gaspard Franck. Il se retira à Ingolstadt en 1566, passa dix-huit mois à étudier auprès d'Eisengrein, et abjura le 25 janvier 1568. Après une solennelle profession de foi, il fut confirmé et, montant en chaire, expliqua les motifs de sa conversion. On a conservé une édition latine et une traduction alle-

mande (1569) de ce discours : *Dilucida expositio justissimarum causarum, quibus M. Casparus Francus gravissime commotus, a nova lutheranorum secta ad sanctam catholicam et romanam Ecclesiam se converterit*, etc., Ingolstadt, 1568. Il y oppose les marques de la véritable Église aux divisions et aux variations des protestants, c. II-VI. Se réclamer de l'Écriture est de tradition chez les hérétiques; mais les Pères ont interprété dans un sens catholique les textes, par exemple, I Tim., III, 2; IV, dont les luthériens font grand état. « Qui reconnaîtra Luther pour un envoyé de Dieu, quand ce même Luther aux saints Pères préfère Mélanchthon? » c. VIII. Franck redresse ensuite quelques textes patristiques faussés par les protestants, c. IX; il signale des passages infidèles dans la traduction allemande de la Bible par Luther, c. X, et justifie dans une longue dissertation les usages de la liturgie et de la discipline ecclésiastique, c. XIV. Franck rétracte ensuite ce qu'il avait dit autrefois de la conformité de la doctrine de saint Augustin avec celle de Luther, c. XV, et, au contraire, montre dans la succession des hérétiques la lignée authentique des protestants, c. XVII. Une dispense de saint Pie V permit d'ordonner Franck la même année. Il retourna dans le comté de Haag, où sa vie antérieure, réellement édifiante, lui avait concilié grande autorité. Il fut appelé à Munich comme prédicateur, eut la joie de ramener bien des âmes à l'Église, entre autres, ses deux frères. En 1572, il devint curé de Saint-Maurice à Ingolstadt. Il se rendit à Rome au jubilé de 1575 et Grégoire XIII le créa protonotaire; dans le même voyage, il prit à Sienne le titre de docteur en théologie; il fut aussi professeur d'exégèse et *rector magnificus* à Ingolstadt en 1578 et 1579; il mourut le 12 mars 1584. La faculté de théologie fit graver son éloge : *tam constans Ecclesiæ fideique romanæ propugnator, quam acer ante fuit Lutheri sectator*... Sa tombe portait cette simple épitaphe : *Veritas vincit.*

Il avait composé plusieurs ouvrages de polémique : *Kurtzer und beständiger Bericht vom pur lauteren Wort Gottes und Liecht des h. Evangelii*, Ingolstadt, 1570, 1571; *Von dem ordentlichen Beruff der Priester und Prediger*, Ingolstadt, 1571, ouvrage qu'il dut défendre deux fois, 1573, 1575; *De externo visibili et hierarchico Ecclesiæ catholicæ sacerdotio*, Cologne, 1575; *De divinis, apostolicis et ecclesiasticis traditionibus*, *ibid.*, 1581; *Rettung und Erklärung des tridentl. Concils*, *ibid.*, 1582; *Catalogus hæreticorum*, *ibid.*, 1576. Cf. Werner, *Geschichte der polemische Literatur*, t. IV, *passim*, et Raess, t. II, p. 19.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1907, t. III, col. 199-202; Streber, dans *Kirchenlexikon*, t. II, p. 1683-1685; Mederer, *Annales Ingolstadenses*, Ingolstadt, 1782, t. I, p. 312; t. II, p. 84-95; Raess, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. II, p. 15-83; Verdière, S. J., *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, Paris 1887, t. I, p. 385-386, 512-515; Engerd, *Academ. Ingolstad.*, t. VIII, p. 113 sq.; N. Paulus, *Historisch-politisch. Blätter*, t. CXXIV (1899), p. 545-557, 617-627.

J. DUTILLEUL.

2. **FRANCK** Joseph, théologien dogmatique, né à Margreith, en Tyrol, vers 1638, admis dans la Compagnie de Jésus en 1654. Professeur fort renommé de philosophie, puis de théologie à l'université d'Ingolstadt, il remplit avec beaucoup de distinction et de fermeté la charge de confesseur et de prédicateur à la cour de l'électeur de Bavière. En 1683, il dut accompagner les troupes bavaroises envoyées au secours de l'empereur Léopold dans la guerre contre les Turcs, et mourut à Presbourg, le 9 octobre 1683. Le P. Franck, en dehors de ses ouvrages de spiritualité et de philosophie, a publié deux traités dogmatiques qui font encore autorité : 1° *Disputatio theologica de fine ac merito incarnationis Verbi divini*, Ingolstadt, 1677; 2° *Disputatio theologica II de vera in Christum fide ac dignitate meritorum illius*, *ibid.*, 1678.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 929; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 398.

P. BERNARD.

FRANC-MAÇONNERIE. — I. Caractère. II. Doctrines. III. Condamnations portées par l'Église. IV. Obligation de s'en éloigner.

I. CARACTÈRE. — 1° *But réel et secret, but apparent et avoué.* — Dans sa mémorale encyclique *Humanum genus*, du 20 avril 1884, Léon XIII a nettement caractérisé la Franc-Maçonnerie. Depuis que la malice du démon a divisé le monde en deux camps, dit-il en résumé, la vérité possède ses défenseurs, mais aussi ses adversaires implacables. Ce sont les deux cités opposées : celle de Dieu, représentée par l'Église de Jésus-Christ, avec sa doctrine du salut éternel; celle de Satan avec sa révolte continuelle contre l'enseignement révélé. La lutte est perpétuelle entre ces deux armées; avec des alternatives de succès et de revers, d'accalmie et de reprises acharnées. Dans ces derniers temps, c'est-à-dire depuis la fin du XVIIe siècle, d'où datent les débuts historiques de la Franc-Maçonnerie, les sectes maçonniques ont organisé une guerre d'extermination contre Dieu et son Église, groupant en faisceau tous les éléments impies des diverses sociétés. Déjà, les souverains pontifes avaient précédemment dénoncé à la chrétienté les audaces criminelles de la secte. Léon XIII prit à tâche de démasquer encore plus vigoureusement les trames secrètes, les attentats audacieux, les projets sacrilèges de cette association clandestine.

Le génie malfaisant qui inspire les groupements maçonniques est désormais mis au grand jour. La secte s'est d'abord présentée au public sous les apparences d'une société philanthropique et philosophique. Mais dans l'impudence d'un triomphe obtenu par la complicité des pouvoirs publics, elle a jeté le masque. Elle se glorifie de toutes les révolutions qu'elle a provoquées dans l'univers entier. Comme pour braver l'opinion honnête, l'une de ses deux branches principales en France, le Grand-Orient, s'est constituée en société déclarée et légalement reconnue, sous les titres suivants : « 3 janvier 1913. Grand-Orient de France. Association ayant pour objet la recherche de la vérité, l'étude de la morale, la pratique de la solidarité, qui travaille à l'amélioration matérielle et morale, au perfectionnement intellectuel et social de l'humanité. Siège social, rue Cadet, 16, Paris. »

En opposition à ces déclarations hypocrites, tous les documents qui éclairent la marche ténébreuse des loges, les aveux fréquents des complices, les actes de réprobation émanés du Siège apostolique démontrent à l'évidence que les sectes maçonniques sont les adversaires irréductibles de toute autorité divine et humaine, civile ou religieuse. Contre les condamnations qui les atteignaient, les sociétés secrètes ont pour tactique d'opposer l'outrage et la calomnie. A les entendre, ceux qui les dénoncent sont les ennemis du progrès de la civilisation, d'aveugles instruments de l'ignorance et de la tyrannie, ne rêvant que l'asservissement des consciences. Ces clameurs ont jeté la perturbation dans l'esprit des peuples. Les détenteurs de l'autorité publique, qui auraient dû se prémunir contre ces sociétés, à la suite des avertissements solennels de l'autorité ecclésiastique, semblent désarmés par tant d'audace. L'influence de l'Église a été furieusement battue en brèche par les menées de la Maçonnerie. Les dynasties régnantes ont été renversées en France, en Espagne, en Portugal, en Italie. Sous l'action envahissante des sociétés secrètes qui se rami-

fiaient dans toutes les directions, d'incessantes et effroyables révolutions ont bouleversé la face de l'Europe, anéanti des institutions séculaires.

2° *C'est une association internationale et secrète.* — La Franc-Maçonnerie tend à embrasser le monde entier; tous ses membres se regardent comme des frères sur toute la surface du globe. D'autre part, le secret dont elle enveloppe ses desseins témoigne de la perversité de l'œuvre. Sans doute, sous la pression de l'opinion, la ténébreuse société a dû pratiquer quelques ouvertures sur ses repaires. On a organisé des congrès solennels des frères∴; des journaux à tirage périodique fournissent au public certains renseignements. Néanmoins, les principaux projets, discutés dans des comités mystérieux, sont absolument soustraits à la connaissance des profanes de l'extérieur et de nombre de sociétaires. Quant aux initiés, ils se trouvent liés par le redoutable serment qu'on les oblige à prêter, lors de la réception dans les grades supérieurs. Sous menace de mort, au milieu des glaives mis à nu par les assistants, ils jurent de ne jamais révéler les secrets, les signes, les attouchements, les paroles, les doctrines et les usages de la société. Les francs-maçons, qui se prétendent les paladins de la liberté de penser et d'agir, se livrent ainsi, pieds et poings liés, à une puissance occulte, qu'ils ne connaissent pas, et que probablement ils ne connaîtront jamais. L'assassinat, le vol, la violation de toutes les lois divines et humaines pourraient leur être imposés; sous peine de mort, ils devraient exécuter ces ordres abominables. Ce secret cache les plus noirs desseins. Le bien ne se cache pas. Il agit discrètement, c'est vrai, mais il ne dérobe pas à tous les yeux son existence et son action. Le mal seul éprouve la nécessité de soustraire aux regards ses procédés et ses fins. Les caractères de la Franc-Maçonnerie, qui absorbe toutes les autres sociétés secrètes, peuvent donc se résumer en ces traits principaux : la haine de Dieu, la révolte contre les autorités divine et humaines, le secret criminel, imposé sous les menaces les plus graves, au besoin, sous peine de mort, à tous ses affiliés. Le droit naturel lui-même proteste contre un système supprimant l'usage de la liberté et rétablissant l'esclavage le plus odieux, le plus abrutissant. Sur les origines et l'histoire de la Franc-Maçonnerie, voir le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1911, t. II, col. 95-126.

II. Doctrine. — Selon l'oracle évangélique, l'arbre mauvais ne saurait produire de bons fruits. La Maçonnerie est jugée par les fruits qu'elle produit, par l'enseignement qu'elle répand dans tous les pays où elle s'installe. Quoi qu'il en soit des opinions particulières des membres qui en font partie, elle a sa dogmatique religieuse, sa philosophie, son décalogue, son ritualisme, qui sont bien connus aujourd'hui.

1° *Au point de vue religieux*, la secte proclame, comme principe incontesté, l'indépendance absolue de la raison humaine. Le naturalisme, le rationalisme sont les bases de son système. Les devoirs envers Dieu n'existent pas. La révélation est une chimère. Les dogmes catholiques ne sont que des rêves d'idéologues, inventés dans les siècles d'ignorance pour asservir les esprits. L'intelligence humaine ne doit admettre rien qu'elle ne le comprenne. Les mystères, les miracles doivent être bannis du programme scientifique seul souscrit par le progrès moderne. Le péché originel et la déchéance de l'homme, qui en est la conséquence, sont absolument rejetés. La grâce, les sacrements, la prière, destinés à réhabiliter l'homme, leur paraissent des mythes. Si l'homme privé peut recourir à ces moyens, l'État et sa législation doivent proclamer et pratiquer l'athéisme. Leur autorité ne vient pas de Dieu, mais du peuple souverain.

La haine de Jésus-Christ règne dans la Maçonnerie. Le blasphème et l'imprécation sont réservés spécialement à son saint nom. L'apostasie est de rigueur, lors de la réception dans les grades élevés. Aux yeux des initiés, le Juif Jésus de Nazareth a été livré avec raison à l'autorité judiciaire. Sa condamnation est parfaitement justifiée, et la crucifixion, légitimée. L'Église catholique, qui se dit chargée de transmettre à l'humanité l'enseignement divin, doit être combattue comme ennemie. Enfin, la notion de Dieu lui-même, dont on a provisoirement toléré l'indication impersonnelle, problématique, sous le nom d'*Architecte de l'univers*, est rayée du vocabulaire maçonnique. C'est un vieux mot, disent les maçons, vénéré par les peuples enfants, mais répudié par les nations arrivées à maturité. Ces dernières ont adopté et promulgué le seul évangile qui pût leur convenir, *la Science* !

2° La *morale* adoptée par les sectes maçonniques est logiquement déduite de ces principes subversifs.

Le vol, le sacrilège, l'assassinat peuvent être imposés comme moyens de propagande *par le fait*, à l'ordre du jour des *ventes*. Toutes les lois de proscription contre les ordres religieux, les votes pour l'application aux clercs du service militaire, les décrets de confiscation des biens d'Église, la destruction du pouvoir temporel des papes, ont été préparés dans les *ateliers* des sociétés secrètes et appuyés dans les parlements par les affidés. Les frères maçons s'en vantent publiquement. Le compte rendu de la *Loge-Union des peuples* proclamait en décembre 1881 : toutes les grandes lois qui, depuis vingt ans, sont intervenues, et demain encore interviendront, furent élaborées dans nos ateliers et ont fait l'objet de nos travaux. La laïcisation des écoles, l'expulsion des instituteurs congréganistes, la fermeture des écoles catholiques ont été perpétrées par les sociétés secrètes. L'enlèvement des crucifix et de tout emblème chrétien des tribunaux, des hospices, des places publiques est l'application de leur programme. Les lois consacrant le divorce et le rendant chaque jour plus facile sont l'œuvre de la secte. Elle a pour objectif de briser tous les liens sociaux : de dissoudre la famille en séparant la femme du mari; de jeter le trouble au foyer domestique en annihilant l'autorité du chef de famille, en légitimant les révoltes de l'enfant, méconnaissant le droit de propriété, de testament. Elle a transformé ce sanctuaire sacré en un champ de luttes, de méfiances réciproques, de haines sourdes. L'éloignement du prêtre du lit des moribonds, les engagements des *solidaires* se vouant à l'inhumation civile, l'adoption du baptême laïque, sont des dogmes athées de ceux qui frappent d'ostracisme les dogmes chrétiens. La Franc-Maçonnerie a ses organes propres : le *Franc-Maçon*, le *Journal des initiés*, la *Renaissance*, le *Monde maçonnique*, la *Morale indépendante*, la *Libre pensée*, la *Libre conscience*, la *Solidarité*, la *République Maçonnique*, le *Bulletin du Grand Orient de France*, l'*Acacia*, la *Lumière maçonnique*. L'*Annuaire de la maçonnerie universelle*, Berne, 1910, p. 39-47, donne la liste de 113 journaux et revues maçonniques, dont 3 pour l'Angleterre, 21 pour l'Allemagne et 64 pour l'Amérique. Ces publications disparaissent parfois, mais réapparaissent, sous une forme ou sous une autre, pour soutenir une lutte implacable contre les institutions chrétiennes.

3° La Franc-Maçonnerie a aussi son *rituel* (cérémonies, emblèmes, signes), emprunté soit aux cérémonies ecclésiastiques, soit aux mystères de l'antiquité, soit aux anciennes corporations de construction.

Ce rituel n'est qu'un moyen d'enseignement par des allégories et il est destiné à inculquer aux initiés et aux adeptes les principes et les aspirations de la secte. L'apprenti s'affranchit des servitudes et des aveuglements, philosophiques et religieux, du monde pro-

fane; il reçoit la vraie lumière, celle de l'Étoile flamboyante. Il parvient ainsi à la vraie liberté, à la dignité des initiés. Quand il sera maçon, il sera un penseur et un sage. Quand il a passé entre les deux colonnes, quand il a étudié les arts libéraux, le compagnon prépare sa divinisation, ou son entrée dans l'humanité. Il est supérieur aux profanes et il arrive à la sérénité de l'état parfait. Le maître est complément transfiguré et divinisé. Il s'est dépouillé des anciens préjugés et des vices du monde profane, il est né à une vie toute nouvelle, la vie maçonnique. Quand il luttera contre les puissances ennemies, la superstition, le fanatisme et le despotisme, il devra être prêt à tout sacrifier, sa position et sa vie même. En traçant sa « planche », il travaillera à l'édifice maçonnique, c'est-à-dire à l'édifice social de l'avenir, conforme aux idées de la secte et devant réaliser son idéal de l'humanité. Cet idéal comprend l'absence de tout dogme, le cosmopolitisme et la fraternité universelle. Le charme du mystère attire à la Franc-Maçonnerie les esprits à tendances mystiques, qui se laissent prendre à des dehors vides de sens profond.

Ajoutons que les systèmes occultistes, kabalistes, théosophiques, etc., se mêlent très souvent aux idées maçonniques, communes à toutes les associations de la secte. Le spiritisme, l'alchimie, la magie et la gnose sont cultivés dans certaines loges et y introduisent des doctrines particulières, des pratiques bizarres et des rites magiques. Toutes ces infiltrations tendent au but commun, la lutte contre l'Église et la religion.

4° *Au point de vue philosophique*, la Maçonnerie accepte et patronne toutes les théories, pourvu qu'elles n'accusent pas une nuance catholique. Elle se couvre du masque de la bienfaisance, afin de fasciner les masses crédules. Elle se déclare tolérante pour toutes les idées. Elle est une doctrine de libre examen; elle ne rejette que le surnaturel et elle veut trouver dans la raison seule la vérité. Elle groupe tous les hommes émancipés. L'athéisme comme le panthéisme, l'illuminisme comme le spiritisme, les rêveries manichéennes, le polythéisme, constituent tour à tour les articles de son crédo. La libre pensée dans toutes ses manifestations a droit de cité dans le *pandemonium* maçonnique.

L'existence de Dieu, la vie future, l'immortalité et la spiritualité de l'âme, les sanctions éternelles, la distinction du bien et du mal constituent dans la doctrine de la secte la superstition et le fanatisme. Les écrivains du parti proclament hautement que la philosophie du XVIIIe siècle représente leur propre enseignement et que la grande Révolution fut la conséquence de leurs doctrines. Le spiritualisme des francs-maçons n'est donc que de surface. Le Grand Architecte n'est plus pour eux qu'un mot vide de sens, auquel chacun donne le sens qui lui plaît. Leur religion n'est plus que la religion de l'Humanité qui est le centre d'union de tous les émancipés et qui aboutira à la réalisation de la devise anarchique : Ni Dieu ni maître.

III. Condamnation par l'Église. — La Franc-Maçonnerie étant ce que nous venons de dire, il n'est pas surprenant que le Saint-Siège soit fréquemment intervenu pour la condamner. Gardienne de la vérité révélée, chargée de la direction morale des peuples, arbitre des moyens de sanctification, l'Église avait son jugement à formuler sur les procédés d'une association aussi étendue que malfaisante. Elle n'y a pas failli. Les souverains pontifes n'avaient pas à aller au loin chercher les considérants de leur sentence. Si les sévérités de la législation canonique, au sujet des sociétés secrètes, ont semblé parfois exagérées à certains esprits, on ne saurait nier que les événements contemporains justifient amplement les rigueurs de la loi ecclésiastique. Ils achèvent de mettre au grand jour et la sagesse des souverains pontifes et la perfidie des projets conçus par les sectes condamnées.

Déjà, le 4 mai 1738, Clément XII avait dénoncé au monde catholique les dangers que faisaient courir à l'ordre social et religieux les doctrines et les agissements de ces sectes. Dans sa constitution *In eminenti*, il affirme que c'est avec raison que certains gouvernements ont cru de leur devoir de prendre des mesures de défense contre leur action envahissante. Pour lui, dit-il, préposé à la garde de l'Église du Christ, il recourt aux armes spirituelles. Avec une intrépidité apostolique, bravant toutes les menaces criminelles, il use de son pouvoir coercitif. Le premier, il frappe d'excommunication réservée au Saint-Siège tous les adhérents, sectateurs et protecteurs de la Maçonnerie. « Réfléchissant, dit le courageux pontife, aux très graves dommages provenant, du fait de ces hommes, à la société civile et à la société religieuse, ayant mission de sauver les âmes, nous enjoignons à tous les fidèles, au nom de la sainte obéissance, de ne pas s'agréger à ces sociétés de francs-maçons. Nous leur interdisons de les propager ou de les favoriser. Bien loin de là, tout chrétien doit s'abstenir de ces réunions, convents, congrès, sous peine d'excommunication encourue immédiatement, et exclusivement réservée à notre personne. »

Sous le pontificat de Benoît XIV, une opinion hasardée commença à s'accréditer, au sujet du maintien des censures portées par Clément XII. Quelques auteurs voulaient considérer cette constitution comme tombée en désuétude. Afin de couper court à toutes ces témérités, Benoît XIV, le 18 mai 1751, publia la constitution *Providas*, dans laquelle il inséra la constitution *In eminenti* de Clément XII, en confirmant toutes et chacune des dispositions de son vénérable prédécesseur. *Bullarium*, t. XLVII.

La secte continuait à étendre ses ramifications dans l'Europe entière. Avec la dénomination nouvelle de *Carbonari*, elle infestait surtout l'Italie, sous le couvert des principes de libéralisme, proclamés imprudemment par la plupart des gouvernements de la péninsule. Pie VII publia la constitution *Ecclesiam Christi*, le 13 septembre 1821, pour rappeler et renouveler les sanctions déjà fulminées contre la Maçonnerie et les sectes similaires.

A son tour, le 13 mars 1826, Léon XII, épouvanté de l'audace croissante des sociétés secrètes, réitéra ses objurgations, frappa de nouveaux anathèmes les partisans des sectes et dénonça spécialement les adeptes de la société *universitaire*. C'était encore là une variété de la Franc-Maçonnerie. Avec une habileté sournoise, ses chefs avaient établi leurs centres d'action et de propagande dans les écoles et les universités. L'influence d'un maître affilié s'exerçait donc avec une puissance presque irrésistible sur l'esprit inexpérimenté et généralement sans défiance de la jeunesse.

Embrassant d'un coup d'œil apostolique les maux que les tentatives de ce genre allaient déchaîner dans le présent et dans l'avenir sur toute la société, le pontife étendit les sanctions ecclésiastiques aux sectes clandestines de toute sorte, *présentes et futures*, si elles conspiraient *contre l'Église et les premiers pouvoirs de l'État* : *societates occultas omnes, tam quæ nunc sunt, tam quæ fortasse deinceps erumpent, et quæ ea sibi adversus Ecclesiam et supremas civiles potestates proponunt, quæ superius commemoravimus, quocumque tandem nomine appellentur, nos perpetuo prohibemus, sub iisdem pœnis, quæ continentur, in prædecessorum nostrorum litteris.* Bulle *Quo graviora*, du 13 mars 1826.

Grégoire XVI, dans sa célèbre encyclique *Mirari vos*, stigmatisa à son tour les sociétés secrètes. Il les flétrit comme des foyers d'infection, d'où rayonnaient

sur le monde le mensonge doctrinal et la corruption morale. Tout ce que les hérésies anciennes ont accumulé d'erreurs et de blasphèmes se trouve concentré dans l'enseignement de ces hommes, écrit le pontife.

Durant son long et glorieux règne, Pie IX ne s'est montré ni moins énergique, ni moins vigilant que ses immortels prédécesseurs sur la chaire de saint Pierre. Dès son avènement, dans l'encyclique *Qui pluribus*, 9 novembre 1846, il anathématisa à son tour les sociétés secrètes, causes des perturbations dont souffraient l'Europe et principalement l'Italie.

Le 8 décembre 1864, dans l'encyclique *Quanta cura*, il stigmatise, entre autres, la théorie insensée de ceux qui prétendent que la sanction pontificale n'atteint pas les sociétés secrètes tolérées par les gouvernements civils : *ipsos minime non pudet affirmare... constitutiones apostolicas, quibus damnantur clandestinæ societates sive in eis exigatur sive non exigatur juramentum de secreto servando earumque asseclæ et auctores anathemate mulctantur, nullam habere vim in illis orbis regionibus, ubi ejusmodi aggregationes tolerantur a civili gubernio.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1697. On connaît aussi la lettre de Pie IX à Mgr Darboy, en date du 26 octobre 1865, au sujet des obsèques du maréchal Magnan, dans lesquelles les insignes maçonniques du défunt avaient été placés sur le catafalque. La condamnation des sociétés secrètes est rappelée dans le *Syllabus. Ibid.*, n. 1718 *a*. Le 12 octobre 1869, résumant, dans l'art. 4 de la bulle *Apostolicæ Sedis*, toutes les dispositions antérieures des constitutions pontificales, Pie IX formule ainsi le texte qui, depuis lors, fait loi dans la matière : Nous déclarons soumis à l'excommunication *latæ sententiæ*, réservée au souverain pontife : *Ceux qui donnent leur nom aux sectes des francs-maçons ou carbonari, ou bien, aux associations du même genre qui conspirent soit publiquement, soit en secret contre l'Église ou les pouvoirs légitimes : de même ceux qui favorisent ces sociétés de n'importe quelle façon : et aussi, ceux qui n'auront pas soin de dénoncer leurs chefs et les coryphées de la secte, tant qu'ils n'auront pas fait cette dénonciation.*

Il résulte de ce texte : 1° que le seul fait de l'affiliation à la Franc-Maçonnerie, par l'inscription de son nom dans les rôles des sociétés de ce genre, par l'assistance aux réunions des *carbonari*, même avec l'intention de dénoncer leurs projets, rend passible de l'excommunication. Le dernier des *apprentis*, le philanthrope qui s'y enrôle sous prétexte de faire partie d'une société de bienfaisance et refuse de se rendre aux avertissements qui lui sont faits, sont également compris dans l'anathème qui frappe ces associations coupables : *nomen dantes sectæ massonicæ*.

2° Le législateur enveloppe dans la censure toutes les sociétés du même genre, c'est-à-dire les associations secrètes ayant pour but de conspirer contre l'*Église et les autorités légitimes*. Ce sont là les deux traits caractéristiques des sectes visées, et assimilées aux *francs-maçons* et aux *carbonari*.

Dans son instruction du 10 mai 1884, pour enlever tout doute au sujet des sociétés secrètes atteintes par les censures pontificales et des sociétés qui sont simplement prohibées sans censure, le Saint-Office a déclaré : *Certum imprimis est, excommunicatione latæ sententiæ mulctari massonicam aliasque ejus generis sectas, quæ... contra Ecclesiam vel legitimas potestates machinantur, sive id clam sive palam fecerint, sive exegerint sive non a suis asseclis secreti servandi juramentum. Præter istas sunt et aliæ sectæ prohibitæ atque sub gravis culpæ reatu vitandæ, inter quas præcipue recensendæ illæ omnes quæ a sectatoribus secretum nemini pandendum et omnimodam obedientiam occultis ducibus præstandam jurejurando exigunt. Animadvertendum insuper est, adesse nonnullas societates, quæ, licet certo statui nequeat, pertineant necne ad has, quas memoravimus, dubiæ tamen et periculi plenæ sunt tum ob doctrinas quas profitentur tum ob agendi rationem, quam sequuntur ii, quibus ducibus ipsæ coaluerunt et reguntur.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1860, 1861.

3° Ceux qui, d'une manière quelconque, favorisent la Franc-Maçonnerie ou des sociétés congénères, sont également soumis à la censure pontificale. Se trouvent dans ce cas les personnes qui donnent aux sectaires l'hospitalité ou un abri qu'elles pourraient refuser sans grave inconvénient; ceux qui acceptent en dépôt, impriment, vendent, propagent les livres, tracts, codes, catéchismes, statuts, revues, apologies, journaux de ces sectes; ceux qui deviennent actionnaires de sociétés éditrices de ces publications, abonnés, correspondants, fauteurs *actifs*, par appui réel, ou *négatifs*, par refus de sévir, une fois mis en demeure d'agir, etc., *iisdem sectis favorem qualemcumque præstantes*.

4° Il y a enfin obligation de dénoncer, sous peine de censure, les *coryphées et les chefs* occultes de ces associations dangereuses. Il s'agit ici de la dénonciation *judiciaire*, qui a pour objet de sauvegarder le bien public, tandis que la dénonciation *évangélique* ou *paternelle* ne comporte qu'une réprimande ou une correction personnelle, pour ramener un coupable à résipiscence.

On a été assez embarrassé au début pour la portée à donner aux expressions : *duces et coryphæos occultos* soumis à la dénonciation. Le Saint-Office, dans la circulaire de février 1871 à l'épiscopat, semble avoir circonscrit la signification de ces mots : il les traduit par *machinationum artifices et directores*. Il s'agit de savoir si, de fait, tous les dignitaires et les gradés, depuis le 3ᵉ degré inclusivement, rentrent dans cette catégorie? Au sommet de la Franc-Maçonnerie il y a le directoire supérieur, composé de neuf membres, très occultes, nommés à vie, dépositaires de tous les secrets. Ces chefs suprêmes forgent les complots et tiennent tous les fils des conspirations. Sans hésitation, ceux-là doivent être dénoncés. Peut-être, d'après certains auteurs, ne pourrait-on pas rigoureusement appliquer la même règle aux présidents des diverses branches qui travaillent sous la direction du conseil suprême et lui sont subordonnés. Ainsi en serait-il des chefs du Grand-Orient de France, des délégués du grand convent annuel formant le pouvoir exécutif, comme ceux de la *Grande Loge symbolique écossaise*. Les présidents de ces conseils ne peuvent guère être qualifiés de *machinationum artifices* et *directores*. Ils travaillent en sous-ordre.

Une fois l'obligation de dénoncer établie, le devoir doit être rempli exactement, dans le délai d'un mois. Le fils n'est pas dispensé de dénoncer son père, et réciproquement. L'époux doit agir de même à l'égard de son épouse, le frère à l'égard de sa sœur, etc. Le bien général de la société requiert cette sévérité. Il faudrait un très grave dommage à redouter pour exempter quelqu'un de la dénonciation de ces chefs occultes; lors même que leurs noms seraient publiés dans les journaux. Le motif de cette décision du Saint-Office est fondé sur les supercheries auxquelles recourent les loges, en livrant au public des noms d'emprunt. La dénonciation, telle que nous l'avons caractérisée, doit être faite devant le tribunal de l'évêque. D'après une déclaration de la S. Pénitencerie, la censure, encourue, pour défaut de dénonciation, tombe *ipso facto*, aussitôt que ce devoir a été rempli.

Léon XIII a condamné directement la Franc-Maçonnerie, le 20 avril 1884, dans l'encyclique *Humanum genus*, ainsi que nous l'avons rappelé au début de cet article.

IV. Obligation absolue de s'éloigner des sociétés secrètes. — 1° *Conduite des fidèles à l'égard de la Franc-Maçonnerie.* — La conclusion qui ressort des considérations précédentes est que tout catholique doit éviter soigneusement de s'affilier à la Maçonnerie et à toute société secrète. La nature intrinsèquement mauvaise de la Franc-Maçonnerie, les sanctions réitérées, fulminées contre elle par les vicaires de Jésus-Christ, les actes contre la société religieuse et civile qu'on peut lui attribuer à bon droit ne laissent planer aucun doute sur un pareil devoir. C'est la conclusion formelle de Léon XIII dans son encyclique *Humanum genus* du 20 avril 1884. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1859.

Pour lutter efficacement, contre ces sociétés perverses, il faut l'union des catholiques, sous l'obéissance à la hiérarchie sacrée. L'ennemi en donne l'exemple, par l'organisation de ce réseau de convents, placés sous la direction de chefs souvent occultes, mais toujours déterminés.

Aussi, à la fin de son encyclique *Humanum genus*, Léon XIII fait un appel émouvant aux évêques, aux rois et aux peuples. Il signale la manière dont ces sectes clandestines s'insinuent dans la confiance des princes, sous le prétexte fallacieux de protéger leur autorité contre la domination de l'Église. En réalité, c'est afin de saper tout pouvoir, comme le prouve l'expérience. Le pontife dénonce ensuite la façon dont ces hommes fourbes flattent les multitudes, faisant miroiter à leurs yeux une prospérité, dont les rois et l'Église seraient les seuls ennemis En définitive, ici aussi, ils précipitent les nations dans l'abîme de tous les maux, dans les agitations révolutionnaires et la ruine matérielle. A la suite de ce tableau, le pape conclut : les rois et les peuples devraient se coaliser avec l'Église pour briser les assauts des francs-maçons, et ne pas s'allier aux francs-maçons, pour paralyser l'action salutaire de l'Église : *Quibus cognitis, hoc esset civili prudentiæ admodum congruens, et incolumitati communi necessarium, principes et populos, non cum massonibus ad labefactandam Ecclesiam, sed cum Ecclesia ad frangendos massonum impetus conspirare.*

2° *Conduite du confesseur à l'égard des affiliés à la Franc-Maçonnerie.* — En conséquence de la condamnation des sectes maçonniques sous peine d'excommunication, non seulement les théologiens moralistes, mais les Congrégations romaines, ont réglé en détail la manière dont les confesseurs devaient agir, au tribunal de la pénitence, à l'égard des francs-maçons.

Le premier devoir du confesseur, à l'égard d'un pénitent affilié à la Franc-Maçonnerie, est de s'informer si son pénitent connaît les prohibitions pontificales et les censures ecclésiastiques édictées contre les sociétés secrètes.

Si, par impossible, le confesseur jugeait que le pénitent se trouve dans la bonne foi, résultant de l'ignorance invincible, il lui resterait à examiner si, en l'instruisant de l'obligation de quitter la Franc-Maçonnerie, il l'amènera à obéir aux lois de l'Église. Si les dispositions du pénitent permettent d'espérer une solution favorable, le confesseur ne doit pas hésiter à exiger : 1. que le pénitent renonce définitivement à la secte; 2. qu'il remette à l'évêque ou au confesseur les insignes, les livres, les manuscrits maçonniques; 3. qu'il subisse une pénitence salutaire. Il lui recommande ensuite instamment de fréquenter le sacrement de pénitence. Ces conditions posées et acceptées, le simple confesseur peut donner l'absolution, le pénitent est censé, à raison de sa bonne foi, n'avoir pas encouru la censure.

Si le confesseur prévoit l'inutilité de la monition, selon la doctrine communément reçue, il absoudra le pénitent de bonne foi, sans lui faire de monition. L'intérêt spirituel du pénitent exige qu'on lui fasse éviter le péché formel, en tolérant le péché matériel.

Dans deux circonstances, néanmoins, le confesseur est absolument tenu à faire la monition requise : 1. si le pénitent l'interroge lui-même sur le caractère moral de son affiliation à la secte, car son interrogation est un indice qu'il se trouve dans un doute vincible, non invincible; 2. dans le cas où le bien public exigerait que le pénitent fût instruit, par exemple, si la réception des sacrements, de sa part, devait provoquer un scandale dans la population, qui le sait affilié à la Franc-Maçonnerie. Les solutions que nous venons d'indiquer sont extraites de la réponse du Saint-Office, en date du 15 juin 1870.

Mais à la suite des actes multipliés du Saint-Siège, des avis si fréquents et si répandus de l'épiscopat catholique, le cas de l'ignorance invincible n'est pas ordinaire. Il s'agit bien plus fréquemment de savoir quelle doit être l'attitude du confesseur à l'égard du pénitent, ayant encouru l'anathème, pour participation consciente aux actes des associations clandestines. Si le confesseur n'a pas de pouvoirs spéciaux pour absoudre ces pénitents, il doit recourir à l'évêque. En vertu d'un indult triennal de la S. Pénitencerie, l'évêque peut absoudre les francs-maçons et même déléguer ce pouvoir, moyennant l'observation des clauses insérées dans la concession.

Si le confesseur est nanti du pouvoir d'absoudre il doit se conformer aux conditions générales de l'indult triennal concédé aux évêques : *ut a respectiva secta omnino se separent, eamque abjurent : libros, manuscripta, ac signa sectam respicientia, in confessariorum manus tradant, ad ordinarium quamprimum caute transmittenda, si justæ gravesque causæ id postulent comburenda; injuncta pro modo culparum, gravi pænitentia salutari, cum frequentatione sacramentalis confessionis.*

Au sujet de la première condition : *se omnino separent, eamque abjurent*, il suffisait autrefois que le pénitent s'engageât à ne plus assister aux conciliabules maçonniques et abjurât les doctrines de la secte. Mais comme, en ces derniers temps, une loi scélérate a donné valeur légale aux engagements souscrits pour le moment de la mort et les funérailles, la rétractation privée ne suffit pas. Le cas échéant, le confesseur doit exiger une pièce authentique, établissant la révocation des engagements antérieurs.

Le confesseur doit encore prévenir le pénitent, qui a déclaré connaître les noms des grands-maîtres de la Maçonnerie, qu'il est obligé de les dénoncer, sous peine d'excommunication.

Les règles sont obligatoires même pour l'heure de la mort. Ainsi, un membre de la Franc-Maçonnerie, connaissant les défenses de l'Église, doit se rétracter, s'il veut recevoir les sacrements. S'il est de bonne foi, la monition doit lui être faite en ce moment. Le 8 juillet 1874, la S. C. de l'Inquisition a déclaré qu'en *général* il ne fallait pas absoudre dans ces cas, sans avoir fait la monition requise par les décrets. Lorsqu'il s'agit d'enfants ou de mourants matériellement enrôlés, il suffit d'une exhortation générale à se soumettre à l'autorité et aux décisions de la sainte Église. L'avertissement canonique doit être adressé, si on prévoit qu'il réussira.

En tout état de cause, l'instruction de la S. C. de l'Inquisition recommande de réparer le scandale qui pourrait survenir en accordant les honneurs de la sépulture à un affilié des loges qui ne s'est pas rétracté. D'autant que les *solidaires* voudraient manifester autour du cadavre. Pour obvier à ce double inconvénient, le confesseur doit se munir d'un écrit, ou convoquer des témoins qui certifieront la vérité

de la rétractation. Enfin, la S. C. de l'Inquisition a déclaré que l'on ne pouvait absoudre les affiliés aux loges qui, regrettant en paroles leur agrégation, continueraient à fréquenter les réunions condamnées (5 juillet 1837). Un an plus tard, le Saint-Office interrogé répondit que l'absolution octroyée dans ces conditions était non seulement *illicite*, mais *invalide* (27 juin 1838).

Le nombre de ces décisions prouve que le Saint-Siège, parfaitement au courant du complot maçonnique, multiplie les moyens de défendre le peuple chrétien contre les assauts d'un ennemi qui sait allier la fourberie à la violence. La sévérité de ces décisions met au grand jour la grandeur et l'imminence du péril, que les sectes font actuellement courir à la société tout entière. Le salut du monde dépendra de la soumission dont les fidèles feront preuve, dans la lutte à mort engagée entre la Franc-Maçonnerie et l'Église catholique.

P. Deschamps, *Les sociétés secrètes et la société*, 3 in-8°, Avignon, 1871; 6e édit. par Cl. Jannet, Paris, 1882; Mgr de Ségur, *La Franc-maçonnerie*; *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1884-1885; *Ami du clergé*, 1896; *Études religieuses*, 1893; Paul Nourrisson, *Études sur la Franc-maçonnerie*, Paris; Mgr Delassus, *Le problème de l'heure présente*, 2 in-8°, Paris, Lille, 1905, 1906; Paul Fesch, *Dossiers maçonniques*, 1905; Copin-Albancelli, *Le pouvoir occulte contre la France. La conjuration juive contre le monde chrétien*, Paris, 1909; P. Fesch, J. Denais et R. Lay, *Bibliographie de la Franc-Maçonnerie et des sociétés secrètes*, Paris, 1912 (en cours de publication). Mentionnons encore les revues antimaçonniques : *La Franc-Maçonnerie démasquée* (depuis 1884); *La Revue antimaçonnique* (depuis 1910); *La Revue internationale des sociétés secrètes* (depuis 1911).

B. Dolhagaray.

1. FRANÇOIS Jacques, théologien français, né à Varennes (Champagne), mort à Reims le 11 novembre 1639. Il entra à Landsberg dans la Compagnie de Jésus en 1595 et prononça ses vœux solennels en 1614. Reçu docteur en 1619, il enseigna d'abord la philosophie au collège de Dillingen et fut appelé ensuite à l'université de Pont-à-Mousson où pendant vingt-six ans il enseigna avec le plus grand éclat la philosophie, la morale, la théologie scolastique et l'Écriture sainte. Il était chancelier à l'université quand les troubles survenus en Lorraine durant la guerre de Trente ans forcèrent professeurs et élèves de se disperser. Le P. Jacques François mourut à Reims, le 4 décembre 1639, préfet du collège de cette ville. Des divers ouvrages théologiques ou scripturaires du P. Jacques François, il ne reste que le *Renversement de la foi par les calvinistes*, Pont-à-Mousson, 1629, et *Causa salutis infantium adversus infanticidium Tabennense*, *ibid.*, 1630.

Abram, *Histoire de l'université de Pont-à-Mousson*, Paris, 1870, p. 514 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 937 sq.

P. Bernard.

2. FRANÇOIS Laurent. Il s'agit ici de l'écrivain dont Migne a publié les ouvrages en le désignant sous le nom de Le François : *Œuvres complètes de Le François, ex-membre de la congrégation de Saint-Lazare ou des prêtres de la Mission*, 2 in-4°, Paris, 1857. Le nom de Le François a été reproduit par Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 301. C'est par erreur. Le nom véritable est François : les registres du personnel des lazaristes en font foi et c'est aussi de la sorte que l'auteur a écrit son nom sur ceux de ses ouvrages où il l'a mis.

Laurent François naquit à Notre-Dame d'Arinthod, dans le diocèse de Besançon, le 2 novembre 1698. Il entra dans la congrégation des lazaristes à Paris en 1715. Amené, dit Feller, « à cause de la faiblesse de sa santé à quitter la congrégation il se fixa à Paris où il se consacra à la composition de ses ouvrages. » Il appartenait à cette pléiade d'estimables et honnêtes écrivains qui s'employèrent de leur mieux, au XVIIIe siècle, à défendre la religion contre les violentes attaques dont elle était alors l'objet de la part des incrédules. François publia successivement : 1° *Preuves de la religion de Jésus-Christ contre les spinozistes et les déistes*, 4 in-12, Paris, 1754; 2e édit., 1784; une traduction italienne de cet ouvrage fut donnée à Venise, *Prove della religione di G. C. contro i spinosisti e i deisti*, in-8°, Venise, 1768; 2° *Défense de la religion contre les difficultés des incrédules*, 4 in-12, Paris, 1755; 3° *Examen du Catéchisme de l'honnête homme ou Dialogue entre un caloyer et un homme de bien*, in-12, Bruxelles et Paris, 1764; ce « Dialogue » se trouve dans les œuvres de Voltaire; 4° *Réponse aux difficultés proposées contre la religion chrétienne par J.-J. Rousseau dans l'Émile et le Contrat social*, in-12, Paris, 1765; 5° *Examen des faits qui servent de fondement à la religion chrétienne, précédé d'un court traité contre les athées, les matérialistes et les fatalistes*, 3 in-12, Paris, 1767; 6° *Observations sur la Philosophie de l'histoire et sur le Dictionnaire philosophique portatif, avec des réponses à plusieurs difficultés*, 2 in-8°, Paris, 1770; c'est à cet ouvrage que Voltaire fait allusion dans son *Épître à d'Alembert* :

> L'abbé François écrit: le Léthé sur ses rives
> Reçoit avec plaisir ses feuilles fugitives.

Cette épigramme n'empêcha pas le livre de se répandre et cette petite vengeance montre que Voltaire n'avait pas été insensible aux coups qui lui étaient portés; 7° *Lettre sur le pouvoir des démons*, in-4°. Laurent François mourut le 24 février 1782.

Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission par un prêtre de la même congrégation (Édouard Rosset), Angoulême, 1878, p. 257; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 301-302.

A. Milon.

3. FRANÇOIS Louis-Joseph, lazariste, naquit à Busigny, diocèse de Cambrai, en 1751. Il fut employé dans sa congrégation à l'enseignement dans les séminaires dirigés alors par les prêtres de la Mission ou lazaristes. De 1781 à 1786, il fut supérieur du grand séminaire de Troyes. Au mois d'août 1786, il fut nommé supérieur, à Paris, du séminaire Saint-Firmin, précédemment appelé séminaire des Bons-Enfants où saint Vincent de Paul avait établi ses premières œuvres. C'est là que le trouva la Révolution dont les événements furent l'occasion de ses divers écrits, que nous allons mentionner selon l'ordre du temps. Il avait eu précédemment l'occasion de publier un *Éloge de Madame de Maintenon, discours prononcé à Saint-Cyr, le deuxième jour de la fête séculaire en 1786*, Paris, 1787, et une *Oraison funèbre de Louise-Marie de France, carmélite sous le nom de Thérèse de Saint-Augustin*, Paris, 1788. Quand la Révolution eut éclaté, dès qu'elle essaya de toucher aux droits de l'Église, il prit position; à chaque empiétement de la Révolution il répondit par un écrit public : il faisait ainsi connaître son avis aux nombreux prêtres qui l'avaient consulté. Son écrit : *Opinion sur les biens ecclésiastiques*, s. d., parut lors des lois par lesquelles la Révolution mettait les biens de l'Église à la disposition de la nation. Lorsque fut exigé le serment à la Constitution civile, il publia : *Examen de l'Instruction de l'Assemblée nationale sur la Constitution du clergé*, s. d. Il refusa lui-même le serment à la Constitution civile et publia alors : *Mon apologie*, in-8°, 1791. C'est un de ses meilleurs écrits et qui eut du retentissement. Grégoire, évêque constitutionnel de Loir-et-Cher, l'ayant attaqué, François répondit par la *Défense de mon Apologie*. L'Assemblée constituante voulut écarter de leurs emplois les évêques, curés et autres bénéficiaires

qui avaient refusé le serment; François publia alors l'écrit : *Point de démission*, in-8°, 1791; et, peu après, il donnait cet autre écrit : *Il est encore temps*, in-8°, 1791, où il conjurait les prêtres assermentés de rétracter le serment coupable qu'ils avaient prêté. Camus, l'un des principaux rédacteurs de la Constitution civile, Gratien, ancien lazariste, devenu évêque constitutionnel de la Seine-Inférieure, et quelques autres ayant publié divers écrits pour excuser leur propre conduite, François répondit par les publications suivantes : *Réflexions sur la crainte du schisme par laquelle on essaie de justifier la prestation du serment civique*, in-8°, 1791; *Réponse à M. Camus*, in-8°, 1791; *Lettres* (trois) *sur la juridiction épiscopale*. Son dernier écrit fut : *Apologie du veto apposé par le roi au décret concernant la déportation des prêtres*, 1792. Son attitude courageuse avait attiré sur lui l'attention. Il fut, avec d'autres prêtres, massacré au séminaire de Saint-Firmin à Paris, le 3 septembre 1792.

Barruel, *Collection ecclésiastique*, t. VIII, p. 296, 425; t. X, p. 183, 209; *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission* (par Édouard Rosset), Angoulême, 1878, p. 110-115.

A. MILON.

4. **FRANÇOIS D'ASSISE.** Voir FRÈRES MINEURS.

5. **FRANÇOIS DE BACHONE,** né à Gérona, en Espagne, dans les premières années du XIVe siècle, entra dans l'ordre des carmes. Le chapitre général des carmes, tenu à Ferrare en 1357, le désigna pour enseigner à l'université de Paris les Sentences et l'Écriture sainte. Cinq ans plus tard, le chapitre, réuni à Trèves, lui adjoint les célèbres Michel de Bologne et Simon de Spire. Il donna ses cours d'une façon si brillante qu'il mérita le nom de *doctor sublimis*. Après avoir rempli, dans la suite, différentes charges dans son ordre, il mourut à Campo-Redo, le 8 août 1372. Il n'a laissé que des manuscrits, parmi lesquels il faut signaler son *Repertorium prædicatorum*, sorte de somme des principaux textes des saints Pères, choisis selon les besoins de l'époque et du milieu dans lesquels il vivait à Paris. Il a aussi écrit un commentaire *Super libros IV Sententiarum*, qui a été édité par François de Médicis, in-fol., Rome, 1484.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitarum*, Orléans, 1752, t. I, col. 480-481; Daniel de la Vierge, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1077; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 628.

P. SERVAIS.

6. **FRANÇOIS DE BONNE-ESPÉRANCE,** théologien de l'ordre des carmes, né à Lille le 20 juin 1617, mort à Bruxelles le 5 janvier 1677. Son nom de famille était Crespin, et il fit profession le 28 octobre 1636. Il enseigna longtemps la philosophie et la théologie à l'université de Louvain. Provincial et définiteur de son ordre, il fut chargé de plusieurs missions à Rome et à Madrid. François de Bonne-Espérance composa les ouvrages suivants : *Noctua belgica adversus Aquilam germanicam*, in-4°, Louvain, 1651; *Commentarii tres in universam Aristotelis philosophiam*, in-fol., Bruxelles, 1652; *In universam theologiam scholasticam*, 6 in-fol., Anvers, 1662; *Apologema retortum, seu retorta disputatio apologetica de ignorantia invincibili et opinionum probabilitate, pro Prosperi Fagnani doctrina, cap. Ne innitaris : contra doctrinam de opinionum probabilitate illustr. dom. Joannis Caramuelis*, in-4°, Louvain, 1665; *Magni prophetæ Eliæ visio de immaculata conceptione B. V. Mariæ*, in-4°, Anvers, 1665; *Liber apologeticus pro Joanne XLIV episcopo et patriarcha Hierosolymitano, et pro Lucifero Sardorum episcopo*, in-4°, Anvers, 1666; *Christianus monitus ad R. P. magistrum Christianum Lupum ord. erem. S. Augustini*, in-4°, Anvers, 1665, suite de l'ouvrage précédent; *Causa christorum Dei : sive SS. Epiphanii et Hieronymi, eminentissimorum cardinalium Baronii, Bellarmini, magistri palatii apostolici, ac sacrarum facultatum Parisiensis et Coloniensis pro Joanne XLIV patriarcha Hierosolymitano, adversus accusationes R. P. magistri Christiani Lupi*, in-4°, Anvers, 1666; *Christi fidelium parochiale apologeticum contra parochophylum*, in-4°, Bruxelles, 1667; *Christi fidelium contritionale, cum SS. synodi tridentinæ et antiquæ facultatis theologicæ lovaniensis vindiciis*, in-4°, Malines, 1667; *Clypeus contritionalis*, in-4°, Anvers, 1670; *Examen theologicum super regulis octo ex instructione Petri Van-Buseum collectis*, in-4°, Bruxelles, 1672; *Lucta D. Thomæ*, in-4°, Bruxelles, 1664; *Motivum juris pro excusatione legitima provincialium ordinum mendicantium a contributionibus, impositionibus, gabellis*, etc., in-4°; *Historico-theologicum carmeli Armamentarium proferens omnis generis scuta, quibus tela seu argumenta in ordinis carmelitani antiquitatem, originem, et ab Elia in Monte-Carmelo hereditariam successionem hucusque legitime non interruptam, vibrata, fortiter et suaviter enervantur, et ad perpetuam concordiam disponuntur*, in-4°, Anvers, 1669 : la IIe partie de ce dernier ouvrage publiée en 1680 ne paraît pas pouvoir être attribuée au P. François de Bonne-Espérance.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitarum*, in-fol., Orléans, 1752, t. I, col. 482.

B. HEURTEBIZE.

7. **FRANÇOIS D'ENGHIEN,** issu d'une vieille et illustre famille des Pays-Bas, naquit à Bruxelles en 1648. Son père, Guillaume d'Enghien, vicomte de Santa-Cruz, fondait de grandes espérances sur son fils, quand celui-ci embrassa la vie dominicaine au couvent de Gand. Il y prit l'habit le 28 novembre 1668 et un an après, le 29 décembre, il fit profession. Il étudia la philosophie et la théologie au *studium generale* de Louvain; il y enseigna ensuite la philosophie. Au chapitre provincial, tenu à Braine-le-Comte, le 11 mai 1680, il fut nommé maître des étudiants. La même année, il se présenta à la licence à la faculté de théologie de Louvain; six ans après, c'est-à-dire sur la fin de 1686, il prit le grade de docteur en théologie. L'année précédente, il avait été nommé régent des études au *studium generale*, charge qu'il occupa jusqu'en 1688. Le 16 février 1697, il fut choisi pour la première chaire de théologie, mais ce n'est que deux ans plus tard qu'il commença son enseignement, qu'il exerça jusqu'en 1703. Dans l'ordre, il obtint successivement tous les grades : bachelier, le 5 septembre 1682; le 12 juin 1688, licencié, et enfin le 10 juin 1690, il était créé maître en théologie. En 1706, le siège d'Anvers étant devenu vacant par la mort de Cools, O. P., il fut offert à François d'Enghien, qui refusa, disant que, s'il avait désiré les honneurs, il serait demeuré dans le monde où ils lui étaient tout préparés. En 1703, il s'était démis de la régence; il se retira à Gand, son couvent d'origine, où il passa encore de longues années dans l'étude et tous les exercices de la charité. Il mourut le 10 novembre 1722, âgé de soixante-quatorze ans.

Les disputes théologiques du temps donnèrent sa direction à l'activité intellectuelle de François d'Enghien, qui soutint ou fit soutenir un certain nombre de thèses sur des matières controversées. Ses thèses de licence portaient sur les sujets suivants : *Theses sacræ : ex Jona, Michæa et Nahum* (21 janvier 1680); *De bonitate et malitia actuum humanorum* (6 février); *De restitutione in genere et titulis ad eam obligantibus* (8 août); *De voluntate Dei et attributis eam concernentibus* (18 juillet); *Theses sacræ, ex prioribus capitibus Epistolæ ad Hebræos* (23 juillet); *De justificatione* (2 août). Université de Louvain, thèses des reli-

gieux pour les années 1680-1683. Lors des épreuves pour le doctorat, il soutint les thèses sur les sujets suivants : *Theses sacræ, in Tobiam, Judith et Esther* (4 novembre 1686); *De actibus humanis* (8 novembre); *De matrimonio* (9 novembre). Thèses pour les années 1684, 1685, 1686.

Parmi les thèses qu'une fois maître et docteur il fit soutenir devant la faculté de théologie de Louvain, signalons-en quelques-unes : 1° *Theses theologicæ de actibus ad mentem et litteram angelici doctoris S. Thomæ Aquinatis,* in-8°, Louvain, 1686; cf. Bibl. univ. Lovan. : *Theses PP. præd. ab an. 1648 ad 1692,* p. 318-325; 2° *Theses theologicæ de libero arbitrio ac de necessitate absoluta amoris beatifici,* in-4°, Louvain, 1688, *ibid.*, p. 388-401; 3° *Theses de sacramento pænitentiæ,* in-4°, Louvain, 1699; 4° *De divina gratia,* in-4°, Louvain, 1700, etc.

Les principes gallicans, qui recevaient alors des assemblées du clergé de France une éclatante confirmation, furent ardemment combattus par François d'Enghien. En réponse à la *Déclaration* de l'Assemblée de 1682, il publia : *Responsio historico-theologica ad cleri gallicani de potestate ecclesiastica declarationem ex summorum pontificum documentis, decretis ac gestis excerpta. Per quemdam sacræ theologiæ professorem,* in-8°, Cologne, 1683. Dans la seconde dissertation sur les siècles XI et XII de son *Histoire ecclésiastique,* le P. Noël Alexandre avait traité *De dissidio quod Gregorium VII pontificem maximum cum Henrico IV imperatore commisit.* L'art. 9, en particulier, de cette dissertation était inspiré de toutes les idées gallicanes. Il était intitulé : *Gregorius VII romanorum primus pontificum sibi regum exauctorandorum tribuit potestatem, contra Patrum doctrinam, imo contra verbum Dei.* C'est contre cet écrit du P. Alexandre que François d'Enghien s'éleva dans un livre intitulé : *Auctoritas Sedis apostolicæ in reges, sive auctoritas Sedis apostolicæ pro Gregorio VII papa vindicata, adversus F. Natalem Alexandrum,* in-8°, Cologne, 1684. Noël Alexandre y répondit par la VI[e] dissertation aux siècles XV-XVI de son *Histoire eccl. : Dissertatio apologetica F. Natalis Alexandri adversus libellum F. Francisci d'Enghien, dominicani, licentiati Lovaniensis. De auctoritate Sedis apostolicæ in reges,* 1686, p. 23-259. François d'Enghien publia aussi : *Positio faciens satis insolitæ oppositioni contra constitutionem Sedis apostolicæ Unigenitus,* in-8°, Gand, 1715.

Echard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 798; édit. Coulon, Paris, 1912, ad an. 1722; Hurter, *Nomenclator,* 3[e] édit., Insprück, 1910, t. IV, col. 1060, 722, 1181.

R. COULON.

8. FRANÇOIS DE JÉSUS-MARIE, carme déchaussé, né à Burgos, professa avec éclat la théologie au fameux collège de Salamanque. Il mourut en 1677, après avoir rempli successivement les différentes charges de son ordre. Nous lui devons le t. I du *Cursus theologiæ moralis Salmanticensis,* in-fol., Madrid, 1664; Anvers, 1672; Madrid, 1709; Venise, 1750, qui comprend les sept traités suivants : *De sacramentis in genere, De baptismo, De confirmatione, De eucharistia, De sacrificio missæ, De pænitentia, De extrema unctione.* Il avait écrit auparavant des *Commentarii litterales et morales in Apocalypsim,* 2 in-fol., Lyon, 1648 et 1649, auxquels il avait joint un remarquable *Tractatus de sensibus Scripturæ sacræ.*

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1823, t. XI, p. 291; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitarum,* Orléans, 1752, t. I, col. 493; Henri-Marie du T. S. Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum,* Sanone, 1884, t. I, p. 211.

P. SERVAIS.

9. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, de la noble famille des Perez del Pulgar, marquis de Salar, apparenté à sainte Thérèse, par les de Cepeda. Il était né à Grenade le 13 août 1567 et avait montré, dès ses plus jeunes années, les meilleures dispositions pour l'étude. Il suivait les cours de théologie à la célèbre université de Salamanque quand sa vocation se décida, et le 10 mars 1586, il prit l'habit religieux des carmes déchaussés. Ordonné prêtre en 1592 à Malaga, il fut envoyé à Alcala pour enseigner la philosophie. Deux ans plus tard, il était désigné pour professer la théologie à Salamanque; il occupa cette chaire jusqu'à ce que, à partir de 1604, il fût appelé à remplir diverses charges dans son ordre. C'était un religieux d'une haute vertu et d'un zèle ardent. Au milieu des travaux occasionnés par ses fonctions, il ne cessait d'écrire. Indépendamment d'un traité *De virtute religionis* qui doit être resté manuscrit, et de divers autres travaux de différente nature, il publia en espagnol une *Histoire prophétique du Carmel,* in-fol., Madrid, 1630, où il défendait les traditions de son ordre. Son livre fut déféré à l'inquisition espagnole, mais ne fut point censuré. En 1642, paraît du même auteur une apologie de l'ouvrage incriminé, in-fol., Valence, laquelle met momentanément fin à la polémique. Chargé par ses supérieurs d'écrire l'histoire du Carmel réformé par sainte Thérèse, il ne put en publier que 2 tomes in-fol., comprenant six livres, Madrid, 1644 et 1655. Nous avons de cet ouvrage considérable, qui embrasse l'histoire du Carmel durant la vie de sainte Thérèse, 1515-1582, une excellente traduction française due à la plume élégante du R. P. Marie-René, carme déchaussé, Lérins, 1896. Le P. François de Sainte-Marie se retira, en 1645, à Malaga, et, après y avoir donné pendant deux ans l'exemple de l'observance et de toutes les vertus, il mourut en odeur de sainteté, le 11 septembre 1649, âgé de quatre-vingt-deux ans; il en avait passé soixante-trois en religion.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitarum,* Orléans, 1752, t. I, col. 502-504; Daniel de la Vierge, *Speculum carmelitanum,* Anvers, 1680, t. II, p. 1129; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1823, t. XI, p. 290; Philippe de la Trinité, *Historia carmelitani ordinis,* Lyon, 1656, p. 604; Berthold-Ignace de Sainte-Anne, *Vie de la vénérable M. Anne de Jésus,* Malines, 1876, t. I, p. 597-602.

P. SERVAIS.

10. FRANÇOIS DE SALES (Saint). I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine théologique et mystique.

I. VIE. — Saint François de Sales naquit à Thorens, dans le duché de Savoie, en 1567. Son père, François de Sales de Boisy, et sa mère, Françoise de Sionnaz, appartenaient à l'ancienne noblesse de Savoie. Le saint était l'aîné de six frères; son père le destina à la magistrature, et l'envoya étudier de bonne heure aux collèges de la Roche et d'Annecy. De 1581 à 1588 il suivit à Paris, au collège de Clermont dirigé par les Pères jésuites, les cours de rhétorique et de philosophie. Il y joignit l'étude de la théologie : « A Paris, disait-il, j'ai appris plusieurs choses pour plaire à mon père, et la théologie pour me plaire à moi-même. » Il suivit les cours d'Écriture sainte de Génébrard. Une terrible tentation de désespoir dont il fut délivré aux pieds de Notre-Dame de Bonne-Délivrance, à Saint-Étienne-des-Grès, donna une direction particulière aux recherches de son esprit, et pendant plusieurs années il étudia les mystères de la grâce et de la prédestination. En 1558, nous le trouvons à l'université de Padoue, où il s'est prescrit huit heures de travail par jour, quatre pour le droit et quatre pour la théologie. Il prit pour directeur de sa conscience le P. Possevin de la Compagnie de Jésus. Après quatre années de sérieuses études et d'une vie tout angélique, au milieu des 20 000 étudiants qui fréquentaient l'uni-

versité, François reçut le bonnet de docteur en droit civil des mains de Pancirole, en 1592.

Reçu avocat au sénat de Chambéry, il allait être promu sénateur. Son père lui avait choisi pour épouse une des plus nobles héritières de Savoie. Mais François déclara son intention arrêtée d'embrasser la carrière ecclésiastique. La lutte fut vive. M. de Boisy ne pouvait accepter de voir ainsi renversées toutes les espérances qu'il plaçait sur la tête de son fils aîné. Alors l'évêque de Genève, Claude de Granier, obtint pour François, et à son insu, la charge de prévôt du chapitre de Genève, dont la collation appartenait au pape : c'était la première dignité du diocèse. M. de Boisy céda, et François reçut les saints ordres (1593).

Depuis la Réforme, le siège de l'évêché de Genève était, en fait, transféré à Annecy. C'est là qu'avec un zèle tout apostolique, le prévôt se livra sans relâche à la prédication, à la confession, à toutes les œuvres du saint ministère, sans négliger l'étude; même étant évêque, et malgré les travaux accablants de la charge, il consacrait chaque jour deux heures à l'étude de la théologie, unissant la science à l'expérience des âmes, et développant incessamment l'une par l'autre. Il dit lui-même dans la préface de son *Traité de l'amour de Dieu*, le résumé et le couronnement des travaux spirituels et intellectuels de toute sa vie : « J'ay touché quantité de poins de theologie, mais sans esprit de contention, proposant simplement, non tant ce que j'ay jadis appris es disputes, comme ce que l'attention au service des âmes et l'employte de vingt-quattre annees en la sainte prædication, m'ont fait penser estre plus convenable à la gloire de l'Evangile et de l'Eglise. »

L'année suivante (1594), François s'offrit pour aller évangéliser le Chablais, où les Genevois avaient imposé la réforme de Calvin, et qui venait de faire retour au duché de Savoie. Il s'établit d'abord, avec son cousin Louis de Sales, dans la forteresse des Allinges. Au péril de sa vie, au prix de fatigues inouïes, par des courses et des prédications incessantes, à force de zèle, de science, de bonté, de sainteté, il arrive à se faire écouter de ces populations sectaires. Il fixe alors sa demeure à Thonon, la ville principale du Chablais. Il confond les ministres que Genève lui envoie; il convertit le syndic et plusieurs des principaux calvinistes. Sur la demande du pape Clément VIII, il se rend à Genève pour conférer avec Théodore de Bèze, qu'on appelait le *patriarche de la Réforme*. Celui-ci l'accueille, l'écoute, semble même un moment ébranlé; mais il n'a pas le courage d'aller jusqu'au bout. Le Chablais se convertit en masse (1597 et 1598). Claude de Granier choisit alors François pour coadjuteur, malgré ses refus, et l'envoie à Rome (1599).

Clément VIII ratifia le choix de l'évêque de Genève et voulut examiner lui-même le candidat, en présence de tout le Sacré-Collège. Cet examen improvisé fut un triomphe. « Aucun de ceux que nous avons examinés jusqu'à ce jour, dit le pape en se tournant vers les cardinaux, ne nous a satisfait d'une manière aussi complète. » Descendant de son trône, il s'approcha de François qui était encore à genoux, et l'embrassa en lui disant à haute voix les paroles des Proverbes, v, 15, 16 : *Bibe, fili mi, aquam de cisterna tua, et fluenta putei tui; deriventur fontes tui foras, et in plateis aquas tuas divide*. La prophétie se réalisa.

A son retour de Rome, François dut aller à Paris pour le réglement des affaires religieuses du pays de Gex, qui dépendait de la France. Là le coadjuteur de Genève se lia d'amitié avec M. de Bérulle, plus tard cardinal, avec Antoine Deshayes, secrétaire d'Henri IV, et avec Henri IV lui-même qui voulut être « de tiers dans cette belle amitié. » Le roi eût voulu fixer le coadjuteur en France : il lui fit prêcher le carême à la cour.

Claude de Granier mort, François de Sales fut sacré évêque de Genève (1602). Il commença par établir dans son diocèse des catéchismes pour les enfants et les fidèles; il traça pour son clergé de sages règlements; il visita soigneusement les paroisses éparses dans les âpres montagnes de son vaste diocèse; il réforma les communautés religieuses. Sa bonté, sa patience, sa douceur sont restées proverbiales. Il avait un grand amour des pauvres, surtout des pauvres honteux. Frugal dans la nourriture, simple dans le vêtement et l'ameublement, il se retranchait sévèrement toute superfluité, et vivait dans la plus stricte économie personnelle, afin de pourvoir plus abondamment à la misère des pauvres. Il confessait, conseillait et prêchait sans cesse. Il a écrit d'innombrables lettres, la plupart de direction; et entre temps il trouva moyen de mettre au jour les livres que nous dirons.

Il fonda, avec sainte Jeanne de Chantal (1610) l'institut de la Visitation Sainte-Marie, pour les filles et les veuves qui, se sentant appelées à la vie religieuse, n'ont point la force ou l'attrait des austérités corporelles pratiquées dans les grands ordres.

Son zèle apostolique ne resta pas confiné dans son diocèse de Genève. Il alla prêcher au dehors des avents ou des carêmes demeurés célèbres : à Dijon (1604), où il rencontra la baronne de Chantal, à Chambéry (1606), à Grenoble (1616, 1617, 1618), où il convertit le maréchal de Lesdiguières. Dans un dernier séjour à Paris (novembre 1618-septembre 1619), il dut monter presque chaque jour en chaire pour satisfaire la pieuse avidité de la foule. De nombreuses conversions en furent le fruit. Il fut en rapport à Paris avec toutes les notabilités religieuses de l'époque, et en particulier avec saint Vincent de Paul. On lui proposa, pour le décider à demeurer en France, la riche abbaye de Sainte-Geneviéve, puis la coadjutorerie de Paris : il refusa tout pour revenir à Annecy.

En l'automne de 1622, saint François de Sales dut suivre la cour de Savoie en France, à Avignon, puis de là à Lyon. Dans cette ville, le 27 décembre, il fut frappé d'une attaque d'apoplexie, et mourut saintement le lendemain, jour des Saints-Innocents. Il était dans sa 55e année. Il se fit un grand concours autour de sa dépouille mortelle, que le peuple lyonnais voulait conserver à tout prix. A grand'peine on la ramena à Annecy, laissant son cœur à la Visitation de Lyon. Un nombre considérable de miracles et de grâces signalées ont été obtenus à son tombeau qui est vénéré au couvent de la Visitation d'Annecy. Son cœur, à la Révolution, fut emporté par les visitandines de Lyon à Venise, où il est en grande vénération. François de Sales fut béatifié (1661), et canonisé (1665) par Alexandre VII; il fut proclamé docteur de l'Église universelle par Pie IX (1877).

II. Œuvres. — Pour la nomenclature des œuvres du saint docteur, nous suivrons l'ordre de la nouvelle édition publiée par les soins de la Visitation d'Annecy : commencée en 1892, elle en est en 1913 au XVIIIe volume, VIIIe des *Lettres*. Le bénédictin anglais dom Mackey a prêté son concours aux religieuses de la Visitation, et les 12 premiers volumes ont été publiés sous sa direction. Il a fait précéder chaque ouvrage du saint docteur de longues et érudites préfaces, où il a traité à fond grand nombre de points concernant les œuvres du saint. Ces préfaces ont été notre guide le plus assuré dans le présent travail. Le P. Navatel, de la Compagnie de Jésus, a surveillé l'édition des trois volumes suivants. Les deux derniers volumes parus, t. XVI, XVII, ne sont pas signés : ils témoignent d'une grande sagacité et probité de travail. C'est cette édition que nous citerons ordinairement. La 1re édition complète des œuvres de saint François de Sales est de Toulouse, 1637. Il ne semble pas que sainte Chantal l'ait connue. L'édition qu'elle prépara, de concert avec le Commandeur de Sillery parut à Paris, en 1641. Cinq autres éditions, in-folio comme les deux premières, et deux éditions en 8 in-12 se succédèrent, à Paris,

pendant le cours du XVIIe siècle. Le XVIIIe siècle ne fit pas d'édition nouvelle des œuvres complètes. Le XIXe en a vu plusieurs, dont les trois principales sont celles de Blaise, 16 in-8° avec 6 vol. de supplément, Paris, 1821-1833, de Vivès, 12 in-8°, Paris, 1856-1858, et de Migne, 7 petits in-4°, Paris, 1861-1861.

1° *Les Controverses*, t. I, composées pendant la mission du Chablais, ne furent publiées que longtemps après la mort du saint, dans le VIIIe vol. de l'édition de 1672. Le saint auteur les appelait ses *Méditations*, ses *Placards*. C'étaient, à l'origine, des feuilles volantes que le zélé missionnaire répandait parmi les habitants de Thonon, et faisait afficher sur les places et dans les rues, alors qu'au début, on n'osait venir à ses prédications. Ces feuillets, recueillis par Charles-Auguste, le neveu du saint, et offerts au pape Alexandre VII Chigi, lors des fêtes de la béatification, furent publiés peu après par le minime Harel, avec de nombreuses lacunes, et ce qui est plus fâcheux encore, avec des retouches. Les éditeurs postérieurs ont reproduit le même texte défectueux. L'édition d'Annecy nous donne la vraie leçon.

Le but de saint François de Sales dans les *Controverses* est de prouver « que tous ceux sont en faute, qui demeurent séparés de l'Église catholique, apostolique et romaine. » C'est une démonstration complète de la foi catholique à l'usage des protestants d'alors qui, admettant les saintes Écritures, s'étaient séparés de l'Église catholique romaine. L'ouvrage se divise en trois parties : 1° l'autorité de l'Église ; 2° les règles de la foi violées par les ministres; 3° les règles de la foi observées dans l'Église catholique.

Dans la Ire partie, l'*autorité de l'Église*, l'auteur combat le *schisme* chez les habitants du Chablais qui ont écouté et suivi des ministres sans mission et usurpateurs d'une autorité qu'ils n'avaient point. Il retrace devant leurs yeux l'image vraie de l'Église de Dieu défigurée par les protestants : cette Église dont les traits principaux sont d'être visible, de renfermer en elle des bons et des mauvais, de ne pouvoir périr, de n'être ni dissipée, ni cachée jamais, et de ne pouvoir errer; et les ministres ont tenté de violer et d'avilir son autorité en faisant revivre l'une après l'autre les attaques des hérétiques antérieurs qu'elle avait condamnés dans les cinq premiers siècles. Il établit alors les marques évidentes qui désignent « la vraye Espouse » : *unité* de chef et de doctrine, *sainteté* extérieure et intérieure, *universalité* ou catholicité de temps, de lieux et de personnes. L'Église des protestants n'a pas plus cette marque que les autres : elle n'est pas catholique, « mais encores ne le peut estre n'ayant ni la force, ni vertu de produire des enfans, mais seulement de desrobber les poussins d'autruy. »

Dans la IIe partie, l'auteur établit *la règle*, ou *les règles de la foi*, pour montrer comment les « faux prædicants » les ont violées. La règle de la foi, c'est d'abord la parole de Dieu contenue dans l'Écriture sainte et dans la tradition apostolique. Voilà la règle ou plutôt les deux premières règles *formelles*. Mais ces deux règles ne suffisent pas : la sainte parole pourra « recevoir autant de formes qu'il y a de cerveaux au monde... Il faut quelqu'un qui la propose..., quelque infaillible authorité a la proposition de laquelle nous soyons obligés d'acquiescer... » D'où quatre règles d'*application* : l'autorité et l'enseignement de l'*Église*, l'autorité des *conciles*, celle des *saints Pères*, et celle du *pape*. Au sujet de cette dernière règle, il établit la suprématie de saint Pierre sur les autres apôtres; il montre que les successeurs de saint Pierre, en lui succédant sur le siège de Rome, lui ont succédé dans sa primauté, et sont les chefs de l'Église, vérité qu'il confirme par les éloges, les titres et prérogatives qu'a donnés aux souverains pontifes l'antiquité chrétienne, et qu'il énumère avec amour. Il en conclut que Rome est le centre nécessaire de la communion catholique, et que le pape peut, sans les conciles, définir les matières de foi : « L'Église ne peut pas tousjours estre ramassee en un concile general, et les trois premieres centeynes d'annees il s'en fist point; es difficultés donques qui surviennent journellement, a qui se pourroit on mieux adresser, de qui pourroit on prendre loy plus asseuree, regle plus certaine que du chef general et du vicaire de Notre-Seigneur? Or tout cecy n'a pas lieu seulement en saint Pierre, mais en ses successeurs; car la cause demeurant, l'effect demeure encores; l'Eglise a toujours besoin d'un confirmateur infaillible auquel on puysse s'addresser, d'un fondement que les portes d'enfer ne puyssent renverser, et que son pasteur ne puysse conduire a l'erreur ses enfans : les successeurs donques de saint Pierre ont tous ces mesmes privileges, qui ne suivent pas la personne, mays la dignité et charge publique. » On sait que les premiers éditeurs avaient tout simplement biffé le mot *infaillible* qui gênait leur gallicanisme. Ce mot a été rétabli pour la première fois par l'éditeur Blaise dans un volume supplémentaire de son édition (1821). Au cours des discussions sur l'infaillibilité pontificale, au concile du Vatican, Mgr Mermillod fit photographier et distribuer aux Pères la page du manuscrit Chigi qui contient la phrase citée plus haut. L'impression produite par ce témoignage autographe fut grande : le bref du doctorat de saint François de Sales en a conservé le souvenir : *Imprimis auctoritatem hujus apostolicæ Sedis, ac romani pontificis beati Petri successoris propugnavit, ac ipsius primatus vim ac rationem, ea perspicuitate explicavit, ut Vaticani œcumenici concilii definitionibus feliciter præluserit. Certe quæ de infallibilitate romani pontificis in quadragesimo sermone « Controversiarum » asserit, cujus autographum, dum in concilio res ageretur, detectum est, ejusmodi sunt, quæ nonnullos Patres tunc ea super re adhuc ancipites ad definitionem decernendam, veluti manu duxerint. Œuvres*, t. I, p. XIX.

La 7e règle de la foi, continue le saint auteur, règle *extraordinaire*, est l'*autorité des miracles*. Et la 8e et dernière règle, la *raison naturelle*, est présentée comme règle *négative*, c'est-à-dire que la vraie foi ne doit rien renfermer de contraire à la raison et aux bonnes mœurs. Et le saint, après avoir établi et développé chacune de ces huit règles de la foi, montre comment « l'Eglise des prætendus » les a violées.

La IIIe partie des controverses : *Les règles de la foi sont observées dans l'Église catholique* est malheureusement incomplète.

Après la récapitulation de tout ce qui précède, l'auteur traite des sacrements en général et de l'altération de la forme des sacrements de baptême et d'eucharistie par les ministres. Enfin le saint docteur parle du purgatoire et des prières pour les morts, et il établit victorieusement la légitimité de la doctrine et de la pratique de l'Eglise.

Cette rapide analyse des *Controverses* suffit à montrer la valeur théologique de ce traité de l'Église : *Profecto in selectis conclusionibus, seu Controversiarum libris quos sanctus episcopus conscripsit, manifeste elucet mira rei theologicæ scientia, concinna methodus, ineluctabilis argumentorum vis, tum in refutandis hæresibus, tum in demonstratione catholicæ veritatis, et præsertim in asserenda romani pontificis auctoritate, jurisdictionis primatu, ejusque infallibilitate, quæ ille tam scite et luculenter propugnavit, ut definitionibus ipsius Vaticanæ synodi prælusisse merito videatur. Décret* de doctorat, 19 juillet 1877, *Œuvres*, t. I, p. XII. Certains auteurs reprochent à notre saint de n'avoir pas fait assez œuvre d'érudition, de n'être pas sorti des lieux communs de la controverse théologique, et de n'avoir

pas « labouré les amples matières de la théologie positive. » Les *Controverses* sont un livre *vécu*, et non un livre de cabinet; le missionnaire parle à son auditoire, et il lui parle si éloquemment qu'il le convertit. Rien ne résiste à son argumentation; rien ne résiste à la bonté avec laquelle il traite les pauvres protestants égarés, en évitant ces qualifications injurieuses que la chaire et la polémique protestante et catholique se permettaient si largement à cette époque.

2° *La Defense de l'estendart de la sainte croix*, t. II. — C'est le premier ouvrage de quelque étendue qu'ait publié lui-même le saint docteur. La 1re édition est de Lyon, 1600. Une 2e parut trois ans après à Paris, sous « le tiltre prodigieux » de *Panthologie* ou *Thresor precieux de la saincte Croix*, nous apprend lui-même le saint. Une 3e édition, postérieure de quelques années, est de Rouen, sous le titre abrégé d'*Etendart de la sainte Croix*. Il ne semble pas que ce livre ait été depuis lors réimprimé isolément et en dehors des Œuvres complètes.

Un pamphlet anonyme du ministre La Faye contre le culte de la croix fut l'occasion de ce livre. Commencé pendant la mission du Chablais, il ne put être terminé qu'un peu plus tard. Dans l'avant-propos, l'auteur attaque de front l'objection protestante que, Dieu seul ayant droit à la gloire et à l'honneur, nulle créature ne peut prétendre à partager avec lui les honneurs religieux. Il affirme qu'après avoir rendu à Dieu l'honneur qui lui est dû, il est juste d'apporter encore un honneur, mais un honneur *relatif*, à certaines créatures, et tout spécialement à la croix de Jésus-Christ. Puis entrant en matière, il traite successivement : 1° de la vraie croix; 2° de l'image de la croix; 3° du signe de la croix; 4° du culte rendu à la croix. — 1. Le saint établit la légitimité de l'honneur dû à la *vraie croix* par le témoignage des Écritures, les miracles de sa conservation et de son invention, et les textes des Pères : et il établit qu'on a toujours eu confiance en l'efficacité de sa vertu. 2. Il montre l'*image de la croix* toujours en grand honneur dans l'antiquité chrétienne; et la vertu de cette sainte image se manifestant par les bénédictions accordées à ceux qui l'honorent et par le châtiment des profanateurs. 3. Le *signe de la croix* est en usage dans l'Église dès les temps les plus anciens, comme profession publique de la foi, et comme moyen de bénir. 4. Le sens du mot *culte* ou *adoration de la croix* doit être précisé. Le saint, après avoir distingué deux sens dans le mot et l'idée d'adoration, réserve avec l'Église, à la suprême excellence, l'adoration ou culte de *latrie*; et il attribue aux créatures surnaturellement excellentes l'adoration, honneur ou culte de *dulie* et d'*hyperdulie*. Il fait ensuite une seconde distinction entre l'honneur ou adoration de latrie *parfaite* et *absolue* qui ne s'adresse qu'à la divinité, et l'honneur de latrie *imparfaite* et *relative* qui s'adresse « aux appartenances de Jésus-Christ, » et en particulier à la croix. Les derniers chapitres répondent à la grande objection protestante, que le Décalogue interdit la fabrication des images.

On lit dans un livre généralement mieux inspiré, tout à côté du reste de belles et judicieuses pages sur notre saint, quelques lignes d'amère critique sur l'Étendard de la croix : François de Sales « retarde sur son temps quand il s'agit de mettre, comme il convient dans de certains sujets, l'érudition au service de la théologie. Ce n'était pas par des textes tirés de l'Écriture que l'on pouvait le mieux défendre le culte catholique de la croix : c'était en recherchant soigneusement, dans les monuments de l'Église chrétienne primitive, des témoignages certains de l'existence de ce culte. Or, l'enquête de François de Sales ne semble pas avoir apporté sur cette matière de lumières nouvelles. Son érudition n'est guère que celle du moyen âge. Il est plus jaloux d'entasser un grand nombre de preuves telles quelles que d'en établir un nombre suffisant de valables ou d'en découvrir d'inédites. Il ne choisit point, il admet les preuves contestables sans scrupule. Et sans doute on a pu dire pour l'excuser que la plupart des témoignages aujourd'hui rejetés par la critique étaient acceptés alors par les théologiens des deux partis; il n'en est pas moins vrai cependant que l'attention commençait à se porter de ce côté, comme le prouve parfois la contre-réplique de La Faye. » Une note renvoie à la *Rèplique chrètienne à la réponse de M. François de Sales*, Genève, 1604, où La Faye signale «la fausse indication de certains passages des Pères... » *Histoire de la littérature française*, publiée sous la direction de M. Petit de Julleville, Paris, 1897, t. III, c. VII, p. 366.

La réponse est facile. Saint François de Sales voulait prouver la légitimité du culte de la croix : c'était une question de raisonnement appuyée sur une question d'érudition. La première a été traitée de main de maître. La seconde consistait à recueillir tous les témoignages de culte rendu à la croix que les monuments de l'Église ancienne pouvaient lui fournir : c'est la tâche dont il s'est acquitté avec autant de succès qu'un théologien de son temps le pouvait faire. Il avait et il montrait autant d'érudition pour le moins que les ministres de Genève, à commencer par son antagoniste La Faye. Il a compulsé et cité tous les auteurs qui pouvaient lui apporter un témoignage qu'il jugeait sérieux. Quant à admettre, comme on le prétend, *sciemment* et *sans scrupule* des preuves *contestables*; quant à être *plus jaloux d'entasser un grand nombre de preuves telles quelles, que d'en établir un nombre suffisant de bonnes*, le jugement, la droiture proverbiale du saint, sa conscience et sa vie tout entière protestent contre une pareille allégation. Et puis le livre lui-même est là pour affirmer le contraire. La Faye, dit-on en note, a signalé la fausse indication de *certains* passages des Pères : sur plus de quatre cents textes il est permis de faire quelques erreurs d'*indication*. La Faye lui-même est-il infaillible dans ses indications de prétendues erreurs? La Faye, en effet, s'était décidé à répondre, en deux factums successifs, et assez pauvrement, avec des injures, surtout. Le saint écrivait à ce sujet : « Mes amis n'ont jamais voulu que je prisse seulement la peyne de penser a repliquer, tant la responsc leur a semblé indigne. Ilz ont creu que mon livre fournissoit asses de defense contre ceux qui l'attaquoient sans que j'y adjoustasse chose du monde. » Lettre à madame de la Fléchère, 23 mai 1609, t. XIV, p. 161. Tout au plus pourrait-on reprocher à cet ouvrage de la jeunesse du saint quelques imperfections de style. Ajoutons que l'*Etendart de la croix* est non seulement une triomphante revendication du culte de la croix; mais c'est encore l'apologie éloquente de tout le principe sacramentel, c'est-à-dire de l'usage des choses matérielles dans les rapports entre Dieu et l'homme.

3° *Introduction à la vie dévote*, t. III. — C'est un manuel d'ascétisme. Il est né du besoin que constata saint François de Sales de donner un code simple, court, pratique de vie intérieure aux âmes qui, vivant au milieu du monde, se sentent appelées à marcher dans les voies de la piété chrétienne. Une suite d'avis, ou petits mémoriaux et traités pratiques que le saint avait donnés par écrit à l'une de ses parentes, Mme de Charmoisy, furent l'occasion, et devinrent le *noyau* du livre. Sur les instances du P. Fourier, jésuite lorrain en résidence à Chambéry, le saint arrangea les petits traités en question; il y joignit d'autres mémoriaux composés déjà pour d'autres personnes, parmi lesquelles était sainte Chantal; il coordonna et compléta le tout, et le livre parut au commencement

de 1609, à Lyon. L'édition *princeps* ne contenait que trois parties. Dans les éditions suivantes le saint en ajouta deux, s'appliqua à perfectionner la forme; il s'efforça surtout de rendre son livre plus universel et d'en faire disparaître ce qui se rapportait d'une façon trop exclusive à la direction de personnes particulières.

L'auteur commence par expliquer clairement ce qu'il appelle la *dévotion*, et qu'aujourd'hui nous appellerions la *piété* : « La vraye et vivante devotion, o Philothee, presuppose l'amour de Dieu, ains elle n'est autre chose qu'un vray amour de Dieu; mais non pas toutefois un amour tel quel : car, en tant que l'amour divin embellit nostre ame il s'appelle grace, nous rendant aggreables a sa divine Majesté; en tant qu'il nous donne la force de bien faire, il s'appelle charité; mais quand il est parvenu jusques au degré de perfection auquel il ne nous fait pas seulement bien faire, ains nous fait operer soigneusement, frequemment et promptement, alhors il s'appelle devotion. » Le livre contient : 1. un préambule : la préparation de l'âme à la dévotion; 2. les deux grands *aides* et *moyens* de la dévotion, la prière et les sacrements; 3. la pratique des *vertus :* qui constitue le *corps* de la dévotion; 4. la mise en garde contre l'ennemi, ou comment se conduire dans la *tentation*; 5. la *retraite*, ou renouvellement périodique des bonnes résolutions. Voilà tout l'ouvrage : simplicité, bonté, je dirai presque *bonhomie*, clarté, esprit judicieux et pratique, délicate analyse du cœur humain, en même temps que stimulant puissant pour arracher l'âme à sa nature viciée et l'engager dans les voies de la piété et de la perfection de l'amour de Dieu.

Quand ce livre parut, il eut un succès sans pareil. On n'avait pas encore essayé, en France du moins, de donner un guide clair et pratique pour mener les fidèles vivant au milieu du monde dans les voies de la perfection. On n'écrivait de semblables choses que pour les couvents, et en latin; et la doctrine relevée des livres de dévotion convenait mieux, dit saint François de Sales lui-même, « aux parfaits qu'aux aspirants. » Du vivant même de l'auteur, l'Introduction avait pénétré dans les principales contrées de l'Europe, et avait été réimprimée plus de 40 fois en langue française. Dès 1656, elle avait été traduite déjà en 17 langues. Actuellement on peut avancer sans exagération que les éditions de cet ouvrage dépassent le nombre de mille. Celle de l'abbé F. Boulenger, in-12, Paris, 1909, reproduit l'édition de 1619, mais elle a modernisé l'orthographe.

Le bien que l'Introduction a produit dans le monde est en rapport avec cette diffusion. Le bref du doctorat résume les témoignages d'admiration de près de trois siècles, et les consacre par ces décisives paroles : *Maxime autem vivis coloribus virtutem opere quod* « Philothea » *inscribitur, pinxit; ac prava sternens in directa, et aspera in vias planas, universis Christi fidelibus iter ad eum ita facile commonstravit ut vera exinde pietas lucem suam ubique effunderet, viam sibi ad regum solia, ad ducum tentoria, ad judiciorum forum, telonia, officinas, et ipsa oppidula pastorum aperiret. Enimvero iis scriptis ex sacra doctrina summa scientiæ sanctorum principia eruit, et ita enucleat, ut insigne ejus privilegium plane visum sit, quod ad omnes fidelium conditiones sapienter, leniterque eamdem accommodare noverit. Œuvres*, t. I, p. XVIII.

Le livre de la Vie dévote a eu des critiques, quelque parfait qu'il fût pour le fond et pour la forme. Le saint a réfuté lui-même une de ces accusations : « Ce livret a receu generalement un gracieux et doux accueil...; il n'a pas pourtant eté exempt d'une rude censure de quelques-uns..., de ce que je dis à Philothee que le bal est une action de soymeme indifferente... J'eusse desiré qu'il leur eust pleu de considerer que la... proposition est puisee de la commune et veritable doctrine des plus saintz et sçavans theologiens, que j'escrivois pour les gens qui vivent emmi le monde et les cours, qu'au partir de la j'inculque soigneusement l'extreme peril qu'il y a es danses... » Préface du *Traité de l'amour de Dieu.* Il aurait pu ajouter qu'il recommandait instamment à sa Philothée de n'avoir aucune affection à tout cela, ce qui serait « chose contraire a la devotion et extremement perilleuse. Ce n'est pas mal de le faire, mais ouy bien de s'y affectionner. » *Vie dévote*, l. I, c. XXIII. Des âmes timorées se scandaliseraient aussi volontiers du langage dont se sert le saint en maints endroits, avec une verdeur d'expression à laquelle nous ne sommes plus habitués. Saint François de Sales était de son temps et parlait la langue de son pays, moins raffinée, moins hypocrite, plus sincère et au fond aussi chaste pour le moins que la nôtre. Il pensait qu'il fallait signaler le mal afin que la jeunesse pût s'en préserver; et dans ce temps-là on pouvait appeler le mal par son nom. Les chapitres de la IIIe partie sur les amitiés et « amourettes » sont tout aussi pratiques aujourd'hui qu'autrefois, et les leçons qu'on y rencontrera ne seront pas hors de saison. Dans le c. XXXIX : *De l'honnêteté du lit nuptial*, le saint donne. d'une façon très réservée, mais très claire, de difficiles et nécessaires enseignements : « Je pense avoir tout dit ce que je voulais dire, et fait entendre sans le dire ce que je ne voulois pas dire. » On peut mettre, sans doute, entre les mains des enfants ignorants des éditions spéciales; mais supprimer ce chapitre et les autres que nous avons dit, des éditions courantes, comme on le fait souvent, c'est se priver d'un utile auxiliaire.

4° *Traité de l'amour de Dieu*, t. IV, V. — C'est l'ouvrage capital et le chef-d'œuvre de saint François de Sales. Ce fut aussi son œuvre de prédilection, à laquelle il travailla de longues années. Les instances de sainte Chantal et des premières visitandines le déterminèrent à achever ce travail, qui parut à Lyon en 1616. Il fallut le rééditer en 1617, 1618, 1620. Il fut traduit bientôt dans la plupart des langues de l'Europe.

Le saint docteur a résumé lui-même le livre dans sa Préface : « J'ay seulement pensé a representer simplement et naïvement, sans art et encore plus sans fard, l'histoire de la naissance, du progres, de la décadence, des operations, des proprietés, avantages et excellences de l'amour divin. » Douze livres, dont le Ier est un préambule et le dernier tire des conclusions pour la pratique de la vie.

Le l. Ier est une page de psychologie qui sert de préparation à l' « histoire de la divine charité » : c'est l'étude de la place forte que la charité va conquérir et transformer. Qu'est-ce que cet amour qu'il s'agit de rendre divin? La volonté humaine, nous dit le saint auteur, commande à toutes les puissances et passions de l'âme : elle commande même à l'amour; mais à son tour il sait prendre autorité sur elle et lui commander. Et le saint décrit les différentes opérations de l'amour et les différentes sortes d'amour. Il le montre cherchant en vain son objet ici-bas, et tendant par l'inclination de sa nature à Dieu, sans pouvoir l'atteindre, à moins que la grâce ne vienne à son aide. Et c'est là précisément que va commencer l'histoire de la divine charité.

Les l. II-IV racontent cette admirable histoire : d'abord la *génération* du divin amour dans les éternels décrets de la divine providence que l'auteur énumère : l'incarnation en premier lieu, et l'élection de la Vierge Marie, la création de tout le reste des choses tant naturelles que surnaturelles, la rédemption, l'immaculée conception. Nous voyons la *naissance* du divin amour en nous, par notre justification : les attraits divins qui nous sollicitent, tout en nous laissant notre liberté: puis la foi, l'espérance, la pénitence venant successi-

vement habiter notre âme; enfin les « attraitz amoureux de Notre-Seigneur » nous aidant et accompagnant jusqu'à la charité ou amour sacré, qui justifie l'âme. « La charité donc est un amour d'amitié, une amitié de dilection, une dilection de preference, mais de preference incomparable, souveraine et surnaturelle. » Le *progrès* et la *perfection* de l'âme dans le divin amour peut aller toujours croissant, et il est « aysé », car chaque bonne action peut le procurer; nous obtenons ainsi la persévérance et le don de mourir en la divine charité. C'est au ciel seulement que se fera « la parfaite conjonction de l'âme à Dieu. » Mais malheureusement l'âme peut suivre une autre voie, d'où la *décadence* et la *ruine* de la charité.

Les cinq livres suivants sont consacrés à décrire les « opérations » ou les exercices du divin amour. Les deux principaux exercices sont la *complaisance*, ou *condoléance*, et la *bienveillance* : c'est l'objet du l. VI. Ces deux exercices généraux se pratiquent ou *affectivement* par l'oraison, ou *effectivement* par la conformité à la volonté de Dieu. Les l. VI et VII traitent de l'oraison « ou théologie mystique. » Remarquons que ce mot n'a pas, dans la langue du saint docteur, le sens qu'on lui donne aujourd'hui : pour lui, comme pour les auteurs de son temps, « l'orayson et la theologie mystique ne sont qu'une me. me chose. Elle s'appelle theologie parce que, comme la theologie speculative a Dieu pour son object, celle-ci aussi ne parle que de Dieu; mais avec trois differences : car : 1. celle-la traitte de Dieu en tant qu'il est Dieu, et celle-cy en parle en tant qu'il est souverainement aymable... 2. La speculative traitte de Dieu avec les hommes et entre les hommes : la mystique parle de Dieu avec Dieu et en Dieu mesme. 3. La speculative tend a la connaissance de Dieu, et la mystique a l'amour de Dieu; de sorte que celle-la rend ses escholiers sçavants, doctes et theologiens, mays celle-ci rend les siens ardens, affectionnés, amateurs de Dieu, et Philothees ou Theophiles. » « La meditation, » ajoute-t-il, est « le premier degré de l'orayson ou theologie mystique. » On peut suivre, dans ces deux livres, les ascensions de l'âme, de la méditation affective (qui est celle de l'auteur) à la contemplation ordinaire, puis au recueillement amoureux où le saint semble faire commencer les oraisons extraordinaires; puis à la quiétude et à ses différents degrés : l'écoulement et liquéfaction de l'âme en Dieu, la blessure d'amour, la langueur amoureuse; puis vient l'oraison d'union; puis le ravissement ou extase, et enfin la mort d'amour.

Les l. VIII et IX montrent l'amour devenu *effectif* par l'amour de *conformité* de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu *signifiée* dans ses commandements, conseils et inspirations; par l'amour de *soumission* au bon plaisir de Dieu dans les événements de la vie; par l'amour de *résignation* dans les afflictions; dans l'amour d'*indifférence* qui consiste à « n'aymer rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu. » Le suprême degré de la sainte indifférence est le « trespas tres aymable de la volonté » qui « etant morte a soy vit purement en la volonté de Dieu. »

La IIIe partie traite des *propriétés, avantages* et *excellences* du divin amour, qui consistent en ce que : 1. l'amour divin, en suite du premier commandement, doit régner dans notre cœur et y régler nos affections à l'égard des créatures, de nous-mêmes et du prochain; 2. en ce qu'il tient la souveraine autorité sur les vertus, actions et perfections de l'âme. C'est l'objet des l. X et XI.

Le l. XIIe tire les conclusions pratiques et contient « quelques advis pour le progres de l'ame au saint amour : » le saint recommande *la direction d'intention, l'offrande des actions* et la pratique des *pieuses aspirations*.

Le Traité de l'amour de Dieu déroule devant les yeux du lecteur une magnifique synthèse de tout le dogme catholique : les perfections et attributs divins, la providence et l'incarnation, le dogme de Jésus-Christ et de son œuvre tout entière, les prérogatives de la sainte Vierge, la chute et les conséquences du péché originel, la rédemption, la justification du pécheur, la grâce et sa merveilleuse économie, le ciel, la sainte Trinité et les opérations divines *ad intra*. La morale y apparaît autour de la charité que l'auteur veut envisager comme *acte* plutôt encore que comme *habitude*, car dans un sujet si vaste il est forcé de se limiter et d'effleurer seulement certains points : mais quelles pages perspicaces sur le péché, la distinction entre le péché mortel et le péché véniel, sur les vertus et les vices ! L'ascétique avec ses deux grands exercices *affectif* et *effectif*, l'oraison et l'obéissance à la volonté de Dieu, et avec le moyen si pratique de la direction d'intention et des pieuses aspirations, y donne la main à la mystique la plus relevée, mais la plus saisissable à nos intelligences épaissies. *Insignis et incomparabilis Tractatus de amore Dei*, ainsi le caractérise le décret de doctorat qui précéda de quelques mois le bref que nous avons déjà cité. Et ce bref lui-même ajoute : *Equidem duodecim libris insignem atque incomparabilem tractatum « De amore Dei », docte, subtiliter, dilucideque complexus est, qui tot præcones de suavitate sui auctoris habet quot lectores.*

Le Traité de l'amour de Dieu a été, lui aussi, attaqué. Les plus sérieuses attaques visent la doctrine, et nous en parlerons en étudiant la doctrine théologique du saint docteur. D'autres récriminations ont pour objectif la prétendue liberté de langage de l'auteur, qui emprunte à l'amour profane des images et comparaisons pour dépeindre les chastes opérations de l'amour sacré. Nous répéterons ce que nous avons dit à propos des mêmes reproches faits à l'*Introduction à la vie dévote* : autres temps, autres mœurs, et aussi autres appréciations courantes. Ce qui reste admirable et inimitable, c'est la naïve netteté des leçons du saint, en même temps que leur parfaite innocuité, à travers ces gracieux tableaux qu'il a empruntés aux trois amours les plus chastes d'ici-bas, l'amour filial, l'amour conjugal et l'amour maternel.

5° *Les vrays entretiens spirituels*, t. VI. — Ce livre comprend un recueil d'entretiens faits par saint François de Sales à ses filles de la Visitation, et recueillis par elles. Trois d'entre eux (le IIIe, de la fermeté, le VIIe, des trois lois spirituelles, et le XIXe, des vertus de saint Joseph) sont des sermons prononcés à l'église de la Visitation; les autres sont des conférences familières données au jardin, ou au parloir d'Annecy, sauf les deux dernières qui ont été recueillies à Paris et à Lyon. Sainte Chantal a ajouté, assez librement, au texte de la rédaction de ses filles, divers fragments de sermons ou de lettres en rapport avec le sujet traité.

Les *Entretiens spirituels* circulaient manuscrits dans les monastères de la Visitation : l'indiscrétion d'un cordelier les livra tels quels à la publicité. Ils parurent en 1628, sous ce titre : « Les Entretiens et Colloques spirituels du Bien-Heureux François de Sales, etc., pour Pierre Drobet, marchand libraire à Lyon. » Ce Drobet était le frère du cordelier en question. Sainte Chantal fut navrée de voir certains passages, qu'elle jugeait trop intimes, ainsi publiés; d'autre part, l'édition fourmillait d'inexactitudes et de fautes grossières. A force de démarches, elle obtint la révocation du privilège royal accordé à l'éditeur Drobet et le retrait de tous les exemplaires. La 1re édition des *Vrays entretiens spirituels*, parut à Lyon, chez Vincent de Cœursilly, en 1629.

L'édition d'Annecy reproduit fidèlement cette version et donne en note les plus intéressantes des sup-

pressions qu'avait faites au texte primitif la sainte fondatrice. De précieux *Appendices* complètent l'ouvrage et reproduisent des pages inédites du saint docteur.

Sous sa forme définitive, l'édition des *Vrays entretiens* comprend donc un recueil de 21 conférences familières. Au lieu d'avoir suivi l'ordre chronologique, on semble avoir adopté un plan plus didactique : 1er entretien sur l'obligation des Constitutions, et les qualités de la dévotion que les religieuses de la Visitation Sainte-Marie doivent avoir. C'est une vue d'ensemble sur l'état religieux, dans l'esprit de la Visitation. Les sept entretiens suivants traitent des vertus principales et fondamentales : II, de la confianee; III, de la fermeté, à propos de la fuite de Jésus en Égypte; IV, de la cordialité et de l'humilité; V, de la générosité; VI, de l'espérance; VII, des trois lois spirituelles : abandon, générosité, égalité d'esprit. Puis viennent les vertus plus spécialement religieuses et monastiques : VIII, la désappropriation, ou pauvreté; IX, la modestie (ou perfectionnement de la chasteté), avec des considérations sur la manière de faire ou recevoir la correction; et aussi sur le recueillement en Dieu et sur l'oraison; X et XI, l'obéissance, ses conditions, sa pratique, sa valeur et ses qualités; XII, la simplicité dans les diverses circonstances de la vie religieuse; XIII, les règles et l'esprit de la Visitation : « J'ay tousjours jugé que c'estoit un esprit d'une profonde humilité envers Dieu et d'une grande douceur envers le prochain... Il faut donc que l'humilité envers Dieu et la douceur envers le prochain supplee en vos maisons a l'austerité des autres, » ainsi que la ponctualité et simplicité à bien observer les règles. Les trois entretiens suivants signalent les obstacles à la perfection ainsi que le remède : XIV, contre le propre jugement et la tendreté qu'on a sur soi-même; XV, de la volonté de Dieu, qu'il faut regarder et suivre en toutes choses; avec quelques points touchant les confesseurs et prédicateurs; XVI, sur les aversions. Enfin les derniers traitent : XVII, des voix : comment et par quel motif il faut donner sa voix pour l'admission des sœurs à la profession ou au noviciat; XVIII, comment il faut recevoir les sacrements, et réciter le divin office, avec quelques points touchant l'oraison (c'est là, ainsi qu'à l'entretien II, que se trouve décrite brièvement, et fort approuvée, l'oraison de simple remise en Dieu); XIX, sur les vertus de saint Joseph; XX, « auquel il est demandé quel pretention nous devons avoir entrant en religion; » le XXIe enfin, qu'il fit au parloir de la Visitation de Lyon le soir même de la Saint-Étienne 1622, l'avant-veille de sa mort, sur le document : « Ne rien demander, ne rien refuser. »

Le livre des *Entretiens spirituels* n'a évidemment pas la même valeur documentaire que les ouvrages précédents, puisqu'il n'est qu'un écrit de seconde main. Il n'en jouit pas moins d'une juste autorité. Bossuet le lisait et en faisait grand cas; Fénelon aussi, qui voulut y puiser des propositions pour étayer son système de semi-quiétisme, mais bien à tort comme le démontra victorieusement Bossuet. C'est un traité assez complet de l'observance et des vertus religieuses; c'est, peut-on dire, le traité de l'amour de Dieu dans la pratique d'une vie d'humble religieuse, de visitandine. Il est rempli de pensées profondes, de la plus éminente perfection, dans une langue simple, aimable, toute paternelle. Voici comment le saint définit la perfection des visitandines : « Les filles de la Visitation sont toutes appelees a une tres grande perfection, et leur entreprise est la plus haute et la plus relevee que l'on sçauroit penser, d'autant qu'elles n'ont pas seulement pretention de s'unir a la volonté de Dieu..., mais de plus, elles pretendent de s'unir a ses desirs, voire mesme a ses intentions, je dis avant mesme qu'elles soyent presque signifiees; et s'il se pouvait penser quelque chose de plus parfait... elles entreprendroyent sans doute d'y monter puisqu'elles ont une vocation qui les y oblige. » *Entretien V, de la générosité.*

6° *Sermons*, t. VII-X. — Saint François de Sales ne publia de ses sermons que l'*Orayson funèbre du duc de Mercœur*, Paris, 1602. Les Sermons furent imprimés pour la première fois dans les *Œuvres complètes* de 1641, préparées par le commandeur de Sillery avec le concours de sainte Chantal. On les avait divisés en deux séries : la 1re comprenait 27 sermons ou plans de sermons pris sur les autographes; la 2e comprenait 33 discours recueillis par les religieuses de la Visitation d'Annecy. Les éditions suivantes des sermons publiés soit à part comme en 1643, soit dans les *Œuvres complètes*, furent assez fautives; et la plus fautive de toutes est la dernière en date où l'on a travesti, sous prétexte de l'arranger, le texte original. C'est l'un des plus grands services rendus par l'édition d'Annecy, que d'avoir restitué un texte authentique des sermons et d'avoir considérablement enrichi le recueil.

Le docte éditeur a fait deux parts des *Sermons*. La Ire partie comprend les sermons autographes, et la IIe les sermons recueillis par les auditeurs : les premiers forment les vol. VIIe et VIIIe, et les seconds, les IXe et Xe. Dans les sermons de la Ire partie, il faut encore distinguer les sermons des premières années, antérieurs à l'épiscopat, et même, à part quelques exceptions, antérieurs à la mission du Chablais, qui sont généralement écrits en entier de la main du saint; et les sermons postérieurs qui ne sont que des sommaires ou canevas, des notes décousues, ou des recueils de textes de l'Écriture et des Pères, écrits aussi de la main du saint.

Les sermons recueillis par les religieuses de la Visitation comportent les inconvénients et imperfections inévitables en pareil cas : les auditrices relatent ce qu'elles ont cru entendre et comprendre, et comme elles s'en souviennent.

Les sermons conservés *in extenso* et écrits de la main du saint ont été souvent jugés injustement. On a blâmé le style, par endroits fleuri à l'excès, sans réfléchir qu'ils appartiennent aux débuts de l'orateur. Ils contiennent des « surcroissances » qui, selon la parole de notre saint, demandent à être « esfeuillees et esbourgeonnees. » C'est l'exubérante végétation de la jeune vigne qui affirme la vigueur du cep et la richesse de la sève. Et puis il y a, sous ces pampres quelque peu touffus, une telle délicate fraîcheur, un tel zèle apostolique que le lecteur ne songe guère à s'en choquer. Les sommaires, plans, notes, écrits de la main du saint, et de la plupart desquels l'édition de dom Mackey a révélé l'existence, apportent fréquemment des divisions claires et méthodiques, des rapprochements inattendus, des applications neuves et ingénieuses des textes sacrés, et toujours une profondeur de doctrine, une richesse de pensées, une vivacité d'imagination qui ravit. Il y a là une mine précieuse.

Le bref de doctorat a caractérisé ainsi la prédication du saint : « Le grand amour que le saint prélat portait à l'Église, le zèle brûlant dont il était animé pour sa défense, lui inspirèrent la méthode de prédication qu'il adopta, soit pour annoncer au peuple chrétien les éléments de la foi, soit pour former les mœurs des plus instruits, soit pour conduire les âmes d'élite sur les sommets de la perfection. Se reconnaissant redevable aux doctes et aux ignorants, et se faisant tout à tous, il sut se mettre à la portée des simples, en même temps qu'il parlait la sagesse parmi les parfaits. Il donna aussi les enseignements les plus sages sur la prédication, et, en remettant en honneur les exemples des Pères, il contribua dans une large mesure à rappeler à son ancienne splendeur l'éloquence sacrée, qui avait été obscurcie par le malheur des temps. De cette

école sortirent les orateurs éminents qui ont produit des fruits si merveilleux de salut dans l'Église universelle. C'est pourquoi saint François de Sales mérite d'être reconnu de tous comme restaurateur et maître de l'éloquence sacrée. » *Œuvres*, t. I, p. xx.

Ce titre est mérité. Simplement, humblement, sans prétendre imposer jamais ses idées personnelles, mais par le seul ascendant de sa vertu, il exerce autour de lui la plus salutaire des influences. Dans les chaires de la capitale, pendant ses deux longs séjours, il prêche « autant qu'il y a de jours en l'année; » le clergé s'empresse autour de lui, on l'admire sincèrement, et peu à peu on l'imite. La *Lettre sur la prédication*, dont nous allons parler, devient célèbre : on la traduit en latin et elle pénètre partout. Saint Liguori la popularisera en Italie, et plus tard Sailer en Allemagne; et les conseils si judicieux que donne le saint, joints au souvenir de son exemple, pèsent d'un tel poids sur l'appréciation des contemporains et de la génération qui suivit immédiatement que les anciens errements de la prédication, le mauvais goût, la bizarrerie, les jeux d'esprit, la mondanité, tout ce que le saint avait si hautement condamné, disparaissent peu à peu pour toujours de la chaire française et aussi de la chaire chrétienne.

La simplicité et le naturel sont les qualités maîtresses du saint orateur : elles contrastaient singulièrement avec les recherches, l'emphase, les extravagances même de l'éloquence alors à la mode. Il se mettait à la portée de ses auditeurs et Charles-Auguste, son neveu, rapporte qu'au sortir d'un de ses sermons, un docte ecclésiastique s'en allait répétant : « Quel homme est cestuy-ci ! Il traicte si bien de la theologie qu'il faict entendre et comprendre les choses les plus difficiles et les plus hautes aux femmes et aux hommes de la plus basse condition. » *Histoire du bien-heureux François de Sales*, l. IX. Sa parole est toujours animée de cette ferveur ardente et communicative que la piété chrétienne a nommée l'onction. Son cœur est possédé de l'amour de Dieu et de l'amour des âmes : ce double amour l'inspire, l'émeut, le transporte au point que ses auditeurs ont déposé l'avoir vu parfois en chaire resplendissant comme un séraphin. Nourri de la sainte Écriture, il la commente, l'élucide, et l'applique avec non moins de sûreté que de grâce : elle devient par moments la trame même de son discours, tant il en est pénétré.

Il y a là de remarquables leçons de théologie dogmatique, morale, ascétique, mise à la portée de tous. Dans le dogme, c'est la sainte Trinité, le Saint-Esprit, les mystères de Notre-Seigneur et de sa mère, la grâce, la béatitude céleste, la sainte eucharistie, l'Église. Dans ses sermons de controverse, rien ne résistait à son argumentation serrée et victorieuse : citons en particulier la suite des sermons sur l'eucharistie prêchés à Thonon au cours de la mission du Chablais, et qui eurent de si admirables résultats. Il n'abordait du reste ce genre de sermons que quand les circonstances l'y obligeaient, et il disait qu'il valait mieux *exposer* que *discuter*. Il réfute d'avance les hérésies modernes et prévient de trois siècles les définitions du concile du Vatican. Il prononçait à Grenoble, au cours du carême de 1617 : *Papa errare non potest, ex cathedra docens*, t. VIII, p. 286.

Il excelle dans la morale, et met sous les yeux de pratiques et piquants tableaux de mœurs, des remarques témoignant d'une fine analyse des sentiments du cœur humain; son zèle aimant et énergique lui donne des accents touchants. Parmi ses canevas nous citerons entre autres deux études assez fouillées, appartenant toutes deux au carême de Grenoble, l'une sur l'amour des richesses, t. X, serm. CXXXI, et l'autre sur la charité fraternelle, serm. CXXXV.

Dans ses sermons ascétiques, aux religieuses de la Visitation, on retrouve toutes les qualités des *Entretiens*. Il a, pour ne citer que celles-là, quelques instructions sur l'oraison et la prière, t. IX, serm. VII, et deux instructions pour la vigile de Noël, qui sont délicieuses, t. VIII, serm. XCV et CII.

7° *Lettre sur la prédication*, à l'archevêque de Bourges, t. XII, lettre CCXIX. — Par son importance, cette lettre mérite une mention à part. François l'écrivit le 5 octobre 1604 à André Frémyot, le nouvel archevêque de Bourges et le frère de la baronne de Chantal, qui lui avait demandé des conseils sur la prédication. Rédigée au courant de la plume, en l'intervalle de deux jours, elle est un petit traité, où sont condensés les conseils les plus judicieux, sur ce thème : « Qui doit prescher, pour quelle fin l'on doit prescher, que c'est que l'on doit prescher, et la façon avec laquelle on doit prescher. » Qui doit prêcher? Celui qui a reçu la mission; et il lui faut en outre doctrine et vertu. — Pour quelle fin? Pour faire ce qu'a fait Notre-Seigneur, pour que les pécheurs reviennent à la vie, et que les justes qui l'ont déjà l'aient plus abondante. Pour cela, il faut instruire et émouvoir. Quant au 3e précepte de la rhétorique ancienne, plaire ou *délecter*, le saint proscrivait les manières de faire mondaines qui charment l'oreille sans rien apporter à l'âme; mais il accueillait volontiers « la delectation qui suit la doctrine et le mouvement, » et qu'il pratiquait lui-même avec tant de perfection. — Que prêcher? Le saint examine successivement : 1. les sources : ce sont la Bible, les Pères, les vies des saints, les histoires profanes — mais « comme l'on fait les champignons » — et aussi le grand livre de la nature; 2. la façon d'exploiter les sources, c'est-à-dire étudier les quatre sens de l'Écriture, retenir les courtes sentences, et aussi les raisonnements des Pères et docteurs, et en particulier de saint Thomas, mais à la condition de savoir « clairement se faire entendre, au moins aux mediocres auditeurs; » et à cela servent grandement les exemples de la Bible et des saints, et les similitudes ou comparaisons; 3. la disposition de la matière : « faut tenir methode de toute chose : il n'y a rien qui ayde plus le predicateur, qui rende sa predication plus utile, et qui agree tant a l'auditeur. » Puis il distingue la manière dont il faut traiter : 1. les mystères; 2. les sentences de l'Écriture ayant trait à une vertu ou à un vice; 3. l'homélie; 4. l'histoire, ou le panégyrique d'un saint. — Comment faut-il prêcher? ou la forme : il faut parler affectionnément et dévotement, simplement et candidement, et avec confiance.

8° *Lettres*, t. XI-XVIII (recueil encore inachevé; le t. XVIII, paru en 1913, va jusqu'en août 1619). — Les *Lettres* sont l'ouvrage qui a été publié jusqu'ici de la manière la plus défectueuse : elles offrent pourtant l'intérêt le plus universel, à cause des sujets qu'elles traitent : et le plus profond, parce que c'est elles qui font le mieux connaître le saint.

L'édition *princeps* est de 1626, à Lyon. La mère de Chantal et le prévôt Louis de Sales firent cette publication. Comme l'unique but était de répandre la doctrine spirituelle du saint, et qu'on craignait de révéler l'identité de plusieurs destinataires encore vivants, les éditeurs n'hésitèrent pas à tailler, trancher et supprimer dans le texte; puis à réunir et à coordonner tant bien que mal les fragments survivant aux élagages. Les *Lettres* furent jointes aux *Œuvres complètes* à partir de l'édition de 1637.

L'édition *princeps* comprenait 519 lettres. Hérissant et l'abbé Corru (1758); Blaise avec les Lettres inédites du chevalier Datta (1835); Vivès dont le classement est fort singulier et incommode; Migne enfin, qui publia sans revision et un peu pêle-mêle les documents recueillis par l'abbé de Baudry, enrichirent successivement la collection principale, et on arriva ainsi à près

de 1 100 lettres. L'édition d'Annecy en apportera plus de 500 nouvelles; et elle donne toutes les lettres dans leur intégrité, avec leur date et le nom de leur destinataire.

On voit apparaître tour à tour dans les *Lettres* l'ami et le parent affectueux, le conseiller judicieux, l'homme dévoué toujours prêt à rendre service, le patriote fidèle et le sujet obéissant, le politique avisé et l'économiste, le canoniste, l'évêque qui juge et commande, le défenseur de la justice, le prédicateur de la foi, le polémiste, le théologien et le docteur, le moraliste et l'éducateur, l'ascète et le mystique, le législateur monastique, le protecteur et le guide des âmes consacrées à Dieu, et surtout le directeur des consciences, le père « prenant volontiers en charge une âme qu'il aura rencontree au desir de la sainte perfection, la portant en son sein, comme une mere faict son petit enfant, sans se ressentir de ce faix bien-aymé. » Préface de la *Vie dévote*. La grande partie de ces *Lettres* sont des conseils de direction, de cette direction dans laquelle le mandataire divin s'efface et apprend à l'âme dirigée à écouter docilement le maître intérieur, le seul vrai directeur. Les conseils sont appropriés à toutes les situations, à tous les besoins, à toutes les bonnes volontés. Le saint directeur traite tous les sujets avec une attention égale, toutes les âmes avec un profond respect.

En toutes ces lettres de direction, c'est la même idée fondamentale et la même marche ascendante et continue : aider doucement l'âme à se dégager d'elle-même, la rapprocher de plus en plus de Dieu et l'unir intimement à lui. Rien n'est intéressant comme de suivre la progression constante en ces âmes d'élite qui s'appelaient sainte Chantal, Mme de la Fléchère, la mère Favre, la mère de Bréchard, la mère de Blonay, la présidente Brulart, Mme de Cornillon, sœur du saint, le duc de Bellegarde, car les hommes n'y sont point étrangers, et on y rencontre même des évêques. On y retrouve l'*Introduction à la vie dévote*, ou, si l'âme en est capable, le *Traité de l'amour de Dieu*, reproduits au vif, complétés, dans les actes et circonstances de vies fort différentes et variées. Et le plus intéressant, c'est de voir le bon saint, si désireux de s'effacer, se découvrir à tout instant à son insu, et, livrer, avec une exquise naïveté, tous les trésors de son âme.

Les plus remarquables de ces lettres sont celles qu'il adresse à sainte Chantal. On peut suivre le développement de cette âme que François avait reçue toute meurtrie par les douleurs du veuvage, comprimée par un directeur maladroit, ardente, généreuse, pleine de désirs et de bonne volonté, mais ignorante encore dans les voies spirituelles, *Mémoires de la mère de Chaugy*, part. I, c. IX, bien que Dieu la pressât vivement, bien qu'il l'attirât déjà à l'oraison « d'une simple vue et sentiment de sa divine présence, » timorée, scrupuleuse même. Il lui enseigne à se dégager d'elle-même, à être fidèle à l'appel divin; il la guide et l'affermit dans les voies de l'oraison : il l'aide à monter avec une lenteur prudente, mais sûre et droite, jusqu'aux plus hauts sommets. Il n'est point, du reste, un novice dans ces parages : il a la science et l'expérience. Plus tard, à Annecy, alors qu'il écrira le *Traité de l'amour de Dieu*, la mère de Chantal lui sera, elle et ses filles de la Visitation, un sujet admirable d'études et d'expériences. Sa sainteté, à lui-même, grandira à ce contact, et en bénéficiera abondamment. Quant à rechercher lequel des deux a le plus gagné à un commerce si intime et si saint, c'est une question oiseuse : Dieu seul pourrait y répondre. D'autre part, intervertir les rôles tels qu'on les a envisagés depuis trois siècles, et faire du *directeur* presque un *dirigé*, semble tout à la fois risqué et paradoxal.

Dans plusieurs de ces *Lettres*, surtout dans celles qui s'adressent à sainte Chantal, le saint emploie des expressions affectueuses qui ont choqué quelques esprits chatouilleux. L'usage courant du pays et du temps autorisait amplement ce langage. Du reste, rien n'était plus pur que le cœur du saint évêque, rien de plus dégagé des sentiments de la terre que l'affection qu'il portait à ses filles spirituelles; le sceptique Sainte-Beuve lui-même l'a reconnu; et les destinataires et les lecteurs ne pouvaient se méprendre à ces expressions d'une paternité toute de l'âme et ne respirant que le zèle de l'amour de Dieu. C'est ainsi qu'entre toutes les autres, le saint conduisait l'âme de sainte Chantal, dans son progrès incessant, à l'immolation la plus complète, à la cime de la perfection et de la *sainte indifférence* : les lettres des 17, 18, 19 et 21 mai 1617, au t. XVII, en font foi. Ces suprêmes sacrifices, demandés par le saint directeur, ne signifient pas, comme on l'a prétendu naguère, qu'il subsistait encore, dans une amitié qui fut toujours toute surnaturelle, quelque chose de trop sensible ou de trop humain. Ils étaient simplement, après un long et incessant progrès, le couronnement de la sainteté et de l'union avec Dieu.

9° *Règle de sainct Augustin, et Constitutions pour les sœurs religieuses de la Visitation*, Lyon, 1619. — De toute la législation religieuse donnée à ses filles, le saint fondateur ne put faire imprimer que les Constitutions, avec la traduction de la règle de saint Augustin, précédées d'une remarquable préface.

L'éloge des *Constitutions* de la Visitation est fait au bréviaire romain, leçon IIIe du IIe nocturne de la fête de saint François de Sales, au 29 janvier : *Constitutiones sapientia, discretione et suavitate mirabiles*. Une bulle de Clément XI, donnée en faveur de la Visitation au premier centenaire de sa fondation, le 22 juin 1709, renchérit encore : *Ordo vester... constitutionibus sapientia, discretione ac suavitate mirabilibus instructus fuit*. Elle ajoute : ...*Si saluberrimas Constitutiones et monita vobis a sancto institutore relicta, quibus ad christianam perfectionem iter tutum, expeditum ac planum sternitur, diligentissime custodiatis*. Pie X, dans le bref adressé à l'institut de la Visitation, à l'occasion du 3e centenaire, le 13 décembre 1909, donne le commentaire de cet éloge : *Ea nempe sancti doctoris fuit mens ut filiæ Deo formarentur quibus inesset spiritus gratiæ et precum, quæ ipsum in spiritu et veritate adorarent : quæ animi demissione suique despicientia ejus gloriæ amplificandæ studerent; quæ quasi columbæ in tacito nido delitescentes, terrenis omnibus abdicatis, et in cælestium rerum contemplatione defixæ, sese Deo exhiberent hostias viventes*. Telle est bien la pensée du saint fondateur : offrir les secours de la vie religieuse aux jeunes filles, aux veuves mêmes qui n'ont pas l'attrait ou la force de porter les austérités corporelles des ordres religieux : c'est le but qu'on pourrait appeler *extérieur*. Le but *intérieur* et intime, c'est de réaliser une forme de vie religieuse selon la méthode de piété qui était chère à François et qui constituait le fond de sa doctrine spirituelle : être uni à Dieu en s'appliquant à conformer sans cesse sa volonté à la volonté divine; en recherchant en toute action le bon plaisir divin : *Quæ placita sunt ei facio semper*.

Les *Constitutions* de la Visitation se trouvent dans les *Œuvres complètes* de Vivès et de Migne. Elles ont été imprimées à part, à l'usage des religieuses, à différentes reprises. La dernière édition est d'Annecy, 1889.

10° *Coustumier et Directoire pour les sœurs religieuses de la Visitation Saincte-Marie*, Lyon, 1628, plusieurs fois réimprimés depuis. L'édition définitive est de 1637. — Le *Coustumier* est en substance l'œuvre de saint François de Sales; mais c'est sainte Chantal qui l'a arrangé définitivement en volume. Il en est de même du *Directoire spirituel pour les actions journalières* : c'est une méthode pratique et courte de se tenir

uni à Dieu, tout le long de la journée, en s'efforçant de faire chaque action aussi parfaitement que possible sous le regard et dans l'imitation de Jésus-Christ. Le *Directoire* a été joint au *Coustumier* dès l'origine; on le trouve aussi toujours à la suite des *Règle et Constitutions*, dont il est le complément intime : les unes disant ce qu'il faut faire, et l'autre la manière de le bien faire. On a appelé le Directoire le *moule* de la visitandine.

11° *Opuscules.* — Ce sont de nombreux écrits de peu d'étendue, désignés sous ce titre par les éditeurs. Les premières éditions les appelaient *Sacrées reliques.* Quelques-uns ont été publiés du vivant du saint; mais la plus grande partie a été recueillie dans ses papiers intimes. L'édition d'Annecy contiendra un certain nombre de pièces inédites. Elle mettra aussi de l'ordre et de la critique dans les quatre-vingts et quelques pièces déjà publiées. La disposition actuelle est des plus fantaisistes. Voici quelques indications sur leur contenu.

1. *Opuscules concernant la théologie pastorale*, et la législation ecclésiastique du diocèse de Genève, la législation des monastères et confréries : *Constitutiones synodales diœcesis Gebennensis*, Thonon, 1603; *Avertissement aux confesseurs*, imprimé à la suite; *Rituale sacramentorum*, etc., Lyon, 1612; *Adresse pour la confession générale*; *Examen de conscience sur les commandements de Dieu et de l'Église*; *Avis aux confesseurs et directeurs* pour discerner les opérations de Dieu de celles du malin esprit dans les âmes; *Manière de faire le catéchisme*; *Statuts de la confrérie de la sainte croix*; *Statuts pour les prêtres de la Sainte-Maison de Thonon*; *pour les chanoines réguliers de Sixt*; *pour les ermites du Mont-Voiron*; *pour les bénédictines du Puy d'Orbe.*

Les différents avis du saint aux confesseurs ont été recueillis en demandes et en réponses, par un saint prêtre de Rodez, Raymond Bonal, fondateur des premiers oblats de Saint-François de Sales, ou prêtres de Sainte-Marie. Ils forment, sous ce titre : *Idée d'un bon confesseur selon la doctrine et la vie de saint François de Sales*, la Ire partie de son *Cours de théologie morale*, ouvrage classique à la fin du XVIIe siècle. Voir t. II, col. 956. L'*Idée d'un bon confesseur* a été plusieurs fois réimprimé à part, et même au XIXe siècle.

2. *Opuscules théologiques.* — Les uns, en partie inédits, sont ses notes et cahiers d'étudiant. Le titre 1er du « Code Fabrien », *De summa Trinitate et fide catholica*, publié en 1606 par le président Favre, doit être rangé dorénavant parmi les Œuvres du saint docteur. Il en est peut-être aussi de même d'un *Traité de la démonomanie*, que le saint composa certainement et dont il n'est pas resté trace dans ses papiers : dom Mackey croit le reconnaître dans le *Traité des énergumènes* du cardinal de Bérulle, auquel saint François de Sales l'aurait abandonné. Cette catégorie d'écrits se complète par quelques écrits polémiques sur la sainte eucharistie, en particulier : *Simple considération sur le symbole des apostres pour confirmation de la foy catholique touchant le tres saint sacrement de l'autel*, imprimé en 1597 ou 1598. D'autres écrits de polémique sur l'eucharistie sont inédits, ainsi qu'une pièce sur la *Virginité de la très sainte Vierge.*

3. *Opuscules de spiritualité*, concernant le saint lui-même : ses règlements de piété d'écolier, et ce qu'on peut appeler le Directoire spirituel qu'il s'était composé et qu'il avait pratiqué dès ce temps-là, préludant à celui qu'il devait donner un jour à la Visitation. On peut y ranger le *Règlement*, dit de Padoue, « pour la conversation avec toute sorte de personnes, » les pieuses considérations et prières que François s'était prescrites, tant avant qu'après la sainte communion et la sainte messe, enfin son judicieux *Règlement de vie épiscopale.*

4. *Opuscules de spiritualité*, écrits pour le bien des âmes qui lui demandaient conseil. — Vient ici en première ligne la *Déclaration mystique sur le Cantique des cantiques*, étude sur les différents obstacles et sur les différents degrés de l'oraison. C'est au sujet de cet écrit tout particulièrement que le bref de doctorat affirme qu'aux yeux du saint « plusieurs mystères des Écritures, relatifs au sens moral et anagogique, sont dévoilés, des difficultés sont aplanies, et des obscurités éclaircies par un jour nouveau, d'où il est permis d'inférer que Dieu, l'inondant des flots célestes de sa grâce, a ouvert l'esprit de ce saint prélat pour qu'il comprît les Écritures et qu'il les rendît accessibles aux savants et aux ignorants, » t. I, p. XIX. Vient ensuite toute une série de petits *Traités* ou *Avis*, pour l'*Exercice du matin*, la *Préparation de la journée*, l'*oraison*, la « *conduite utile* » *de la journée*, le *recueillement* et la *retraite spirituelle*, le *dépouillement* et le *parfait abandonnement de soi-même* entre les mains de Dieu; des avis et *préparations pour la confession* et la *communion*; la *manière d'entendre dévotement la sainte messe*; des avis sur la *tristesse* et l'*inquiétude*, etc. La spiritualité des trois derniers siècles est venue s'alimenter abondamment à ces opuscules de saint François de Sales, y trouvant la formule, pratiquement réalisée, des enseignements donnés à Philothée et à Théotime : la *Conduite pour la confession et la communion* d'Adrien Gambart, le disciple et l'ami de saint Vincent de Paul; le *Directeur spirituel* des âmes dévotes et religieuses, Reims, 1634, et surtout la *Vraie et solide piété* de Collot, docteur en Sorbonne, Paris, 1728, s'en sont inspirés largement et ils ont eu une vogue qui n'est point morte encore.

III. DOCTRINE THÉOLOGIQUE ET MYSTIQUE. — 1° La doctrine théologique *dogmatique* de saint François de Sales est avant tout *sûre* et solide. C'est la doctrine traditionnelle de l'Église. Elle s'appuie sur la sainte Écriture, elle en jaillit plutôt; et le texte sacré est devenu, non seulement la règle, mais comme la substance, et souvent même l'expression de sa pensée : il devient la trame même de son discours, comme nous l'avons dit de ses *Sermons*. Elle s'appuie sur les Pères, et surtout sur saint Augustin; sur les grands théologiens, et particulièrement sur saint Thomas. Il n'a adopté une opinion différente de celle de saint Thomas que sur trois ou quatre questions. La première est la question du *motif déterminant de l'incarnation* : saint Thomas déclare que ce motif est la chute d'Adam auquel il fallait un rédempteur; saint François de Sales, à la suite de Scot, enseigne que tout a été fait pour le Verbe incarné, centre et but de toutes les œuvres de Dieu; et le Verbe se serait incarné même si l'homme n'avait pas péché. Il préludait en cela à la belle doctrine des théologiens de l'Oratoire, de Bérulle, de Condren, de Thomassin; de cette opinion, comme d'une conséquence naturelle, découle la doctrine de l'immaculée conception. La seconde question est celle de la *prédestination*. Après la terrible tentation de désespoir dont il faillit mourir à Paris, après de longues années d'études et de réflexions sur ce sujet, il arriva à conclure que le décret divin de la prédestination d'une âme d'adulte est rendu *post prævisa merita*, comme l'enseignent les molinistes, et non pas *ante prævisa merita*, comme le soutient l'école thomiste. Il exprime bien nettement sa conviction sur ce point au l. III, c. v, du *Traité de l'amour de Dieu* : « Il voulut le salut de tous ceux qui voudroyent contribuer leur consentement aux graces et faveurs qu'il leur prepareroit, offriroit et departiroit a cette intention. » C'est probablement dans ce chapitre, dit dom Mackey, que sont insérées « les quatorze lignes qui lui coûterent la lecture de douze cens pages grand volume, » ainsi qu'il le confiait plus tard à son ami Mgr Camus, t. IV,

p. XLI. Une autre question est celle des *conditions de l'acte surnaturel* dont nous parlons un peu plus loin.

Le bref de doctorat signale l'autorité dont jouissait déjà dès son vivant la science théologique de François de Sales : Clément VIII le choisit pour aller discuter avec Bèze et tâcher de ramener l'hérésiarque : «Une autre preuve non moindre de l'estime dont jouissait le saint évêque, ajoute-t-il, c'est qu'à l'époque où s'agitait à Rome la célèbre discussion *De auxiliis*, notre prédécesseur Paul V, de sainte mémoire, voulut avoir sur la matière l'opinion du saint prélat, et que, déférant à son avis, il jugea que la discussion si vive et si longtemps prolongée, sur une question très subtile et pleine de périls, devait être assoupie par le silence imposé aux partis, » t. I, p. XVI.

Cette théologie solide et profonde, que nous avons admirée dans le *Traité de l'amour de Dieu*, François a su la faire *simple*, claire, saisissable à tous. D'abord, il n'aimait point qu'on encombrât la théologie, comme c'était la mode alors, d'un amas de paroles « methodiques, lesquelles bien qu'il faille employer en enseignant sont neanmoins superflues, et si je ne me trompe importunes en ecrivant. » *Lettres*, t. XV, let. DCCXXIV. Dans ses livres comme dans ses sermons, il adaptait ses leçons à la capacité intellectuelle de ses lecteurs et de ses auditeurs de façon à être toujours compris. Il constate lui-même avec une certaine satisfaction qu' «il regne aux endroits les plus malaysés de ces discours une bonne et aymable clarté. » Et tout en se mettant ainsi au niveau des humbles, il n'en captive pas moins l'attention des plus savants.

Un autre caractère de sa théologie, c'est d'être *affective*; elle parle non seulement à l'intelligence, mais au cœur, et elle fait de l'étude une véritable oraison. Il recommandait cette méthode à l'auteur d'un traité de théologie : « J'appreuverois qu'es endroitz ou commodement il se peut vous fissiez les argumens pour vos opinions en ce style (affectif). » *Ibid.* Ce caractère très particulier, qui peut sembler quelque peu singulier au premier abord, est la conséquence immédiate du grand principe pratique sur lequel le saint docteur a étayé sa vie tout entière : tout, dans notre vie, doit être employé pour nous unir à Dieu, prière, travail, étude, occupations, devoir, souffrances, contradictions, en toute circonstance, à tout instant. Ce n'est pas seulement une belle théorie qu'il expose, c'est une direction d'intention qu'il veut incessante; la théorie passe à la pratique; et c'est ainsi que la théologie spéculative devient, à son grand avantage du reste, une oraison.

2° La théologie *morale* de saint François est caractérisée aussi par la *clarté*. Il veut qu'on voie clair dans la conscience humaine, dont il a exploré tous les coins et recoins. Il a nettement exposé ces luttes mystérieuses de la volonté aux prises avec le péché dans le drame obscur de la tentation, et il aide à discerner le point précis et capital où l'âme passe du *sentiment* au *consentement*. Cette morale si nette est encore une morale *humaine*, *vécue*, à la portée de toutes les bonnes volontés, s'accommodant de toutes les situations qui sont dans le devoir; elle est bien éloignée de la morale austère et exagérée des jansénistes.

Le principe qui a dirigé ses spéculations dogmatiques pénètre aussi dans sa théologie morale. Il insiste auprès de l'âme afin qu'elle ne s'en tienne pas avec Dieu aux rapports de la simple vie chrétienne; il prêche la *dévotion*, la perfection toujours grandissante de l'amour de Dieu qu'il veut voir opérer « soigneusement, fréquemment et promptement. » On l'a appelé à juste titre le docteur de la dévotion, le docteur de la piété chrétienne.

3° La doctrine *ascétique* du saint peut se résumer ainsi : 1. *Le but*, c'est l'union de l'âme à Dieu par la conformité incessante avec la volonté divine : « Que toute leur vie et exercice soient pour s'unir avec Dieu, » écrit-il à la première page du *Directoire spirituel* des visitandines : c'est une vie d'obéissance, de fidélité aimante, délicate, généreuse, constante à la volonté de Dieu, laquelle volonté de Dieu, il nous l'apprend, *Traité de l'amour de Dieu*, l. XII, c. VI, n'est autre chose pratiquement que le *devoir* du *moment présent*.

2. La *méthode*, la marche à suivre, c'est d'aller tout droit au but, se confiant à Dieu pour triompher des obstacles. Toute vie spirituelle comprend en général deux grands exercices : *a*) la lutte contre la nature viciée; *b*) l'union de la volonté à Dieu; en d'autres termes, la *pénitence* et l'*amour*. Saint François de Sales prend pour premier et principal objectif l'*amour*. Il ne néglige point la pénitence, élément absolument nécessaire. Il exige la mortification des sens; il recommande à Philothée la discipline et le jeûne : cependant il place en première ligne la mortification de l'esprit, de la volonté et du cœur. Et la mortification qu'il met avant toute autre, c'est celle qui consiste à couper court à la nature pour être tout *au devoir du moment présent* et à la volonté de Dieu, tout à l'amour. Cette mortification *intérieure*, toujours possible, même quand certaines mortifications extérieures ne le sont pas, il la demande incessante, et accomplie par amour.

3. Le *modèle*, le *soutien*, c'est Notre-Seigneur qu'il faut regarder à tout instant : « Vous apprendrez ses contenances et formerez vos actions au modele des siennes, » *Introduction à la vie dévote*, part. II, c. I; c'est sous son regard qu'il faut faire toutes choses : « encore que nous ne le voyons pas, si est-ce que de là-haut il nous considere, » c. II; c'est sur lui qu'il faut nous appuyer avec confiance : « Tout par luy, tout pour luy, tout avec luy, tout luy! » t. IV, let. DXCII, p. 289.

4. *Les moyens pratiques* pour aider l'âme dans l'accomplissement de la volonté de Dieu sont : *a*) l'oraison simple et affectueuse; *b*) le souvenir de la présence de Dieu; *c*) la direction d'intention fréquente; *d*) le recours à Dieu par de pieuses et confiantes invocations de bouche, ou aspirations de cœur. Il faut joindre à cela l'humble confession et la communion fréquente.

Cette doctrine spirituelle, simple, accessible à tous, sûre, est appréciée ainsi, au bréviaire romain : *Suis etiam scriptis, cælesti doctrina refertis, Ecclesiam illustravit, quibus iter ad christianam perfectionem tutum et planum demonstrat.* Les termes employés par le décret et par le bref de doctorat expriment la même idée à peu près dans les mêmes termes : chemin aplani et assuré, t. I, p. XI, XVIII. En voulant rendre accessibles à tous les âpres sentiers de la vertu, le saint docteur n'a pas rabaissé le niveau de la perfection évangélique. S'il rend la vertu plus facile, c'est dans un sens tout à fait relatif. A chaque page de ses écrits, en effet, est insinué le renoncement; ce qu'il veut en premier lieu, c'est la mort à la nature mauvaise; il est impitoyable contre elle et il ne fait grâce à aucun de ses plus minimes rejets. M. Olier ne l'appelait-il pas « le plus mortifiant des saints? » Sans doute, dit dom Mackey, on pourrait extraire de ses ouvrages, comme de la sainte Écriture elle-même, des passages où le relâchement croirait trouver une excuse : il ne faut jamais perdre de vue que les enseignements du saint docteur forment un *système complet*, qui doit être envisagé dans son ensemble : ainsi considérée, chaque partie fait contrepoids à l'autre : la liberté est accordée, mais sous des conditions qui la rendent inoffensive; un rempart n'est enlevé que pour être remplacé par un autre aussi effectif et plus pratique. Ses préceptes de spiritualité, malgré leur modeste apparence, élèvent à l'héroïsme de la vertu par la continuité de

leur application et par la captivité à laquelle ils soumettent l'homme tout entier, » t. I, p. LXVIII.

Ajoutons un mot sur sa doctrine de l'*oraison* et de la *communion fréquente*.

L' « oraison », que saint François de Sales enseigne à Philothée, et la « méditation », qu'il explique à Théotime, sont ce que les auteurs modernes appellent *oraison affective*. Cf. Poulain, *Les grâces d'oraison*, part. I, c. II. La méditation qu'il demande est « une pensée attentive réitérée ou entretenue volontairement en l'esprit, afin d'exciter la volonté à de saintes et salutaires affections et résolutions. » Il n'aimait point les longs discours en l'oraison : où une seule considération suffit, il n'en faut pas prendre plusieurs. « Il faut lascher la bride aux affections; » « en ces affections nostre esprit se doit espancher et estendre le plus possible. » L'oraison affective conduit l'âme à l'*oraison* de *simplicité* ou *de simple remise en Dieu*, qui n'est autre chose qu'une des formes de la contemplation *ordinaire*. Voir CONTEMPLATION, t. III, col. 1622. C'est l'entendement, dans cette espèce d'oraison, mais c'est le plus souvent la *volonté* qui agit et « contemple », en se remettant à la volonté de Dieu. Cf. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. IV. Cette oraison de simple remise en Dieu devint bientôt habituelle à la Visitation. Le saint en a parlé d'une façon générale dans le *Traité de l'amour de Dieu*, *loc. cit.*, et dans les *Entretiens spirituels*, entr. II et XVIII, t. VI, p. 29, 349.

Au sujet de la *communion fréquente*, saint François de Sales fut un précurseur : il fut l'un des champions les plus marquants dans le courant de réaction qui se forma avant et après le concile de Trente, contre les habitudes qui éloignaient les fidèles de la sainte table depuis plusieurs siècles déjà. Après avoir pratiqué lui-même la fréquente communion, telle qu'on l'entendait alors, et s'en être fait l'apôtre dès sa jeunesse, devenu prêtre et évêque, il la prêche du haut de la chaire, il l'enseigne dans ses livres, il y conduit les âmes, comme confesseur et comme directeur. Il donne aux visitandines, dans leurs Constitutions, plus de communions que n'en avait aucun institut religieux en France à cette date. Et il est intéressant de suivre dans ses *Lettres* la méthode, la *tactique*, si je puis parler ainsi, par laquelle il conduit les âmes *pedetentim* de la communion éloignée à la communion mensuelle, puis à la communion de tous les quinze jours, puis à la communion hebdomadaire, la « fréquente communion » d'alors. Quand il trouvait une âme docile et généreuse, au risque de se heurter aux préjugés des prêtres et des religieux les plus saints et les plus savants, il poussait discrètement à une communion toujours *de plus en plus fréquente* : sainte Chantal fut bientôt conviée par lui à la communion de tous les jours, presque inouïe à cette époque.

On serait porté de nos jours à lui reprocher la sévérité de la règle qu'il donne dans l'*Introduction à la vie dévote*, part. II, c. XX, pour la communion fréquente (c'est-à-dire *hebdomadaire*), règle qui impose de ne pas garder d'affection au *péché véniel*. Si saint François de Sales apparaît plus exigeant que d'autres sur la condition de la pureté de la conscience, en revanche, quand il rencontre cette pureté, il est en avance sur les théologiens et les directeurs de son temps pour autoriser la fréquence des communions, et ses historiens rapportent qu'il eut à subir maintes attaques à ce sujet. Au fond, la pensée par laquelle il résume tout son enseignement n'est-elle pas celle-là même qui a inspiré le décret de Pie X? « Deux sortes de gens doivent souvent communier : les parfaitz parce qu'estans bien disposés, ilz auroyent grand tort de ne point s'approcher de la source et fontaine de perfection, et les imparfaitz affin de pouvoir justement pretendre à la perfection; les fortz affin qu'ils ne deviennent foibles, et les foibles affin qu'ils deviennent fortz; les malades affin d'estre gueris, les sains affin qu'ilz ne tombent en maladie. » *Introduction à la vie dévote*, part. II, c. XXI. Voir R. Pernin, *Rapport au congrès eucharistique de Vienne*, 1912, *sur saint François de Sales et la communion fréquente*, dans les *Annales salésiennes*, Paris, septembre et octobre 1912.

4° La théologie *mystique* (en prenant ce mot *mystique* dans son acception actuelle et non dans celle que lui donne saint François de Sales), a, chez ce saint docteur, les trois mêmes qualités. — 1. Son enseignement est *solide* et *sûr*, appuyé qu'il est sur les auteurs approuvés et en particulier sur sainte Thérèse, dont le saint avait fait une étude à fond, et sur son expérience personnelle. Bossuet, induit en erreur par les paroles trop humbles du saint et par le désir de triompher de Fénelon, dit qu'en 1610 l'évêque de Genève ne connaissait pas encore l'oraison de quiétude. Cf. Poulain, *op. cit.*, c. XXVIII, n. 23. Les témoins de sa vie parlent autrement : sainte Chantal, *Déposition*, a. 33; dom Jean de Saint-François, qui fait, au procès de canonisation, déclaration que ce bienheureux enseigna « non pas tant ce qu'il sçavoit que ce qu'il sentoit, » *Process. remiss. Paris.*; et l'un de ceux qui l'ont le plus intimement connu, le Père de Coëx, affirmait : « Il n'écrivit rien qu'il n'eut receu du Saint-Esprit, et mille fois gousté et experimenté. » Son enseignement mystique était fondé enfin sur l'expérience qu'il acquit dans les premières années de la Visitation, avec la sainte mère de Chantal d'abord, et ensuite avec les religieuses de la fondation. « L'immense bonté de Dieu, dit la mère de Chaugy, *Mémoires*, part. II, c. II, gratifiait ces chères âmes de faveurs du tout surnaturelles. Par la grâce divine plusieurs eurent en peu de temps des oraisons de quiétude, de sommeil amoureux, d'union très haute; d'autres des lumières extraordinaires des mystères divins où elles étaient saintement absorbées; quelques autres de fréquents ravissements et saintes sorties hors d'elles-mêmes pour être heureusement toutes arrêtées et prises en Dieu, où elles recevaient de grands dons et grâces de sa divine libéralité. » Il s'agit ici des mères Favre, de Bréchard, de Chatel, de Blonay, de la Roche et Anne-Marie Rosset surtout, dont la vie était une suite ininterrompue d'opérations surnaturelles de l'ordre le plus élevé : saint François de Sales l'a eue en vue dans la composition de plusieurs chapitres des l. VI-VIII du *Traité de l'amour de Dieu*.

2. Son enseignement était *clair, ordonné, à la portée de tous les esprits*, en des matières fort relevées cependant et peu nettes dans les auteurs. Il ne veut pas traiter des « suréminences, » qu'il n'entend pas. Préface du *Traité de l'amour de Dieu*. Il ne s'occupera pas non plus des phénomènes mystiques, visions, révélations, paroles intérieures qui ne sont pas l'oraison proprement dite. Il ne nomme même pas ce que sainte Thérèse et les auteurs appellent le *mariage mystique*, la septième et dernière demeure du *Château intérieur*, qu'il a pourtant suivi pas à pas jusque-là dans sa classification des états d'oraison. En revanche, il a plusieurs ravissants chapitres sur un sujet que les autres omettent, le dernier mot de l'oraison mystique ici-bas, le « suprême effet de l'amour affectif qui est la mort d'amour. »

3. Son enseignement mystique est enfin *affectif* et entraîne à l'odeur des divins parfums toute âme qu'il rencontre sur sa route : cette âme le plus souvent est encore dans les basses vallées : elle ne s'élèvera peut-être jamais à ces hauteurs sublimes : le saint docteur veut lui apprendre du moins à tirer quelque profit de cette étude, et à réchauffer sa ferveur au brûlant contact de l'oraison des saints. Il parle de l'oraison d'union et de ses sublimités : mais à défaut d'une grâce si relevée, n'avons-nous pas le sacrement de la

tres sainte eucharistie, auquel un chacun peut participer pour unir son Sauveur a soy mesme reellement et par maniere de viande? Theotime, cette union sacramentelle nous sollicite et nous ayde a la spirituelle de laquelle nous parlons. » *Traité de l'amour de Dieu*, l. VII, c. II. Et puis, si nous ne pouvons prétendre à un état prolongé de pareille union, nous pouvons du moins la pratiquer en quelque sorte « par des courtz et passagers mays frequens eslans de nostre cœur en Dieu par maniere d'oraysons jaculatoires faites a cette intention, » l. VII, c. III. Les extases et ravissements excitent nos infructueux désirs. Si les extases de l'entendement et les extases de l'affection sont trop hautes pour notre petitesse, il nous reste les extases et ravissements *de l'action*, où nous pouvons nous donner libre carrière, « quand nous ne vivons plus selon les raysons et inclinations humaines, mays au dessus d'icelles, selon les inspirations et instinctz du divin Sauveur de nos âmes, » l. VII, c. VIII. Enfin dans les enseignements donnés à Théotime, comme dans ceux qu'avait déjà reçus Philothée, notre saint place l'exercice de l'humilité et des solides vertus bien au-dessus des « unions deifiques et autres telles perfections...; ces perfections ne sont pas vertus... Et il ne faut pas pretendre a telles grâces, puisqu'elles ne sont nullement necessaires pour bien servir et aymer Dieu. » *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. II.

Il nous reste à dire quelques mots de l'appui que Fénelon crut trouver en certains textes du saint docteur, des réponses de Bossuet, et aussi de ses attaques.

Fénelon avait appuyé sur l'autorité de saint François de Sales ses théories du pur amour. En cet état, selon lui, notre âme, envisageant Dieu comme infiniment aimable en soi, sans aucun regard sur ses bienfaits et sur notre intérêt propre, pouvait se rendre indifférente à tout et laisser de côté le désir des vertus, et même le désir du salut. C'était la suppression pratique de la vertu théologale d'espérance. Bossuet, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, venge admirablement la vertu d'espérance, et montre l'abus criant que font « les nouveaux mystiques » de paroles isolées de leur contexte et détournées de leur vrai sens, « quoiqu'il n'y ait rien qui leur soit plus opposé que la doctrine et la conduite du saint évêque..., qui était en cette matière, sans contestation, le premier homme de son siècle. » Il fait remarquer judicieusement que « les écrivains qui, comme ce saint, sont pleins d'affections et de sentiments, ne veulent pas toujours être pris au pied de la lettre. Il se faut saisir du gros de leur intention; et jamais homme ne voulut moins pousser ses comparaisons ni ses expressions à toute rigueur que celui-ci. » Il entre ensuite en plein dans la question et montre le vrai sens de tous ces passages que Fénelon emprunte au saint : la maxime « Ne rien demander, ne rien refuser; » la sainte et parfaite *indifférence* qu'il a enseignée au *Traité de l'amour de Dieu*, comme aussi les comparaisons restées célèbres de la statue, du musicien sourd, de la fille du chirurgien, de la reine Marguerite, etc. Saint François de Sales recommande l'indifférence en tout ce qui n'est pas la volonté de Dieu; mais cette indifférence, qui au fond est le dernier mot du véritable amour, ne doit et ne peut jamais tomber sur ce qui est de la volonté de Dieu *déclarée* et *signifiée*; son domaine exclusif est ce qui concerne la volonté dite de *bon plaisir*, celle qui concerne les événements de la vie que nous devons subir indépendamment de notre volonté. Non seulement le saint évêque n'a jamais sacrifié ni amoindri l'espérance, à qui il fait une si belle place dans le *Traité de l'amour de Dieu*, mais encore « tout est rempli, dans ses *Lettres*, de la céleste patrie. » Bossuet, *États d'oraison*, l. VIII, IX, édit. Gaume, t. IX.

Bossuet, fatigué de se heurter sans cesse à de nouvelles allégations empruntées au saint évêque, exaspéré d'entendre Fénelon répéter à tout propos que « les particuliers ne doivent jamais se donner la liberté de condamner ni les sentiments ni les expressions d'un si grand saint, » sentit un jour la patience lui échapper. Après avoir réclamé le droit de ne pas accorder toujours une autorité doctrinale infaillible aux saints canonisés, il voulut renverser le dernier rempart de son adversaire et il entreprit d'établir que l'évêque de Genève, en fin de compte, n'était point une aussi grande autorité en matière de dogme qu'en matière de direction : « On ne trouvera pas toujours sa doctrine si liée ni si exacte qu'il serait à désirer. » Et à l'appui de sa thèse Bossuet prétendit trouver trois erreurs pélagiennes ou semi-pélagiennes dans les c. XVI et XVII du l. I du *Traité de l'amour de Dieu*, où le saint docteur parle de « l'inclination naturelle d'aymer Dieu sur toutes choses » qui se trouve en nous. Saint François de Sales considère-t-il ces « commencements d'amour » comme une affection d'ordre surnaturel? Bossuet le pense, et dénonce l'erreur. Une lecture attentive ne permet pas une pareille interprétation. Le saint envisage ces « commencements d'amour » comme un sentiment purement naturel qui ne peut préparer *positivement* l'âme à la justification, mais qui est capable seulement de la disposer *négativement*, en écartant les obstacles, et mettant l'homme en état d'être saisi *tout gratuitement* par la grâce. C'est ce que Fénelon démontra victorieusement dans sa réponse, plus solide en cette défense du saint docteur qu'il ne l'était sur son propre terrain. Cf. Bossuet, *Préface sur l'Introduction pastorale de M. de Cambrai*, sect. XI, édit. Gaume, t. IX, p. 413. Fénelon, *5e lettre en réponse aux divers écrits...*, édit. Gaume, t. II, p. 620 sq.; dom Mackey, *Œuvres complètes*, t. IV, p. LVI. Il n'y avait au fond, en plusieurs points de ce désaccord entre Bossuet et saint François de Sales, qu'une question libre d'école, où Bossuet prétendait trouver une question de doctrine. En ce qui concerne, en particulier, les conditions de l'acte surnaturel, on sent chez saint François de Sales l'influence de saint Bonaventure et de Molina.

On sait comment la lutte qui avait passionné l'Église de France se termina par l'humble soumission de Fénelon. Les allégations de Bossuet contre la doctrine de saint François de Sales laissèrent-elles des traces dans l'esprit des contemporains, et jetèrent-elles quelques nuages sur la réputation doctrinale de l'évêque de Genève? Peut-être, dans les premiers temps qui suivirent. Cependant, au cours du XVIIIe siècle, le savant pape Benoît XIV rendit à la doctrine de saint François un éclatant témoignage qui est cité dans le bref de doctorat : *Suis antecessoribus concinens Benedictus XIV, sanctissimæ memoriæ, libros Genevensis præsulis scientia divinitus acquisita scriptos affirmare non dubitavit, illius auctoritate usus difficiles quæstiones solvit, « sapientissimum animarum rectorem » appellavit*, t. I, p. XIII.

Enfin Pie IX, résumant les sentiments de ses prédécesseurs et répondant au vœu exprimé par les Pères du concile du Vatican, déclara solennellement que la doctrine de François de Sales brille de telle sorte qu'elle est tout à fait celle d'un docteur de l'Église : *Quæ nimirum in sublimi sanctitatis culmine ita in eo supereminet, ut doctoris Ecclesiæ tota propria sit virumque hunc inter præcipuos magistros Sponsæ suæ a Christo Domino datos, accensendum suadeat*, t. I, p. XVIII. Et l'auréole des docteurs de l'Église vint consacrer définitivement l'autorité de la doctrine salésienne.

L'influence que saint François de Sales a exercée pendant sa vie n'a fait que grandir dans les trois siècles suivants, apportant aux âmes le contrepoison

des erreurs protestantes, jansénistes et naturalistes, si diamétralement opposées à ses leçons. Ses écrits, répandus partout, et populaires aujourd'hui comme au XVIIe siècle, ont enseigné la vraie et solide piété; ils ont ouvert à tous les voies de l'oraison mentale et de la vie spirituelle; ils ont favorisé et développé la fréquente communion. La dévotion au Sacré-Cœur, qui est née à la Visitation de Paray-le-Monial, avait été préparée par lui, ainsi que le reconnaît le bref de doctorat : *Illud plane mirabile est, quod Spiritu Dei plenus, et ad ipsum suavitatis auctorem accedens, devoti cultus erga Sacratissimum Cor semina miserit*, t. I, p. XIX.

La Visitation Sainte-Marie continue d'être la fidèle dépositaire et le modèle de la doctrine salésienne.

Au XIXe siècle, une véritable efflorescence de religieux et de prêtres est venue se réclamer des leçons de l'évêque de Genève : les missionnaires de Saint-François de Sales d'Annecy, désireux de reproduire la vie apostolique; les salésiens du vénérable dom Bosco, qui l'ont pris pour patron de leurs œuvres d'éducation chrétienne professionnelle de la classe ouvrière; les oblats de Saint-François de Sales de la vénérable Marie de Sales Chappuis, et du vénéré P. Brisson, de Troyes, qui essaient de reproduire dans les œuvres du saint ministère l'esprit religieux donné par le saint à la Visitation; les prêtres de Saint-François de Sales du vénéré M. Chaumont, de Paris, qui se pénètrent de l'esprit sacerdotal du saint dans la vie du prêtre séculier; d'autres associations sacerdotales ou laïques; plusieurs congrégations religieuses de femmes vouées aux œuvres extérieures, forment la postérité spirituelle du saint docteur.

On trouvera plus haut, col. 738 sq., la nomenclature des diverses éditions des Œuvres.

Nous laissons de côté les références purement littéraires et historiques.

Les *Vies* de saint François de Sales parues au XVIIe siècle ont toutes un charme particulier. Voici la liste des principaux auteurs : dom Jean de Saint-François, Paris, 1621; l'abbé de Longueterre, Lyon, 1624; le P. Philibert de Bonneville, Lyon, 1624; le P. de la Rivière, Lyon, 1624; Charles-Auguste de Sales, en latin d'abord, puis en français, Lyon, 1633 et 1634 (rééditée dans l'édition de Vivès); le P. Nicolas Talon, S. J., imprimée en tête dans les *Œuvres complètes* de 1640, 1643, 1647, puis imprimée à part, rééditée par l'abbé de Baudry, Lyon, 1837; Henri de Maupas du Tour, évêque du Puy, puis d'Évreux, Paris, 1657; de Hauteville : *La maison naturelle de saint François de Sales*, Clermont et Paris, 1669; la Mère de Chaugy, *Abrégé de la Vie du bienheureux François de Sales*, 1646, rééditée par l'abbé de Baudry, Lyon, 1837; anonyme (l'avocat Cotolendi), *Vie de saint François de Sales*, 1687, qui est surtout un roman historique; Bussy-Rabutin, ou plutôt, sous son nom, Louise-Françoise de Rabutin, sa fille, 1699; Marsollier, Paris, 1700, *Vie* souvent réimprimée, mais contenant des inexactitudes nombreuses. Il n'y a pas eu de *Vies* nouvelles de saint François de Sales publiées en France au cours du XVIIIe siècle.

Au XIXe siècle, sans parler du roman de Loyau d'Amboise, Paris, 1833, parurent les travaux sérieux de l'abbé de Baudry, dont une partie a été publiée dans Migne; ceux de l'abbé T. Boulangé, *Études sur saint François de Sales*, 2 in-8°, Paris, 1844; puis les *Vies* par M. Hamon, 2 in-8°, Paris; la 7e édit. a été complétée par MM. Gonthier et Letourneau, Paris, 1909; François Pérennès, dont la *Vie* parut d'abord en tête de l'édition des *Œuvres complètes* du saint par Migne, Paris, 1861, puis fut publiée à part et eut plusieurs éditions; le comte Anatole de Ségur, *Vie populaire*, Paris; A. de Margerie, dans la collection « Les saints », Paris, 1902.

Esprit du bienheureux François de Sales, par Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, Paris, 1641; ouvrage abrégé par Collot, Paris, 1727; réédité en son intégrité par Mgr Depéry, 3 in-8°, Paris, 1840; *Traicté de la conduite spirituelle selon l'esprit du B. François de Sales*, par le P. Nicolas Caussin, S. J., inséré à la fin du t. II des *Œuvres complètes* de 1647; *Advis chrétiens*, par le P. Dagnel, S. J., et *Regulæ Salesianæ*, fondées sur ces *Advis*; cardinal Mermillod, *Le pape par saint François de Sales*, Paris, 1871; Sauvage, *Saint François de Sales prédicateur*, Paris, 1874; P. Desjardins, S. J., *Saint François de Sales, docteur de l'Église*, Paris, 1877; Mgr Freppel, *Cours d'éloquence sacrée*, IVe leçon, Paris, 1893; *Annales salésiennes, passim* sur la vie, les œuvres, l'esprit de saint François de Sales, Paris, 1889-1913; R. Pernin *Directoire spirituel pour les prêtres*, Paris, 1896; dom Mackey, *Saint François de Sales et la formation du clergé*, dans la *Revue du clergé français*, t. XXV, p. 516; *L'idéal du séminaire selon saint François de Sales*, t. XXIX, p. 581; *Saint François de Sales, directeur spirituel*, t. XXXVII, p. 390; F. Strowsky, *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France*, Paris, 1898; *Saint François de Sales*, dans « la Pensée chrétienne », Paris, 1908.

R. PERNIN.

11. FRANÇOIS DE TOLOSA Guipuzcoa, mineur observant espagnol, avait été supérieur de sa province des Cantabres avant d'être élu définiteur, puis commissaire et enfin ministre général de son ordre, de 1587 à 1593. Clément VIII le créa évêque de Tuy en 1597 et il se distingua particulièrement par son dévouement pendant la peste qui en 1599 ravagea cette région, au point d'être surnommé le « père des pauvres ». Il mourut l'année suivante, le 9 septembre, et fut enseveli dans la cathédrale. Selon Wadding, le P. de Tolosa aurait écrit un volume de *Demonstrationes catholicæ*, qui fut édité à Logrono (Juliabriga) en 1622.

Wadding-Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1907-1908; Florez, *España sagrada*, Madrid, 1767, t. XXIII, p. 48.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

12. FRANÇOIS DE TOULOUSE, célèbre prédicateur capucin, entra en religion le 14 mai 1628 et mourut dans sa patrie, le 26 avril 1678. Il publia, étant supérieur de la mission des Cévennes : *Jésus-Christ, ou le parfait missionnaire*, in-4°, Paris, 1662; *Le missionnaire apostolique, ou sermons utiles à ceux qui s'emploient aux missions pour retirer les hommes du péché et les porter à la pénitence*, 2e édit., 12 tomes en 13 in-8°, Paris, 1666-1682, dont une partie a été reproduite dans les *Orateurs sacrés* de Migne, t. X, XI. On a aussi de lui une *Vie de la vénérable Mère Jeanne de Lestonnac,... fondatrice de l'ordre des religieuses de Notre-Dame*, in-4°, Toulouse, 1671. Il avait, écrit Denys de Gênes, l'intention de réunir en une seule édition les œuvres de son confrère le P. François Titelman, mais ce travail ne fut jamais achevé.

Denys de Gênes et Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. cap. provinciarum Occitaniæ et Aquitaniæ*, Rome, Nîmes, 1894; Id., *Toulouse chrétienne : Histoire des capucins*, Toulouse, 1897, t. II, p. 387.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

13. FRANÇOIS-MARIE DE BRUXELLES, frère mineur capucin de la province flandro-belge, se nommait dans le monde Caesens, écrit Hurter. Entré jeune en religion, il mourut à Gand le 18 octobre 1713, à l'âge de quarante-huit ans; il en avait passé trente et un dans le cloître. Il s'était fait remarquer par la fidélité à ses devoirs religieux et son amour pour l'étude, aussi nous le voyons définiteur de sa province et commissaire sur plusieurs couvents. Il fut en outre pendant plusieurs années lecteur de théologie et son nom est resté connu par la publication de son *Cursus theologiæ capucino-seraphicæ, secundum inconcussa tutissimaque dogmata sanctorum Augustini, Bonaventuræ ac Thomæ*, 3 in-4°, Gand, 1698-1701. La *Theologia capucino-seraphica revisa et locupletata* parut de nouveau à Gand en 1705; elle fut l'objet de certaines attaques auxquelles l'auteur répondit en publiant une *Synopsis apolypticæ-cantatrix eventuum præcipuorum Ecclesiæ primitivæ Jerosolymitanæ, Romanæ et religiosæ, cum propugnaculo auctoritatis pontificiæ adversus persecutiones et hæreses. Sive panoplia Theologiæ capucino-seraphicæ*, in-4°, *ibid.*, 1710. Le

P. François-Marie préparait une nouvelle édition de sa théologie quand il mourut; elle parut à Gand, 1715-1718, par les soins du P. Archange de Termonde, voir t. I, col. 1759, et de nouveau à Bruxelles, 1744. Bien que l'auteur ne s'attache pas exclusivement à la doctrine de saint Bonaventure, les derniers éditeurs des œuvres du docteur séraphique le citent avec éloge parmi ses disciples, et ils appellent son ouvrage *opus succosum et accommodatissimum.*

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 651; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888; *S. Bonaventuræ opera omnia*, Quaracchi, 1882, t. I, p. LXXII.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

14. FRANÇOIS PITIGIANI D'AREZZO, frère mineur de l'observance, ministre de sa province de Toscane, définiteur général de son ordre, fut aussi théologien des ducs de Mantoue, en particulier de Ferdinand de Gonzague, qui abandonna la pourpre pour ceindre la couronne ducale. Le P. Pitigiani mourut à Mantoue en 1616 à l'âge de 63 ans. Étant provincial, il avait fait rééditer l'*Exposition de la règle des mineurs*, publiée un demi-siècle auparavant par le P. Barthélemy de Brendula, in-8°, Florence, 1594. Il donna de son propre fonds la *Practica criminalis canonica*, in-8°, Pérouse, 1609, longtemps en usage dans sa famille religieuse et rééditée après sa mort par le P. Hilarion Sacchetti, son élève, Venise, 1617, 1621; *Commentaria scholastica in Genesim, in quibus ultra explicationem literalem ex Patribus contextam, quingenæ et nonaginta sex quæstiones explicantur et resolvuntur*, in-4°, Venise, 1615; ces commentaires embrassent seulement les trois premiers chapitres de la Genèse; *Summa theologiæ speculativæ et moralis, necnon commentaria in III*um *librum Sententiarum doctoris subtilis Joannis Duns Scoti... in quibus Scoti sententia declaratur, contra thomistas et cæteros contradictores defenditur*, 2 in-fol., Venise, 1613-1616. Après sa mort, le même P. Sacchetti publia la *Summa in IV librum*, in-fol., Venise, 1619, avec le portrait de l'auteur. Il avait publié auparavant ses *Adnotationes in VIII libros Physicorum Joannis Duns Scoti*, Venise, 1617, rééditées dans les *Opera omnia* de Scot, Lyon, 1639, t. II. On attribue encore au P. François d'Arezzo une *Expositio I et II libri Posteriorum*, et une autre *In Formalitates Antonii Syrrecti*, Venise, 1606.

Wadding et Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906-1908; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 574.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. FRANCOLINI Balthazar, jésuite italien, né à Fermo le 20 novembre 1650, entré dans la Compagnie de Jésus le 1er novembre 1666, enseigna avec la plus grande distinction la philosophie et la théologie au Collège romain, où il mourut le 10 février 1709, après une longue série de polémiques retentissantes engagées contre les théologiens rigoristes de la faculté de Louvain. Son premier ouvrage, publié sous le pseudonyme de Daniel del Pico, *Raccolta d'alcune decisioni ed istruzioni colla quale si demostra qual sia stata la pratica della Chiesa nel propagare la fede tra gl'infedeli*, s. l., 1702, est un essai pour dirimer les ardentes controverses suscitées par la question des rites chinois, et qui parut faire suite à la consultation du tribunal des rits adressée par Tcheou-fou à l'empereur K'ang-hi, en 1701. On a mis en doute jusqu'à ces derniers temps l'authenticité de cet important ouvrage. Cf. de Backer, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1941. Mais la question n'est plus douteuse. Le manuscrit original a été retrouvé en 1885 dans la bibliothèque du château de Cheltenham, en Angleterre; il porte la signature Baldassar Francolini en regard du pseudonyme. L'attention du P. Francolini s'était portée de bonne heure sur les questions pénitentielles alors vivement débattues. Il publia successivement : *De clavium potestate præsertim in remittendis peccatis et infligendis censuris dissertationes ac theses*, Rome, 1703; *Ecclesiasticus ex regulis Patrum feriatus, seu quæ per Patres et canones liceat ecclesiastico viro animi relaxatio, ibid.*, 1703; *Veteris Ecclesiæ rigor in administrando sacramento pænitentiæ a rigidiorum quorumdam scriptorum calumniis vindicatus, ibid.*, 1704; *Clericus romanus contra nimium rigorem munitus duplici libro, quorum uno veteris Ecclesiæ severitatem, altero præsentis Ecclesiæ benignitatem a rigidiorum quorumdam scriptorum calumniis vindicatus, ibid.*, 1705. Cet ouvrage suscita aussitôt le plus violent émoi parmi les professeurs de la faculté de théologie de Louvain et une partie du clergé des Pays-Bas. L'attaque était directe; les réponses furent violentes. J. Opstraete écrivit aussitôt son *Clericus Belga Clericum romanum muniens...*, Liége, 1706, qui trouva grand crédit en France. Cf. *Journal des savants*, 1706, p. 452 sq. Le P. Ant. Bardon, dominicain, publia en Allemagne son *Francolinus, Cleri romani pædagogus...*, Cologne, 1706, où Francolin était accusé de laxisme; cet ouvrage fut condamné par le Saint-Office, le 10 novembre 1706. En Italie, l'avocat Blaise Maioli de Avitabile faisait paraître ses *Lettre apologetiche theologico-morali*, Naples, 1708, pamphlets virulents qui furent mis à l'index le 15 janvier 1714. Enfin Pierre le Drou, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, doyen honoraire de la faculté de théologie de Louvain, mettait au jour son grand ouvrage, destiné à préciser et à défendre la doctrine augustinienne : *De contritione et attritione dissertationes quatuor*, Louvain, 1707, où la nécessité d'un acte de charité tout au moins imparfait, mais s'attachant à Dieu pour lui-même et par-dessus toutes choses, était revendiquée comme un enseignement indubitable et constant de l'Église catholique. Francolin soutint vigoureusement la lutte et maintint solidement ses positions. Il répondit d'abord à Opstraete par son *Balthassar Francolinus S. J. theologus Clerici romani institutor ab anonymi scriptoris accusationibus vindicatus*, Rome, 1706. S'appuyant sur les négociations engagées à Rome par la faculté de théologie de Louvain en 1679 et 1698, Opstraete affirmait que, « dans l'ordre ordinaire, le pécheur ne peut se préparer que peu à peu et par degrés et qu'on ne doit l'absoudre que lorsqu'on s'aperçoit qu'il est enfin parvenu au point qu'il faut, c'est-à-dire s'il fuit les occasions du péché, s'il résiste aux tentations, s'il s'applique à la prière et aux autres exercices de piété, s'il contrarie son penchant par la pratique des vertus opposées. » Cf. *Journal des savants*, 1708, p. 454. Francolin demande tout d'abord à ses adversaires d'avoir le courage de leurs opinions et de soutenir ouvertement leurs doctrines au lieu de dissimuler leurs erreurs sous le voile de l'anonyme, et il précise, en les discutant longuement, tous les points de la controverse doctrinale et historique dans deux importants ouvrages : *Præsentis Ecclesiæ benignitas in administrando sacramento pænitentiæ a rigidiorum quorumdam doctorum calumniis vindicata*, Munich, 1707, et *De dolore ad sacramentum pænitentiæ rite suscipiendum necessario libri duo*, Rome, 1706. Ce magnifique traité, où se déroulent tout l'historique de la controverse et la discussion de la théorie augustinienne sur l'insuffisance de l'attrition pure et simple jointe à l'absolution pour la rémission des péchés, reste le chef-d'œuvre de Francolin. C'était le coup le plus rude porté aux doctrines rigoristes. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1707, p. 2098-2111. Francolin publiait en même temps un excellent manuel de théologie où la partie positive recevait une ampleur surprenante

pour l'époque : *Tirocinium theologicum*, Rome, 1706, dont le succès fut immense. Les éditions de Milan, Venise, Prague, Strasbourg, Passau, Ingolstadt, Gratz, Gênes, Vilna, etc., en firent presque aussitôt, surtout en Autriche et en Pologne, un ouvrage classique. Francolin a laissé en outre trois traités fort érudits sur la discipline pénitentielle, sous ce titre qui résume le sujet : *De disciplina pænitentiæ libri tres quorum primus totam canonum pænitentialium disciplinam exponit. Alter forum sacramentalis pænitentiæ statuit... Tertius quid observari in hoc foro velint communi consensu veteres recentesque suorum doctores ostendit*, Rome, 1708. C'est toute l'histoire de la législation canonique et de son application, remarquablement exposée pour le temps et aujourd'hui encore consultée avec fruit.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 939-945; *Journal des savants*, 1708, p. 435 sq.; *Mémoires de Trévoux*, 1707, p. 1778-1791, 2098-2111; *Supplem. ad Nova acta erudilor.*, t. IV, p. 481 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. III, col. 222.

P. BERNARD.

2. **FRANCOLINI Marcel**, canoniste italien, né à Montalboddo dans la Marche d'Ancône, vivait à la fin du XVIe siècle. On a de lui deux traités *De tempore horarum canonicarum*, Rome, 1581, et *De matrimonio spadonis*, Venise, 1605.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle*, in-8°, Paris, 1704, col. 1412.

B. HEURTEBIZE.

FRANCON, théologien bénédictin, mort le 13 septembre 1135. Il embrassa la vie religieuse à Affighem sous la conduite de Fulgence, premier abbé de ce monastère, auquel il succéda vers l'an 1123. Geoffroy le Barbu, duc de Lorraine et comte de Louvain, Henri Ier, roi d'Angleterre, avaient l'abbé Francon en haute estime à cause de sa science et de sa piété. Il est auteur d'un traité en douze livres *De gratia Dei*, qui fut imprimé pour la première fois à Anvers en 1565. On a en outre de cet auteur deux lettres : *Quod monachus abjecto habitu non potest salvari*; *Epistola ad moniales ac sorores in Bigardis ad Forestum consolatoria*, *P. L.*, t. CLXVI, col. 715-808.

Histoire littéraire de la France, t. XI, p. 588; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 1750, t. XXI, p. 596; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, 1858, t. II, p. 601; Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 248; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. II, p. 399; *Biographie nationale* (de la Belgique), t. VII, p. 269-270; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 80, 142, 176; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 343; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1731, t. V, col. 37.

B. HEURTEBIZE.

FRANZELIN Jean-Baptiste, jésuite autrichien, le restaurateur de la théologie positive au XIXe siècle. Né en 1816, à Altino dans le diocèse de Trente, il entra en 1834 au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Gratz en Styrie. Après avoir enseigné pendant six ans les belles-lettres dans les collèges de Tarnopol et de Lemberg, il fut envoyé à Rome, en 1845, pour y suivre, au Collège romain, les cours de théologie. Forcé par la révolution de 1848 de se réfugier en Angleterre, il acheva ses études théologiques à Louvain, puis fut nommé professeur d'Écriture sainte au scolasticat de Vals près le Puy. Chargé, en octobre 1851, d'une chaire de théologie dogmatique à l'université grégorienne, il ne tarda pas à rendre célèbres son nom et sa méthode d'enseignement. Esprit large et pénétrant, travailleur infatigable, Franzelin, au cours de ses études, n'avait négligé aucune des branches du savoir humain : il possédait une connaissance approfondie de l'histoire ecclésiastique et profane, de la littérature sous ses formes les plus diverses, de la philosophie et de la théologie scolastiques; les controverses d'histoire dogmatique soulevées par les récentes découvertes de l'archéologie et par la critique renouvelée des textes anciens excitèrent au plus haut point son intérêt. Très versé dans l'étude des langues orientales, qu'il enseigna quelque temps, et helléniste excellent, il savait, outre l'allemand sa langue maternelle, et parlait avec une rare correction l'anglais, l'italien, le français et le polonais. Par tout cet ensemble de connaissances variées comme par toutes les secrètes et vives tendances de son esprit et de ses goûts, le jeune professeur, déjà initié de longue date aux études patristiques méthodiquement conduites, était destiné à orienter aussitôt son enseignement dans la voie des recherches positives. Après la longue et sèche période d'abstractions et de vaines formules que venait de traverser la théologie, c'était une hardiesse extrême et une grande nouveauté, mais en même temps une profonde nécessité. Depuis la *Symbolique* de Mœhler, en 1832, d'illustres travaux avaient ouvert la voie et marqué peu à peu les étapes. Les études apologétiques de Drey, à Tubingue, de Denzinger et d'Hettinger, à Wurzbourg, puis les érudites recherches d'Hergenröther sur le schisme de Photius, sur la théologie de Grégoire de Nazianze, la savante dissertation de Dœllinger sur *Hippolyte et Calliste*, et les nombreux ouvrages suscités par la publication des *Philosophoumena* en 1851; enfin, les curieuses découvertes archéologiques d'Autun et de Rome, interprétées, discutées et vulgarisées par le cardinal Pitra et par Garucchi, fournissaient à la théologie une matière nouvelle et lui ouvraient des horizons inconnus. Franzelin entra résolument dans cette voie que Perrone lui indiquait comme la plus obvie, et le succès de ses cours, dans la grande salle du Collège romain, prouva bien vite que cette exposition savante et cette méthode solide, basées sur la critique des textes, des monuments et des faits, répondaient à un des besoins les plus impérieux du temps.

C'est alors que furent élaborés et plusieurs fois enseignés au Collège romain avant d'être publiés les grands traités théologiques qui font la gloire de Franzelin : 1° *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1868; 2° *Tractatus de sacramentis in genere, ibid.*, 1868; 3° *Tractatus de Deo trino secundum personas, ibid.*, 1869; 4° *Tractatus de divina traditione et Scriptura, ibid.*, 1870 : c'est le chef-d'œuvre du maître; 5° *Tractatus de Deo uno secundum naturam, ibid.*, 1870; 6° *Tractatus de Verbo incarnato, ibid.*, 1870; 7° *Theses de Ecclesia Christi, opus posthumum, ibid.*, 1887. Plusieurs de ces traités ont eu diverses éditions. Théologien du pape au concile du Vatican, le P. Franzelin prit une part extrêmement active et brillante à la préparation et à la discussion des schèmes de la constitution dogmatique. Cf. *De primo schemate constitutionis dogmaticæ disquisitio coram 24 Patribus deputatis habita*, dans les *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio lacencis*, t. VII, col. 1611-1628. Membre consulteur de plusieurs Congrégations romaines, il ne cessa de travailler avec un zèle infatigable au bien de l'Église, et ce fut en récompense de ses éminents services, comme aussi pour donner à son enseignement une consécration solennelle et pour permettre à son dévouement de s'exercer sur un plus vaste domaine, qu'il fut promu par Pie IX au cardinalat, le 3 avril 1876, en dépit de ses vives instances pour détourner de lui cet honneur qu'il jugeait immérité. Le cardinal Franzelin ne voulut rien sacrifier de la simplicité de sa vie et de l'extraordinaire activité de son labeur : il donna, par surcroît, une attention plus suivie aux problèmes religieux de l'heure actuelle. Le grand

mouvement de retour à l'Église universelle, inauguré par Tchadaiev (1794-1856) et dont Soloviev (1853-1900) allait devenir l'âme, n'avait cessé de s'imposer à son esprit : il en avait prévu le rapide développement et, depuis son séjour à Lemberg et à Tarnopol, il en suivait avec le plus ardent intérêt toutes les phases. Dans la retentissante controverse soulevée par M. Bulgakow et par le professeur Langen touchant la procession du Saint-Esprit, le cardinal Franzelin intervint pour remettre exactement au point la doctrine traditionnelle de l'Église catholique et dissiper tous les malentendus, dans son *Examen doctrinæ Macarii Bulgakow episcopi Russi schismatici et Josephi Langen neoprotestantis Bonnensis de processione Spiritus Sancti paralipomenon tractatus de SS. Trinitate,* Rome, 1876. Franzelin mourut à Rome au Collège germanique, le 11 décembre 1886, usé par un labeur excessif qui n'admettait nulle relâche et par la rigueur de ses mortifications.

Arenhold, *Die Vorzüge der dogmatischen Traktate Franzelins dargelegt und begründet*, Fulda, 1873; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 950 sq.; G. Bonavenia, *Raccolta di memorie intorno alla vita dell' Emo cardinale Giovanni Battista Franzelin*, Rome, 1887; *The Month*, 1887, t. LX, p. 305-24; *Civiltà cattolica*, 8e série, t. V, p. 194-209; *Études religieuses*, 1887, t. XXIX, p. 333; J. Berselli, *De vita J. Baptistæ Franzelin commentarius*, Rome, 1887; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 1507 sq.

P. Bernard.

FRASSEN Claude, cordelier de l'observance, est sans conteste une des plus belles figures qui aient illustré l'ordre franciscain à la fin du XVIIe siècle. Né à Péronne en 1620, il entra chez les observants vers l'âge de dix-sept ans, voulant mettre à l'abri des dangers une vertu qu'il avait de bonne heure consacrée à Dieu et à la Vierge Marie. Il avait 30 ans quand ses supérieurs l'envoyèrent au grand couvent de Paris, pour suivre les cours de la Sorbonne et y prendre ses grades académiques. Ce fut le 11 décembre 1662 qu'il conquit celui de docteur en théologie, mais déjà simple bachelier il enseignait ses jeunes confrères, « formant les docteurs par la saine doctrine de ses savantes leçons, comme il formait les religieux par les bons exemples de sa vie régulière. » *Mémoires de Trévoux*. Chez lui, en effet, comme chez un vrai fils de saint François, le zèle de l'étude n'avait pas éteint l'esprit de sainte oraison, et il cultivait la piété au pair de la science. Estimé de tous, à commencer par le roi, la reine Marie-Thérèse, les membres du clergé, les conseillers au parlement, les communautés religieuses, souvent il était appelé à donner son avis dans les cas difficiles, et malgré cela il trouvait le temps de réciter le petit office de la Madone chaque jour en plus du bréviaire. A maintes reprises gardien du grand couvent, où il demeura pendant les soixante dernières années de sa vie, il se plut à le restaurer et à embellir son église. Par deux fois (1682 et 1688) envoyé au chapitre de son ordre, élu définiteur général, il fit montre en ces circonstances d'une prudence qui lui valut les félicitations de Louis XIV. Directeur expérimenté, son confessionnal était très entouré; infirme, il s'y traînait ou s'y faisait porter, car, disait-il, si mourir sur la brèche est un honneur pour le soldat, le prêtre doit ambitionner de mourir à l'autel ou dans les fonctions de son ministère. Arrivé à l'âge de 83 ans (86, disent d'autres auteurs), il fut frappé d'apoplexie, mais sa vigoureuse constitution reprit le dessus; sa plus grande épreuve fut la perte de la vue; il la supportait courageusement et répondait à ceux qui s'apitoyaient sur son sort par des paroles de la sainte Écriture. Au mois de février 1711, une nouvelle attaque le privait de la consolation de monter à l'autel, et au bout de peu de jours, le 26, il rendait sa belle âme à Dieu; il était âgé de 91 ans et en avait passé 74 dans la vie religieuse. Le matin de sa mort, de bonne heure, il avait encore récité les heures de la Madone, de peur de mourir sans lui avoir payé ce tribut quotidien. On l'ensevelit dans l'église de son couvent, devant l'autel de sainte Élisabeth, qu'il avait fait ériger.

Un des premiers ouvrages du P. Frassen avait été la *Conduite spirituelle pour une personne qui veut vivre saintement*, in-12, Paris, 1667, livre plusieurs fois réimprimé et traduit en italien par un confrère anonyme, *Direzione spirituale per chi vuol vivere santamente*, Lucques, 1715; Venise, 1722. Dans le même genre de travaux il faut mentionner *La règle du tiers-ordre de la pénitence*, qui fut également très souvent rééditée. Mais ses œuvres plus importantes sont les suivantes : *Philosophia academica ex selectissimis illustriorum philosophorum, præsertim vero Aristotelis et doctoris subtilis Scoti rationibus ac sententiis (ordinata)*, in-4°; 2e édit., 2 in-4°, Paris, 1668; 3e édit., *auctior et emendatior*, 3 in-4°, Toulouse, 1686; Venise, 1739; *Scotus academicus, seu universa doctoris subtilis theologica dogmata, quæ ad nitidam et solidam academiæ Parisiensis methodum concinnavit, selectissimis SS. Patrum oraculis firmavit et illustravit, necnon explanatione graviorum controversiarum quæ nunc temporis in scolis agitari solent ditavit et ampliavit... Cl. Frassen Peronensis*, 4 in-fol., Paris, 1672-1677. Le P. Charles-Jacques Romilli, général des conventuels, en fit faire une nouvelle édition à Rome, 12 in-4°, 1720-1722. Le P. Joseph-Marie Fonseca d'Evora, procureur général des observants, le fit également rééditer ainsi que la *Philosophia academica*, 16 in-4°, Rome, 1726. Le *Scotus academicus* parut aussi à Venise, 1744, 12 in-4°. Quand il mourut, l'auteur travaillait à une nouvelle édition et on conserve à la Bibliothèque nationale de Paris un exemplaire avec ses corrections. Il préparait même un t. V, qui ne vit pas le jour. Ce sont les corrections manuscrites du P. Frassen qui ont été utilisées dans la dernière édition, 12 in-12, Rome, 1900-1902. L'ouvrage de Frassen est, en effet, le meilleur manuel de théologie scotiste et il se recommande par la clarté de son exposition. Les *Disquisitiones biblicæ quatuor libris comprehensæ*, dans lesquels il examine successivement l'antiquité des Écritures, leurs éditions et leurs versions, leur canonicité, puis propose une conciliation des textes qui semblent en opposition, parut à Paris, 1682, in-4°. Cet ouvrage donna occasion au dominicain Noël Alexandre d'écrire sa *Dissertatio ecclesiastica, apologetica et anticritica adversus Claudium Frassen, seu dissertationis Alexandrinæ de vulgata Scripturæ sacræ versione vindiciæ*, in-12, Paris, 1682. Frassen n'avait pas caché qu'il attaquerait le P. Noël Alexandre au sujet de son étude sur la Vulgate, qui est la dernière des trois publiées dans la *Dissertationum ecclesiasticarum trias*, Paris, 1678. Son livre était à peine paru que le dominicain l'étudia, chercha comment lui répondre et, sans aucun ménagement, fit paraître sa dissertation, reprochant amèrement au cordelier de l'avoir insulté. Il l'accusait, en outre, d'avoir plagié l'ouvrage de Huet, évêque d'Avranches, *Démonstrations évangéliques*, tout en le critiquant. Le jugement de l'Église ne fut pas favorable au dominicain, car la *Dissertationum trias* fut condamnée avec d'autres de ses ouvrages par Innocent XI (10 juillet 1684). Les *Disquisitiones* de Frassen furent, au contraire, rééditées par lui, in-4°, Paris, 1695. Il leur donna pour complément les *Disquisitiones biblicæ in universum Pentateuchum*, publiées à Paris en 1705.. Très loué au moment de son apparition, *Acta eruditorum*, Leipzig, 1682, p. 354; 1706, p. 380, ce double ouvrage est aujourd'hui oublié. L'auteur en préparait une réédition que la mort ne lui permit pas

de mener à terme. Il parut de nouveau avec des additions critiques, historiques et chronologiques, signées P. F. N. W., à Lucques, 1764, on trouve aussi la date de 1769, puis à Venise, 1781, avec de nombreux remaniements. Le *Conciliatorium biblicum* a été inséré dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ* de Migne, t. II, col. 738 sq. On attribue encore à notre cordelier une *Explication de la règle des frères mineurs*, par suite d'une confusion avec celle du tiers-ordre, dont il a été fait mention; on le dit encore auteur de *Vies de S. Jean de Capistran* et de *S. Paschal Baylon*, Paris, 1693. Quant à la traduction des *Lettres de S. Paulin*, Moréri fait remarquer qu'elle est de Claude de Santeuil; le P. Frassen obtint simplement le privilège du roi pour l'impression.

Mémoires de Trévoux, février 1712, p. 104-114; Moréri, *Dictionnaire historique*, art. *Frassen*; Giraud et Richard, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1845; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 653-656, 1184; Féret, *La faculté de théologie de Paris, Époque moderne*, Paris, 1900, t. V, p. 194-203.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

FRASSINETTI Joseph, prêtre italien, naquit à Gênes, le 15 décembre 1804, de commerçants modestes, mais très pieux. De ses quatre frères, trois entrèrent, comme lui, dans le clergé séculier, et le dernier fut chanoine régulier de Latran. Sa sœur Paule fut la fondatrice de l'institut des sœurs de Saint-Dorothée pour l'instruction des petites filles. Il reçut les premières leçons d'un franciscain, le Père Angélique, et il suivit les cours de rhétorique, de philosophie et de théologie au séminaire archiépiscopal de Gênes. Ordonné prêtre à Savone, le 22 septembre 1827, il s'affilia aux deux congrégations séculières des missionnaires urbains de Saint-Charles et des Ouvriers évangéliques, et il s'adonna à l'étude et aux exercices de piété. En 1831, il fonda avec Louis Sturla la congrégation de Saint-Léonard de Port-Maurice, qui a pour but la sanctification des jeunes lévites. En 1832, il obtint au concours la paroisse de Quinto, qui eut les prémices de son activité pastorale. Il se choisit des collaborateurs valides et capables, s'appliqua à corriger les abus et à former les enfants à la vie chrétienne; aidé par sa sœur, il multiplia les associations pieuses et commença la longue série de ses publications par un excellent opuscule : *Riflessioni proposte agli ecclesiastici*, in-8°, Gênes, 1837; 2e et 3e édit., 1838, en vue d'aviver le zèle du clergé. Pour favoriser les études cléricales, il publia : *Osservazioni sopra gli studii ecclesiastici proposte ai chierici*, in-8°, Gênes, 1839. Son *Catechismo dogmatico* parut sous le titre : *Compendio della teologia dogmatica*, in-32, Gênes, 1839; 26e édit., Turin, 1903. Le 1er mai 1839, il fut nommé prévôt de la paroisse Sainte-Sabine de Gênes, qu'il administra pendant vingt-neuf ans avec un zèle tout apostolique. Aidé par deux de ses frères et par sa sœur, il multiplia les catéchismes, les prédications, les pieuses associations ou confréries et il mérita d'être comparé au curé d'Ars. Par ses publications de piété et d'édification, il ressemblait à saint Alphonse de Liguori. Il mourut, le 2 janvier 1868. Du catalogue des 86 écrits qu'il fit paraître de son vivant, nous détachons les ouvrages suivants : *Saggio intorno alla dialettica ed alla religione di Vincenzo Gioberti*, in-32, Gênes, 1840, réponse aux principales calomnies contre la Compagnie de Jésus et réfutation de l'écrit de Gioberti : *Il moderno gesuita*; 3e édit. augmentée; *Gesu Cristo regola del sacerdote*, in-12, Florence, 1852; 11e édit., Gênes, 1899; trad. franç. par le P. Mirebeau, Paris, 1881; trad. allemande et espagnole; *Il conforto dell' anima divota, con un' appendice sul santo timor di Dio*, in-18, Naples, 1852; 11e édit., Rome, 1906; trad. franç. par l'abbé Rostan sous le titre : *Conseils et encouragements à l'âme pieuse*, Nice, 1885; trad. espagnole et anglaise; *Memorie intorno alla congregazione del beato Leonardo da Portomaurizio*, Oneglia, 1859; *Manuale pratico del paroco novello*, in-8° Novare, 1863, traité de théologie pastorale; 10e édit., Turin, 1902; trad. franç. par F.-X. Marette, 4e édit., Paris, 1873; trad. allemande, espagnole et anglaise; *Compendio della teologia morale di S. Alfonso Maria de' Liguori, con apposite note e dissertazioni*, 2 in-8°, Gênes, 1865, 1866; 10e édit., 1905, sur la trame de l'*Homo apostolicus*; trad. franç. par l'abbé Fourez, 2e édit., Tamines, 1894, voir col. 618 sq.; trad. espagnole et portugaise; on en a extrait : *Dissertazione sulla communione quotidiana*, 1865, d'après saint Thomas et Suarez. Dix écrits de Frassinetti ont été publiés après sa mort. De leur nombre nous citerons : *Il convito del divino amore*, in-32, Gênes, 1868; 4e édit., Rome, 1906; trad. espagnole et allemande; le P. Eugène Couet l'a fait passer en français : *Le banquet de l'amour divin*, Tourcoing, 1907. L'abbé Fourez a traduit une instruction de *La divozione illuminata*, 1867, sous le titre : *Petit traité de la confession et de la communion*, Braine-le-Comte, 1890; 2e édit., 1894. L'institut des *Figli di Santa Maria immacolata*, qui s'est formé en congrégation pour l'instruction chrétienne des petits garçons, sous la direction du P. Antoine Piccardo, a été fondé par Frassinetti en 1860. Il a entrepris l'impression de toutes les œuvres manuscrites de son fondateur. Treize in-8° ont déjà paru, Rome, 1906-1913 : ce sont des instructions catéchétiques et des explications de l'Évangile pour le peuple, avec une préface du cardinal Svampa. Parmi les œuvres encore inédites signalons : *Compendium omnia continens sensu moralia D. Alphonsi de Ligorio digesta*; *Dottrina di S. Alfonso de' Liguori sull' amministrazione dei sacramenti agli infermi*; *De integritate confessionis sacramentalis pro faciliori et emendatiori sacrarum confessionum exceptione*; *De scrupulosis, de opinione probabili*, etc.; *Osservazioni alla Regula fidei del Veron*; *Note alla Volgata, ricavate dal Sacy*.

Elogio storico del Frassinetti estratto dal periodico tedesco « Kirchenblatte » di Salisburgo, trad. italienne par le P. Melandri; Poggi, *Della vita e delle opere di Gius. Frassinetti*, Gênes, 1868; Fassiolo, *Memorie storiche intorno alla vita di Gius. Frassinetti*, Gênes, 1879; G. Capurro, *Giuseppe Frassinetti e l'opera sua. Studio storico-critico*, in-4°, Gênes, 1908, suivi du catalogue général des œuvres éditées et inédites de Frassinetti; G. B. Revelli, *Il servo di Dio Giuseppe Frassinetti, priore a Santa Sabina in Genova*, in-32, Bologne, 1910.

E. MANGENOT.

FRATICELLES, béguins hétérodoxes et bizoques. — I. État de la question. II. Histoire. III. Doctrines.

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — 1° *Délimitation du sujet.* — Les historiens qui se sont occupés des fraticelles l'ont fait souvent de façon confuse. Ils ont élargi maintes fois le sujet et rattaché à ce mouvement plusieurs hérésies du moyen âge ou une partie considérable de l'histoire de l'ordre franciscain qui s'en distinguent. La fameuse bulle *Sancta romana atque universalis Ecclesia* de Jean XXII (30 décembre 1317), dans les *Extravagantes*, tit. VII, c. unic., précise le point de vue auquel il faut se tenir. Le pape déclare que, au mépris des canons qui défendent d'instituer aucun ordre nouveau, *nonnulli profanæ multitudinis viri, qui vulgariter fraticelli seu fratres de paupere vita, bizochi sive beguini, vel aliis nominibus nuncupantur*, en Italie, en Sicile, dans le midi de la France et dans diverses provinces en deçà et au delà des monts, portent un costume religieux, vivent en religieux, dans des maisons où ils habitent en commun, et mendient publiquement comme s'ils appartenaient à un ordre religieux approuvé par le Siège apostolique. La plupart d'entre eux se targuent d'être de l'ordre de saint François et de

suivre la règle du saint à la lettre, bien qu'ils ne relèvent ni du général ni des provinciaux de cet ordre. Ils prétendent avoir été approuvés par le pape Célestin V, ce qui, même s'ils en fournissaient la preuve, ne serait pas valable, car Boniface VIII a révoqué toutes les concessions de Célestin V. Quelques-uns mettent en avant des approbations d'évêques ou d'autres supérieurs. Certains se donnent pour des tertiaires de saint François. Le pape dissout ces groupements et annule leurs actes. Ce que Jean XXII condamne, c'est donc une forme de vie religieuse indépendante des ordres approuvés par l'Église. Ceux qui en font profession se réclament de l'ordre de saint François : ce sont, d'une part, des soi-disant religieux qui se disent observateurs stricts de la règle de saint François et approuvés par Célestin V, et, d'autre part, des gens qui tiennent par des liens plus ou moins lâches au tiers-ordre de saint François. On les nomme fraticelles ou frères de la pauvre vie, bizoques ou béguins.

Ainsi les fraticelles n'apparaissent pas aux origines franciscaines. Ils ne se confondent pas avec les franciscains joachimites, quoiqu'ils aient, en général, des tendances nettement joachimites; il y a des joachimites en dehors des fraticelles et il y en a eu avant eux. Fraticelle n'est pas l'équivalent de spirituel; les fraticelles sortent des rangs des franciscains spirituels dont ils constituent une fraction extrême, mais ils n'existent qu'à partir du pontificat de Célestin V, tandis que les spirituels, bien que cette appellation ne soit guère plus ancienne que celle de fraticelles, remontent aux premiers temps de l'ordre. La question des fraticelles n'est pas toute la question de la pauvreté qui se posa au XIIIe et au XIVe siècle. Les fraticelles ne figurent point dans la lutte contre Guillaume de Saint-Amour et interviennent peu dans les débats entre franciscains et dominicains. Quand Jean XXII eut réglé la question de la pauvreté, il eut contre lui, avec les fraticelles, les spirituels et une portion importante des conventuels. Ces derniers, à la suite de Michel de Césène, général de l'ordre — d'où leur nom de michaélites — et de Guillaume Occam, s'unirent à Louis de Bavière contre Jean XXII et soutinrent non seulement, comme les spirituels et les fraticelles, que le pape avait outrepassé ses droits, mais encore que l'empereur pouvait le déposer et lui substituer un autre pape. Les fraticelles, nous le verrons, ne marchèrent pas avec eux. C'est abusivement qu'on a désigné les michaélites sous le nom de fraticelles. Cf. L. Richard, *Bulletin critique*, Paris, 1885, t. VI, p. 350; F. Tocco, *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 272-277. A plus forte raison devons-nous rejeter la thèse de Wadding que les fraticelles n'eurent rien de commun avec les franciscains, que les fondateurs de cette secte furent le cathare bagnolais Hermann Pongiluppi et les chefs des apostoliques, Segarelli et Dulcin. Cf. F. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1888, t. IV, p. 153-158.

Les fraticelles sont des franciscains spirituels qui se rattachent à Célestin V et qui veulent vivre séparés du reste de l'ordre. Dans leur sillage on trouve des tertiaires franciscains, plus ou moins authentiques, des prétendus religieux qui entendent avoir une existence religieuse indépendamment des ordres approuvés par le Siège apostolique : ce sont les bizoques et les béguins hétérodoxes.

2° *Les noms.* — Le mot *fraticelli*, ou *fratricelli*, ou *fraterculi*, en français fraticelles, ou fratricelles, ou frérots, a désigné parfois des ermites ou des pénitents orthodoxes, par exemple, dans la canzone *Spirto gentil* de Pétrarque. *Sonetti, canzoni e triomphi*, Venise, 1541, fol. 41 *b*. Au commencement du XIVe siècle, il fut appliqué aux franciscains spirituels que Célestin V avait autorisés à se détacher de l'ordre et à former la communauté des *pauperes heremitæ domini Celestini*; du moins ne se trouve-t-il dans aucun document du XIIIe siècle. Nous le rencontrons, pour la première fois, dans la bulle *Sancta romana* de Jean XXII. Il ne fut guère en usage qu'en Italie; il ne passa pas dans la France méridionale et, s'il fut question des fraticelles d'Allemagne, ce fut tardivement et pour désigner des hérétiques qui étaient plutôt des frères du libre esprit que des fraticelles proprement dits. Avec le temps, les fraticelles se ramifièrent : dans un procès contre les fraticelles de Naples (1362), nous voyons que, sans parler de ceux qui se rattachaient à leur fondateur, Ange de Clareno, la secte avait deux fractions, dont l'une reconnaissait pour chef frère Thomas, ex-évêque d'Aquin, et l'autre était sous la direction d'un ministre général. Les membres de cette dernière fraction s'appelaient fraticelles *de ministro*, ou parfois frères de la pauvre vie, frères évangéliques, frères de la vérité, frères de frère Philippe de Majorque (du nom du fils du roi Jacques II, fraticelle fervent), ou encore vrais frères mineurs. Enfin, assez communément les textes de la fin du XIVe siècle et du XVe qualifient ces hérétiques de fraticelles de l'opinion, *de opinione* (ils appelaient opinion l'ensemble de leurs doctrines); il arrive même que le mot *fraticelles* disparaît, et qu'ils sont nommés simplement « ceux de l'opinion », par exemple, dans un mémoire de l'augustin André de Cascia contre saint Bernardin de Sienne. Cf. *L'université catholique*, Lyon, 1890, t. VI, p. 579, note 1.

Le mot *béguin* a eu des significations différentes. Il y eut des béguins, des béguines et des béghards orthodoxes; il y en eut d'hétérodoxes, et ces derniers furent de deux sortes, les uns se rattachant aux frères du libre esprit, les autres aux fraticelles. Voir t. II, col. 529-530. Habituellement les hérétiques du premier groupe reçoivent la dénomination de béghards et de béguines (hétérodoxes), pendant que celle de béguins est réservée aux hérétiques du second groupe. Cette règle souffre des exceptions : Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. XV, Rome, 1578, p. 206, et son annotateur F. Peña, l. II, sch. XXXI, p. 65, entendent par béghards uniquement des fraticelles, et Pelayo (*Pelagius*), *De planctu Ecclesiæ*, l. II, c. LI, cité par Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1317, n. 57, énumère pêle-mêle béghards, béguins, fraticelles, et présente les fraticelles sous les traits des frères du libre esprit. Sauf un petit nombre de cas, les deux catégories d'hétérodoxes apparaissent bien tranchées dans les textes; quand les béguins sont nommés, il s'agit non pas des frères du libre esprit mais exclusivement des hérétiques frappés par Jean XXII dans la bulle *Sancta romana*. Le mot s'applique, en France et en Espagne, à des religieux du premier ordre franciscain; il y est synonyme de fraticelle. Plus souvent il désigne, surtout dans le midi de la France, et aussi en Espagne et en Italie, des tertiaires franciscains, authentiques ou non, qui embrassent les idées des fraticelles.

En Italie, ces béguins, membres de sectes errantes plus ou moins affiliées au tiers-ordre de saint François, sont, dès le temps de Boniface VIII, appelés *bizoques*, de l'italien *bisaccia*=besace, à cause de la besace qu'ils portaient en mendiant, ou de l'italien *bigio*=gris-brun, à cause de la couleur de leurs habits, cf. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, Francfort-sur-le-Mein, 1681, t. I, col. 566, et parfois *pinzocheri*. En France, on a encore les expressions petits frères bis ou bisets, en raison de la couleur grise de leur costume, frères pies, frères agaches, du provençal *agasso*=pie, sans doute parce que quelques-uns avaient un costume mi-parti, blanc et noir, comme les pies.

II. Histoire. — 1° *Jusqu'à l'élection de Jean XXII (1316).* — De bonne heure, et déjà du vivant de saint François, s'étaient dessinées deux tendances, l'une large, l'autre rigide, dans l'ordre franciscain. On eut les frères de la communauté, ou conventuels, qui admettaient que la règle était susceptible de modifications, d'adoucissements, surtout en matière de pauvreté, et qui parfois profitèrent des moindres occasions pour se soustraire à ses exigences, et, en face d'eux, les *zelanti*, appelés spirituels à la fin du XIIIe siècle, partisans d'une observance stricte de la règle, la déclarant intangible, prônant à outrance la pauvreté extrême, la vie dans les ermitages, le travail manuel, la pratique scrupuleuse du testament de saint François Un tiers-parti, qu'illustra saint Bonaventure, homme de juste milieu, ayant l'entente des nécessités pratiques, ramena la perfection religieuse à une observance qui impliquait à la fois plus de rigueur que n'en admettaient les conventuels et une atténuation des aspirations primitives.

En 1279, Nicolas III édicta la constitution *Exiit qui seminat*, que Boniface VIII, vingt ans plus tard, devait insérer dans le *Sextus decretalium*, tit. XII, c. 3. [Le pape s'était proposé de couper court aux dissentiments qui existaient dans l'ordre de saint François. Il maintenait très haut l'idéal franciscain, la pauvreté franciscaine; mais, en somme, en « déclarant les choses qui dans la règle pourraient être douteuses, et en exposant avec plus de clarté d'autres choses déjà déclarées par ses prédécesseurs, » il n'était pas sans adoucir la rigueur de la règle. L'émoi fut grand parmi les *zelanti*. Des abus qui s'introduisirent dans l'ordre au mépris de la bulle *Exiit qui seminat*, dont les concessions furent dépassées, augmentèrent l'indignation. Pierre de Jean Olivi mena la campagne contre les frères de la communauté et contre la bulle de Nicolas III. Il condamna la fiction, promulguée par cette bulle, qui attribuait au pape la propriété et aux frères mineurs l'usage des biens de l'ordre. Pour que les frères mineurs fussent vraiment pauvres, ils devaient n'avoir de n'importe quel bien que l'usage pauvre, par quoi Olivi entendait proscrire tout ce qui ne serait pas indispensable à des pauvres pour vivre : ainsi il fallait une maison, mais il était défendu de garder, même en usufruit, une maison commode et élégante; il fallait du pain, mais acquis en mendiant, et il était interdit d'accumuler des provisions. En outre, cette obligation de l'usage pauvre continuait à peser sur les frères qui devenaient évêques ou cardinaux, car de leur vœu de se conformer étroitement à la règle personne ne pouvait les dispenser, pas même le pape. Les principes d'Olivi, outrés par des disciples inconsidérés ou fanatiques, aboutiront aux écarts des fraticelles; en ce sens il est exact de voir en lui, comme le fait Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. XV, p. 206, l'initiateur du fraticellisme. Mais il est bon d'observer qu'Olivi, quelles qu'aient été sur ce point et sur le reste ses déviations de langage et ses erreurs caractérisées, a toujours protesté de son respect pour l'autorité pontificale et de son attachement à l'Église, et s'est élevé avec force contre ceux qui, sous prétexte de fidélité à la règle, s'étaient séparés de l'ordre. Par là il échappe à l'accusation d'avoir été un fraticelle proprement dit.

Plus encore qu'en France dans l'entourage d'Olivi, en Italie, dans les Marches, les spirituels s'attachèrent à la règle, reçue littéralement et sans glose. Pour réduire au silence ces critiques importuns, les conventuels condamnèrent quelques-uns des plus convaincus à la prison perpétuelle avec privation des sacrements et suppression de tout livre, sans en excepter le bréviaire; parmi eux, il y avait les frères Pierre de Macerata, Pierre de Fossombrone, et Thomas de Tolentino. Raymond Gaufridi, élu ministre général de l'ordre, mit un terme à leurs souffrances (1290). Il leur rendit la liberté et, voulant les soustraire aux inimitiés qui ne désarmaient pas, les envoya en Arménie. L'hostilité des conventuels les poursuivit, jusque dans ce pays lointain, à telles enseignes que le séjour leur devint intolérable et qu'ils prirent le parti de retourner en Italie.

Or, Célestin V venait d'être élu pape (1294). Ce fut une joie enthousiaste pour les spirituels, qui connaissaient son attachement à l'ordre de saint François et aux idées qui leur étaient chères. Pierre de Macerata et Pierre de Fossombrone, qu'il tenait en haute estime, se présentèrent à lui. Célestin les accueillit avec bienveillance et les autorisa à se détacher de l'ordre et à former une congrégation à part sous le nom de *pauperes heremitæ domini Cœlestini*. Comme pour indiquer d'une façon sensible ce changement de vie, ils changèrent de nom et s'appelèrent, le premier, frère Libérat et son compagnon, frère Ange de Clareno.

Hélas! avant la fin de l'année, Célestin V faisait le grand « refus ». Les avertissements et les instances d'un des pauvres ermites, le poète Jacopone de Todi, auraient contribué à cette décision. Cf. [dom Aurélien], *La vie admirable de notre glorieux père saint Pierre-Célestin pape, cinquième du nom, fondateur de l'ordre des célestins*, Bar-le-Duc, 1873, p. 127. Les conventuels se promirent de prendre une revanche. Aux yeux du peuple chrétien la séparation était leur condamnation; elle proclamait qu'ils étaient infidèles à l'esprit de saint François, sans compter que l'approbation apostolique donnée à l'observance stricte pouvait entraîner des religieux indécis à déserter leurs rangs et à grossir ceux des spirituels. « Des deux côtés c'était donc la lutte pour l'existence, » dit justement F. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1887, t. III, p. 619. Sentant que les choses se gâtaient pour eux, les pauvres ermites se retirèrent en Achaïe, dans une des îles de Corinthe, probablement Trixonia. Non pas tous cependant. Jacopone resta en Italie, se joignit aux Colonna contre le nouveau pape Boniface VIII et, condamné par lui à la prison, l'attaqua dans des strophes virulentes, cf. É. Gebhart, *L'Italie mystique*, Paris, 1890, p. 259-266; il semble toutefois que ce qu'il y a de plus injurieux dans ces vers est une interpolation postérieure. Cf. *Analecta bollandiana*, Louvain, 1909, t. XXVIII, p. 233. Un des premiers actes de Boniface VIII (8 avril 1295) fut de casser toutes les concessions de son prédécesseur, si elles n'étaient ratifiées par lui-même. Du coup, l'institution des pauvres ermites était annulée. Libérat et le groupe qui l'avait escorté en Achaïe connurent-ils cette décision pontificale, eurent-ils la claire vision des conséquences qu'elle pouvait entraîner pour eux? Nous l'ignorons. Il ne paraît pas que Boniface VIII ait songé d'abord à les inquiéter. Mais leurs ennemis les dénoncèrent comme enseignant que Boniface n'était pas le vrai pape. De là une série de difficultés pour Libérat et ses compagnons. Libérat fut d'avis que le seul moyen d'en sortir était de se présenter au pape. Laissant en Thessalie son vicaire Ange de Clareno, qui devait le rejoindre en 1305, il rentra en Italie, au moment où Boniface VIII mourait et avait pour successeur Benoît XI (1303). Libérat se rendit à Pérouse auprès de Benoît XI; il ne put être reçu par le pape, qu'emporta brusquement la maladie. Pendant la vacance du Saint-Siège, Libérat se réfugia dans le royaume de Naples, où s'unirent à lui plusieurs des siens de retour de la Grèce. Il mourut à Viterbe, probablement dans les derniers mois de 1307; la maladie l'y avait arrêté, en 1305, alors qu'il se rendait à Bordeaux auprès de Clément V. La direction de la société fut prise par Ange de Clareno. Après

divers incidents, après l'intervention en faveur des spirituels d'Arnaud de Villeneuve, médecin du pape, voir t. I, col. 1975, 1977, Clément V se réserva l'examen de leur cause au concile de Vienne; en attendant, il les autorisait à vivre en commun.

C'est vers ce temps-là que le mot *fraticelle* fut introduit dans la circulation. Faut-il admettre qu'entre fraticelles et spirituels il y eut identification complète, que la distinction fut purement géographique en telle sorte que les spirituels d'Italie se dénommèrent fraticelles et les fraticelles de Provence spirituels? Faut-il, tout en reconnaissant que les spirituels de Provence furent, dans l'ensemble, de vrais fraticelles moins le nom, distinguer deux groupes de spirituels d'Italie et d'ailleurs, les uns réfractaires à l'idée d'une scission dans l'ordre, tels Olivi et le bienheureux Conrad d'Offida, les autres, et ce sont les fraticelles, avec Clareno pour chef, constituant une société religieuse autonome et réclamant le maintien de la séparation? Cf. Tocco, *Studii francescani*, p. 397-399; René de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de saint François*, Paris, 1909, p. 371-372. La seconde opinion est préférable. Le principal défenseur des spirituels, au concile de Vienne fut Hubertin de Casale et les principaux opposants furent les conventuels Bonagrazia (Boncortese) de Bergame et Raymond de Fronsac. Clément V, par la décrétale *Exivi de paradiso* (6 mai 1312), donna satisfaction au parti de la réforme; en outre, il sévit contre les chefs des conventuels. Toutefois la constitution *Exivi de paradiso*, telle que nous la lisons dans les *Clémentines*, l. V, tit. XI, c. 1, si elle est une justification des spirituels et une interprétation de la règle conforme à leurs idées, ne leur permet pas de garder leur autonomie et les soumet aux supérieurs de l'ordre. C'était laisser la porte ouverte aux difficultés. Elles se multiplièrent. En dépit des efforts du pape, l'œuvre d'apaisement ne progressa pas. Après la mort de Clément (1314), durant le long interrègne qui précéda l'élection de Jean XXII, la querelle devint plus âpre, surtout dans la France méridionale.

2° *A partir de l'élection de Jean XXII* (*1316*). — Jean XXII désapprouvait le mouvement séparatiste qui troublait l'ordre franciscain. Il le montra par une série de mesures, que couronna la bulle *Sancta romana* du 30 décembre 1317. Elle dissolvait les associations de fraticelles, ainsi que celles des béguins et des bizoques, formées sous leur inspiration ou selon leur esprit. La condamnation ne visait pas seulement le présent, elle portait sur le passé; à dater de la révocation par Boniface VIII des privilèges de Célestin V, les frères qui s'étaient séparés de l'ordre avaient été, déclarait le pape, en dehors de la vie religieuse, c'étaient des *profanæ multitudinis viri*. La bulle précisait que ceux qu'elle frappait se trouvaient en Italie, en Sicile, dans le midi de la France et dans diverses provinces en deçà et au delà des mers.

Ces derniers se rencontraient en Arménie, en Achaïe, en Thessalie, dans ces régions d'Orient qui, à certaines heures pénibles, avaient servi d'asile aux pauvres ermites. Le midi de la France, principalement les couvents de Narbonne et de Béziers, furent un centre plus important d'opposition à l'observance large parmi les franciscains du premier ordre. Quant aux béguins, qui se disaient tertiaires de saint François, Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, édit. C. Douais, Paris, 1886, p. 264, nous apprend qu'ils apparurent en Provence, dans les provinces de Narbonne et de Toulouse et dans la Catalogne. Il ajoute, dans son latin inquisitorial : *plures capti, et detenti, et deprehensi in erroribus, et plures utriusque sexus inventi sunt et judicati heretici et combusti*, cela en 1317, surtout à Narbonne, à Béziers, dans le diocèse d'Agde, à Lodève, à Lunel, à Carcassonne et à Toulouse. La répression continua les années suivantes. Un des principaux épisodes fut la comparution devant Jean XXII du célèbre franciscain Bernard Délicieux et de soixante-quatre spirituels des maisons de Béziers et de Narbonne; vingt-cinq furent livrés à l'inquisiteur, quatre furent brûlés, à Marseille, comme hérétiques, un cinquième fut condamné à la prison perpétuelle, les autres furent contraints à désavouer publiquement leurs erreurs. Bernard Délicieux subit un procès, dans lequel l'accusation ne porta plus sur son adhésion au parti des spirituels, mais sur d'autres points plus sûrement compromettants; mis en prison, il y mourut (1320).

Moins violente et plus tardive en Italie, la répression fut cependant sérieuse. Ange de Clareno, qui résidait en Avignon auprès du cardinal Jacques Colonna, l'ancien adversaire de Boniface VIII, fut d'abord emprisonné par ordre de Jean XXII à la suite de la constitution *Sancta romana*. Il recouvra la liberté, moyennant la promesse d'entrer, non plus dans l'ordre des pauvres ermites qui était dissous, mais dans l'ordre des célestins, fondé par le même pape Célestin V qui avait approuvé les pauvres ermites, et professant de vivre et de mourir dans la très haute pauvreté du Christ. A la mort du cardinal Colonna, Clareno reprit le chemin de l'Italie (1318). Malgré ses engagements, il reconstitua la société des pauvres ermites. Il était, en apparence, un moine célestin vivant à Subiaco. En réalité, il était toujours le chef des fraticelles. Entre Subiaco et Tivoli, et à Rome même, ils avaient des maisons; d'autres existaient dans les Marches, l'Ombrie, les provinces napolitaines, la Sicile. Tous les frères voyaient en Clareno leur ministre général. Il instituait des ministres provinciaux, des custodes et des gardiens. Il distribuait des obédiences et adressait des circulaires aux membres de sa famille religieuse dispersée. Bref, c'était la révolte contre le pape. Quinze ans s'écoulèrent sans que Clareno fût véritablement inquiété. A la faveur du conflit entre Jean XXII et Louis de Bavière, les fraticelles passaient inaperçus et recrutaient de nouveaux disciples. Jean XXII finit par fixer sur eux son attention. Il ordonna de procéder rigoureusement contre les rebelles et contre leur chef (1334). Clareno évita une arrestation en se dérobant par la fuite. Trois ans après, le 15 juin 1337, il mourait dans la Basilicate, chargé d'ans, accablé d'infirmités, fidèle à son idéal.

Nous avons vu que la bulle *Sancta romana* visait les fraticelles d'Italie et de Sicile. On s'est demandé si les fraticelles siciliens furent uniquement des disciples de Clareno, ou si le pape n'avait pas également en vue les franciscains dissidents de Toscane, qui s'étaient réfugiés en Sicile pour échapper aux poursuites de Boniface VIII et y avaient formé, sous la direction d'Henri de Ceva, une secte vivace. Ceux-ci eurent de nombreux points de contact avec les fraticelles et le nom de fraticelles leur convient; il leur a été appliqué assez rarement. Ils résistèrent, pendant un siècle et demi, à une répression énergique.

Dans ces débats, de pratique la question de la pauvreté était devenue théorique. La question pratique, propre aux frères mineurs, regardait le mode et la mesure de l'application de la règle franciscaine; la question théorique était universelle et se référait à la teneur de la vie évangélique et à la pauvreté du Christ et de ses apôtres. On passa rapidement de l'une à l'autre après que Jean XXII eut pris une attitude différente de celle de Clément V. Celui-ci, dans la constitution *Exivi de paradiso*, avait adopté la doctrine de l'usage pauvre et donné raison, en partie, aux spirituels. Jean XXII, dès le commencement de son pontificat, pencha du côté des conventuels. Engagé dans cette voie, il alla plus loin. Il ne pouvait admettre

que la pauvreté ait la valeur absolue que lui reconnaissaient les frères mineurs, ni qu'on l'envisageât comme l'équivalent de la perfection évangélique, ni que la règle de saint François fût au-dessus du pouvoir du pape. Il pensa qu'une définition dogmatique et générale terminerait les agitations franciscaines. Avant de prononcer sa sentence, il consulta les plus hautes autorités de l'Église, demandant que chacun donnât son avis et répondit aux objections des adversaires. Finalement, par la bulle *Ad conditorem* (8 décembre 1322), *Extravagantes*, tit. XIV, c. 3, il révoqua la bulle *Exiit qui seminat* de Nicolas III. Critiquant l'expédient de ses prédécesseurs qui consistait à attribuer à l'Église la propriété et aux frères mineurs l'usage des biens de l'ordre, il remarquait qu'il y a des choses qui se détruisent par l'usage même et qui, partant, ne peuvent avoir un propriétaire distinct de celui qui en fait usage; aussi le pape renonçait-il à la propriété des biens des frères mineurs, les biens stables et les mobiliers d'églises exceptés, et par là, bon gré mal gré, les franciscains devenaient propriétaires. Les franciscains eurent beau objecter que le pape rompait avec la tradition de l'Église, de Grégoire IX à Clément V; Jean XXII ne s'arrêta pas en route. Par la décrétale *Cum inter nonnullos* (12 novembre 1323), *Extravagantes*, tit. XIV, c. 4, il condamna comme hérétique la doctrine, soutenue au chapitre général des frères mineurs à Pérouse, d'après laquelle le Christ et les apôtres n'ont rien possédé en propre ni en commun. Le 10 novembre 1324, la bulle *Quia quorumdam, Extravagantes*, tit. XIV, c. 5, condamnait ceux qui avaient attaqué les deux bulles précédentes.

Ce n'est pas le moment d'apprécier la conduite de Jean XXII qui, en somme, « mis en demeure de déclarer le fond de sa pensée, répondit par la seule réponse qu'il eût à faire, par un anathème, » dit C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1890, t. XLIII, p. 416, ni d'étudier la question dogmatique soulevée par les décrétales de Jean XXII et d'élucider la difficulté qui résulte de leur opposition avec les décrétales *Exiit qui seminat* de Nicolas III et *Exivi de paradiso* de Clément V. Bornons-nous à constater que, loin d'apaiser les esprits, comme il en avait eu le dessein, Jean XXII déchaîna un orage formidable. Après s'être contenté d'agir contre Jean XXII sans rompre ouvertement avec lui, Michel de Césène, chef des conventuels et général de l'ordre, mandé auprès de Jean XXII qui l'accabla de reproches, s'enfuit nuitamment, en compagnie de Guillaume Occam, auprès de Louis de Bavière, dont il embrassa le parti. Beaucoup de conventuels se révoltèrent, à son exemple, contre Jean XXII.

Les michaélites eurent donc en commun avec les fraticelles la doctrine de l'évangélicité de la règle franciscaine et le rejet des décisions de Jean XXII sur la pauvreté religieuse. Pour tout le reste, ils en diffèrent complètement. Les opposants les plus déclarés de Jean XXII furent précisément les plus fougueux adversaires des spirituels et des fraticelles : tels Michel de Césène, Occam, Bonagrazia, etc. Les michaélites, s'ils avaient triomphé, auraient certainement manifesté aux spirituels et aux fraticelles leur antique aversion. De son côté, Clareno n'avait pas confiance en eux; ni il ne se réjouit de l'élection ni il ne s'attrista de l'abdication de l'antipape Nicolas V (le conventuel Pierre de Corvara); il savait bien que, si Pierre s'était affermi sur le siège pontifical, les fraticelles n'auraient pas eu de lui l'autorisation de se séparer de l'ordre. Voir sa lettre à Philippe de Majorque, dans F. Tocco, *Studii francescani*, p. 298. Les fraticelles ne se rallièrent pas à Louis de Bavière, ne se rendirent pas auprès de lui, si nous en exceptons Hubertin de Casale; et encore Hubertin n'est-il pas un vrai fraticelle, lui qui n'avait pas appartenu au groupe des ermites du pape Célestin nommés plus tard fraticelles et qui, s'il les a défendus, a fini par déposer, avec une dispense pontificale, l'habit des frères mineurs pour revêtir celui des bénédictins. Cf. F. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIVe siècle. Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. 51, 218-221, 239-253. Bref, on a eu tort de confondre fraticelles et michaélites et d'annexer à l'histoire du fraticellisme la lutte de Louis de Bavière et de ses partisans franciscains contre Jean XXII.

Après la mort de Jean XXII (1334), les fraticelles et les béguins étaient affaiblis, mais non prêts à disparaître; tous les papes d'Avignon s'occupèrent de les réduire sans y réussir. Leur quartier général fut la Marche d'Ancône. Ils furent nombreux aussi dans le royaume de Naples, où ils jouirent de la protection du roi Robert et de la reine Sancia; quand Louis de Duras risqua son infructueuse tentative de révolte contre la reine Jeanne (1362), la popularité des fraticelles lui parut un appoint tel qu'il afficha publiquement des sympathies pour eux. Ils subsistaient un peu dans toute l'Italie. On en découvrit en France, en Espagne, en Allemagne. Ils tenaient bon outre-mer, en Arménie, en Perse, en Égypte, en Syrie, en Crimée, en Grèce, partout où ils avaient réussi à s'implanter. Les papes excitèrent contre eux le zèle des inquisiteurs. Tout ce qui paraissait avoir quelques traits de ressemblance avec le fraticellisme devenait aisément suspect. Le vieil historien du bienheureux Jean Colombini, Feo Belcari, *Vita del b. Giovanni Colombini da Siena*, c. XXXVIII, dans ses *Prose*, édit. O. Gigli, Rome, 1843, t. I, p. 114; cf. G. Bonafede, *Il colombino di Giesù overo vita, virtù, miracoli e dottrina del b. Colombino da Siena fondatore del sacro ordine de' Giesuati*, c. XIV, Rome, 1642, p. 144, raconte qu'au temps où Colombini et ses petits pauvres les jésuates vinrent à Viterbe, faisant cortège à Urbain V, des cardinaux, des évêques, des frères mendiants les accusèrent de n'être pas étrangers à l'hérésie des fraticelles de l'opinion; Urbain V, qui les connaissait et qui les aimait, dut les défendre. Les troubles occasionnés par le grand schisme d'Occident profitèrent peu à la cause des fraticelles; également opposés au pape d'Avignon et à celui de Rome, l'un et l'autre les combattirent. Martin V et Eugène IV redoublèrent d'efforts contre la secte. Saint Jean de Capistran et le bienheureux Jacques de la Marche reçurent, en 1426, la mission de ramener à l'Église tous ces dissidents; en outre, Jean de Capistran était nommé inquisiteur, sans limitation territoriale, avec plein pouvoir de choisir des délégués, pour avoir raison de leur résistance. L'action de ces deux observantins s'exerça pendant plus d'un quart de siècle. On retrouve des fraticelles dans la Marche, en 1466. En 1471, des fraticelles sont découverts à Piombino et sur le littoral de la Toscane; c'est la dernière fois qu'ils apparaissent dans l'histoire. Les fraticelles dont parle Florimond de Ræmond, *L'histoire de la naissance, progrez et decadence de l'heresie de ce siecle*, l. II, c. XVI, n. 6, Paris, 1655, p. 161 *b*, et qu'on a vus, dit-il, « dans Posvanie en notre siecle, » sont plutôt une des sectes issues du protestantisme qui renouvelèrent la secte du libre esprit. Voir FRÈRES DU LIBRE ESPRIT.

Tout en condamnant avec insistance les fraticelles, parce qu'ils appuyèrent trop souvent leurs revendications sur des doctrines suspectes ou subversives, empruntées au joachimisme, manquèrent de mesure et de justice envers les frères mineurs qui ne pensaient pas comme eux, et en vinrent jusqu'à répudier l'autorité du pape, l'Église eut de l'indulgence pour ces hommes fidèles à garder un idéal très haut et dont quelques-uns furent de saintes gens. Clément V leur

témoigna de la bienveillance; Célestin V les porta dans son cœur. Saint Louis de Toulouse tenait quelques-uns d'entre eux en grande amitié. Le bienheureux Simon de Cascia, de l'ordre des augustins, au cours des prédications qu'il fit à Florence peu de temps avant sa mort (1348), louait Ange de Clareno qu'il regardait comme son père spirituel. Plusieurs des fraticelles les plus connus ont été, dans l'ordre franciscain, l'objet d'un culte que l'Église a ratifié ou toléré. Le *Martyrologium franciscanum* du récollet Arthur du Moustier (*a Monasterio*), 2e édit., Paris, 1653, p. 100-101, 157-158, 182-183, 407-408, 605, 628-629, enregistre, parmi les bienheureux, avec Pierre de Jean Olivi, précurseur des fraticelles, Thomas de Tolentino et trois de ses compagnons martyrisés en Arménie (1321), Ange de Clareno, Libérat, Conrad d'Offida, Jacopone de Todi. Remarquons toutefois que saint Libérat, dont Clément XI approuva le culte en 1713, ne semble pas avoir été le fondateur des fraticelles, mais un autre Libérat. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. II, c. XXIV, § 34, *Opera omnia*, Bassano, 1767, t. II, p. 94-96. Ce n'est pas tout. De l'association des fraticelles sortit, à une date et dans des conditions restées obscures, l'ordre des clarénins ainsi dénommés d'Ange de Clareno, reconnu par l'Église et qui subsista jusqu'à la fin du XVIe siècle. Vers le milieu du XIVe siècle, au petit couvent de Brogliano, entre Camerino et Foligno, « dans une contrée montagneuse plus particulièrement pénétrée de la pure tradition franciscaine, et qui avait été, depuis plus d'un siècle, comme la citadelle des *zelanti*, » sous l'impulsion du bienheureux Jean de Valle et avec l'autorisation du ministre général de l'ordre, naquit le mouvement qui reçut le nom d'observance, et « devait finir plus tard par ramener à l'austérité primitive la presque totalité des frères mineurs » et sauver ce qu'il y avait de meilleur dans le programme des fraticelles; mais « plus prudents, plus modestes, plus dociles » que les fraticelles, les observantins « se dégageaient du joachimisme, ne parlaient plus de transformer l'Église, ni de faire schisme dans leur ordre. » P. Thureau-Dangin, *Saint Bernardin de Sienne (1380-1444)*, Paris, 1896, p. 262-263. Or, les compagnons de Jean de Valle accueillirent quelque temps Clareno parmi eux et sans doute subirent son influence; ainsi se transmettait, pour ne jamais périr, à l'ordre de saint François quelque chose de l'idéal des pauvres ermites du pape Célestin V.

III. Doctrines. — Après avoir dit que la seule hérésie qui ait vraiment agité l'Italie au XIVe siècle fut la doctrine de la pauvreté du Christ, C. Dejob, *La foi religieuse en Italie au XIVe siècle*, Paris, 1906, p. 309-310, avance que la révolte des fraticelles contre l'autorité ecclésiastique « n'entraîna pas d'atteinte au dogme. » Dejà la bulle *Sancta romana* de Jean XXII prouve le contraire; le pape y déclare que *ipsorum quamplurimi, sicut fide digna relatione percepimus, a veritate catholicæ fidei deviantes ecclesiastica sacramenta despiciunt ac errores alios student multipliciter seminare.* L'indication est vague; d'autres textes donnent des précisions. Les griefs portés par les conventuels, du temps de Boniface VIII, contre Clareno et ses disciples, cf. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1888, t. IV, p. 1-2, furent au nombre de six : 1° ils déniaient au pape le pouvoir d'obliger l'ordre de saint François à posséder en commun; 2° ils soutenaient que l'autorité du pape n'existait plus, qu'elle avait passé aux spirituels et qu'elle resterait dans leurs mains tant que l'Église ne serait point réformée; 3° ils ajoutaient que Boniface VIII n'était pas le pape légitime; 4° ils disaient que le pouvoir d'ordre et celui de juridiction n'existaient plus que chez eux; par conséquent, toute ordination faite par le pape ou les évêques était invalide; 5° ils prétendaient que l'Église d'Orient doit être préférée à l'Église d'Occident; 6° empiétant sur le pouvoir ecclésiastique, ils administraient les sacrements, prêchaient et fondaient des couvents sans autorisation. Clareno repoussa énergiquement ces accusations et professa, jusqu'au pontificat de Jean XXII, une parfaite soumission à l'Église. Voir une belle profession de foi de lui dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1885, t. I, p. 523. Mais ultérieurement Clareno enseigna que le pape n'avait pu nier la pauvreté absolue du Christ et de ses apôtres sans se condamner lui-même et tomber dans l'hérésie; que la règle de saint François s'identifie avec l'Évangile et que le pape n'a pas le droit d'y toucher; que « le seul remède était de laisser son manteau aux mains des persécuteurs, de saisir sa règle, de choisir en partage la pauvreté évangélique, et d'aller se cacher au fond de quelque retraite solitaire, jusqu'au jour où Dieu, dans les desseins cachés de sa miséricorde, changerait enfin la face des choses et donnerait une vie nouvelle à son Église. » Cf. *Archiv*, t. I, p. 567. Les plus modérés des fraticelles adoptèrent cette manière de voir de Clareno. Allant plus loin, d'autres rejetèrent la légitimité du pape Boniface VIII d'abord, celle de Jean XXII ensuite, et justifièrent toutes les accusations doctrinales portées contre eux. Ils proclamèrent *quod Ecclesia romana facta est meretrix et, ad hoc ut possit melius fornicari, transivit ultra montes.* A les en croire, ils étaient la véritable Église. En Sicile, ils élurent (vers 1313) un pape nommé Célestin; un peu plus tard, dans le midi de la France, ils désignèrent pour pape frère Guillaume Giraud à la place de Jean XXII. Cette théorie des deux Églises, l'une, l'Église romaine, charnelle, riche, souillée de crimes, l'autre, la leur, spirituelle, pauvre, sainte, seule vraie, fut chère au groupe sicilien d'Henri de Ceva; Jean XXII, dans sa bulle *Minorum fratrum* (1318), cf. Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1318, n. 45-51, leur attribue encore les doctrines suivantes : 1° en aucun cas le serment n'est licite; 2° les prêtres pécheurs perdent le pouvoir d'administrer les sacrements; 3° la promesse du Christ d'envoyer le Saint-Esprit n'a pas été réalisée dans les apôtres, mais se réalise en eux; 4° ils parlent contre le sacrement du mariage. Évangélicité de la règle de saint François, déchéance de la papauté et de l'Église romaine, invalidité des sacrements conférés par les prêtres hérétiques et indignes, autant de points fondamentaux dans la croyance des béguins de la France méridionale; ils y ajoutent un culte enthousiaste pour la mémoire et les écrits de Pierre de Jean Olivi, disant *quod tota doctrina et scriptura fratris Petri Johannis Olivi... est vera et catholica, et eamdem credunt et dicunt fuisse a Domino revelatam*, qu'il est *lumen et lux quam Deus misit in mundum, et propter hoc illi qui non vident istud lumen ambulant in tenebris.* Bernard Gui, *Practica inquisitionis hereticæ pravitatis*, édit. C. Douais, p. 272, 273. Les idées d'Olivi sur la fin du monde prochaine hantent leur imagination. Du reste, beaucoup de fraticelles se repaissent volontiers des rêves millénaires du joachimisme. La thèse de l'invalidité des sacrements administrés par les mauvais prêtres leur est commune avec les arnaldistes et les vaudois. Par ailleurs, en s'éloignant de leur point de départ, surtout dans la deuxième moitié du XIVe siècle, alors que la discorde s'introduisit dans leurs rangs, certains fraticelles pratiquèrent un échange de doctrines avec diverses sectes hérétiques, notamment avec les apostoliques et avec les frères du libre esprit. Pour Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. XV; part. III, p. 206-207, 294, béghards, béguins, fraticelles, michaélites, frères de la pénitence du tiers-ordre de saint François, c'est tout un. G. Boffito, *Eretici in Pie-*

monte al tempo del gran scisma, dans les *Studi e documenti di storia e diritto*, Rome, 1897, t. XVIII, p. 391-402, a publié le procès d'un fraticelle du Piémont (brûlé à Chieri, le 10 mars 1395), qui met en présence d'un vrai syncrétisme hérétique, mais d'un syncrétisme exagéré jusqu'à l'incohérence par le manque de culture, naturel au simple artisan dont il s'agit. Cf. C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1904, t. LXXXV, p. 141. Des cas analogues durent être fréquents dans le milieu populaire où les béguins hétérodoxes se recrutaient.

C'est vraisemblablement par des infiltrations des sectes contemporaines que s'expliquent les doctrines immorales de certains fraticelles. Dans un procès de 1334, un fraticelle affirma avoir entendu dire plusieurs fois et en plusieurs lieux *quod fornicari cum mulieribus vel actus ipse fornicationis non est peccatum. Archiv*, t. IV, p. 14; cf. p. 79. La déposition d'un béguin retrace de véritables scènes de débauche, qui auraient été provoquées sous couleur d'épreuves à faire subir à la chair. Cf. le *Liber sententiarum* de Bernard Gui (à la suite de l'*Historia inquisitionis* de P. de Limborch), Amsterdam, 1692, p. 382-383. Saint Bernardin de Sienne, *Prediche volgari*, édit. L. Banchi, Sienne, 1884, t. II, p. 356, parle d'orgies nocturnes qu'on mettait sur leur compte. Un procès de 1466 contre les fraticelles d'Ascoli révéla l'existence d'assemblées de nuit dans lesquelles, toutes lumières éteintes, on se livrait à la débauche; on composait également une poudre sacramentelle avec les cendres d'un enfant que l'on tuait. Cf. *Archiv*, t. IV, p. 117-130. Jusqu'à quel point méritent créance tous ces aveux qu'avait précédés l'emploi de la torture? Il serait difficile de les accueillir en toute sécurité. Si de pareils excès se commirent, les fraticelles n'y glissèrent pas en vertu de leurs doctrines, mais sous l'influence des frères du libre esprit ou des apostoliques. Cf. L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, p. 87, 92-93.

Reste à indiquer le contre-coup du fraticellisme sur la doctrine du droit de propriété. Primitivement il n'était question que de la pauvreté religieuse et de l'excellence d'une vie où l'on ne possédait rien en propre. Dans la lutte, les fraticelles en arrivèrent à dénoncer les richesses de l'Église. L'un d'eux disait que « l'on devrait brûler les ossements de saint Silvestre et de Constantin qui enrichirent l'Église. » *Archiv*, t. IV, p. 13. De là à conclure que cette Église fastueuse était déchue et que la véritable Église était constituée par les pauvres fraticelles il y avait une distance qui fut vite franchie. On ne s'attaqua pas seulement aux biens de l'Église. Le droit de propriété lui-même fut ébranlé dans ses fondements. Quelques-unes des réponses à la consultation de Jean XXII au sujet de la pauvreté du Christ présentent la propriété comme le fruit du péché et le résultat de la corruption humaine. Le cardinal Bertrand de la Tour, par exemple, écrivait : *Nec potest quis dicere hoc est meum, hoc est tuum, quia species est de jure gentium et humana consuetudine, æquitati naturali contraria.* Même langage sous la plume du cardinal Vital du Four. Cf. F. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo XIV*, Naples, 1910, p. 73, 82. N. Rodolico, *La democrazia fiorentina nel suo tramonto (1378-1382)*, Bologne, 1905, p. 73-74, pense que ces théories eurent leur répercussion sur les tentatives de la révolution sociale au moyen âge. F. Tocco, *Studii francescani*, p. 406-409, ne croit guère à cette influence. Quoi qu'il en soit dans l'ordre des faits, logiquement toutes les protestations contre l'injuste partage des biens entre pauvres et riches étaient en germe dans la thèse des fraticelles.

I. Sources. — Elles sont très nombreuses : nous nous bornons aux plus importantes.

1° *Écrits des fraticelles.* — Sur ceux d'Olivi, voir F. Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886-1887, t. II, p. 363-374; t. III, p. 409-552; I. Jeiler, *Ein unedirter Brief des P. Olivi*, dans l'*Historisches Jahrbuch*, Munster, 1882, p. 648-659; L. Oliger, *Descriptio codicis Capistran. aliquot opuscula fr. Petri Joh. Olivi continentis*, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, 1908, t. I, p. 617-622. Un document capital est l'*Historia septem tribulationum ordinis minorum* d'Ange de Clareno, publiée partiellement par I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 417-526, et en majeure partie par F. Ehrle, *Archiv*, 1886, t. II, p. 106-164, 249-336; la 1re et la 2e tribulations, omises par Ehrle, ont été publiées par F. Tocco, *Rendiconti della reale accademia dei Lincei*, 5e série, Rome, 1908, t. XVII, p. 1-32. Des lettres de Clareno ont été publiées par F. Ehrle, *Archiv*, 1885, t. I, p. 508-569; des fragments de son *Breviloquium* par F. Tocco, *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 294-296; le P. Van Ortroy doit publier son *Expositio regulæ*. Cf. A. Fièrens, *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1907, t. VIII, p. 62-63, note. Sur les écrits d'Hubertin de Casale, cf. F. Callaey, *Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. 257-272 : à citer principalement l'*Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, Venise, 1485, et les écrits que nous allons retrouver à propos du concile de Vienne et de la consultation de Jean XXII. Les défenses des spirituels du midi de la France ont été publiées par F. Ehrle, *Archiv*, 1886, t. II, p. 159 sq.; 1888, t. IV, p. 52 sq. Voir encore la *Lettera dei fraticelli a D. Giovanni dalle Celle*, dans *Il paradiso degli Alberti*, appendice, doc. XII, édit. Wesselofwski, Bologne, 1867, t. I *a*; la *Lettera dei fraticelli a tutti i cristiani nella quale rendono ragione del loro scisma*, publiée par G. Vanzolini, dans la *Scelta di curiosità letterarie*, 53e livraison, Bologne, 1845 (n'est pas de 1336, comme l'a cru Vanzolini, mais est postérieure d'un siècle environ); des fragments de polémique des fraticelles publiés par F. Tocco, *Studii francescani*, p. 502-523. Au mouvement des spirituels et des fraticelles se rattachent les *Actus beati Francisci et sociorum ejus*, compilés entre 1322 et 1328, édit. P. Sabatier, Paris, 1902; les incomparables *Fioretti* qui en procèdent; le *Speculum perfectionis*, édit. P. Sabatier, Paris, 1898; le *Liber conformitatum vitæ beati Francisci ad vitam Domini nostri Jesu Christi* de Barthélemy de Pise. Sur un écrit inédit d'Arnaud de Villeneuve, *Informatio beguinorum vel lectio Narbonæ*, cf. F. Tocco, *Studii francescani*, p. 225-226.

2° *Actes des papes et des conciles.* — Voir, dans le *Corpus juris canonici*, les *Clémentines*, l. V, tit. XI, c. 1, et les *Extravagantes* de Jean XXII, tit. VII, c. unic.; tit. XIV, c. 1-4. Pour les constitutions *Exiit qui seminat* de Nicolas III et *Exivi de paradiso* de Clément V, cf. *Seraphicæ legislationis textus originales*, Quaracchi, 1897, p. 177-263. De nombreuses bulles des papes ont été publiées par Raynaldi (Rinaldi), *Annal. eccl.*, an. 1291, n. 26; 1297, n. 55; 1317, n. 55, 61; 1318, n. 45-52; 1321, n. 18; 1322, n. 51, 69; 1323, n. 61; 1325, n. 20, 26-27; 1326, n. 23; 1331, n. 4-5; 1332, n. 29; 1334, n. 18; 1335, n. 63; 1336, n. 63-64; 1340, n. 64-65; 1341, n. 84; 1344, n. 8; 1346, n. 70; 1354, n. 31; 1357, n. 12; 1368, n. 16; 1370, n. 16; 1372, n. 36; 1374, n. 14; 1418, n. 11; 1421, n. 4; 1424, n. 7; 1426, n. 18; 1428, n. 7-8; 1432, n. 24; 1441, n. 7; F. Ehrle, *Archiv*, t. IV, p. 16-20, 65-78; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1898-1903, t. V-VII. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans l'*Archiv*, t. II, p. 353-416; t. III, p. 1-195, a publié divers écrits qui furent présentés au concile de Vienne, par Hubertin de Casale pour les fraticelles, et contre eux par les deux avocats des conventuels Raymond de Fronsac et Bonagrazia de Bergame. Sur la conciliation entre la décrétale *Exiit qui seminat* de Nicolas III et les constitutions de Jean XXII, voir des fragments d'un manuscrit de la Vaticane publiés par Raynaldi, an. 1324, n. 31-35, et les indications de L. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. II, p. 362-363. Avant de définir la question de la pauvreté, Jean XXII prit l'avis des hommes compétents, cardinaux, évêques, théologiens; leurs consultations ont été publiées en partie par Raynaldi, *Annal eccl.*, an 1322, n 56-68; an. 1323, n 38-60, et plus complètement par F. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo XIV secondo nuovi documenti*, Naples, 1910, p 51-173. Y joindre la consultation d'Hubertin de Casale, publiée par Baluze, *Miscellanea sacra*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t II, p. 279-280, et celle de Robert d'Anjou, roi de Naples, publiée par G.-B. Siragusa, *L'ingegno il sapere e gl' intendi-*

menti di Roberto d'Angiò con nuovi documenti, Palerme, 1891. Les consultations des théologiens qui, à la demande de Jean XXII, examinèrent les articles extraits du commentaire d'Olivi sur l'Apocalypse, se lisent dans Raynaldi, *an.* 1325, n. 20-25; Baluze, *Miscellanea sacra*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. II, p. 258-270; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 527-585. Sur le procès (1364) d'un professeur de l'université de Paris, Denis Soulechat ou Foullechat, comme rectifie Denifle, cf. Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1368, n. 16-17; Denifle-Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1893, t. III, p. 114-124.

3° *Documents d'inquisition.* — Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, édit. C. Douais Paris, 1886, p. 2, 84, 93, 141-144, 145-150, 264-287, 298-299; *Liber sententiarum inquisitionis tholosanæ* (*1307-1323*), à la suite de l'*Historia inquisitionis* de P. de Limborch, Amsterdam, 1692; N. Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. VIII-IX, XI, XV-XVII; part. III, Rome, 1578, p. 184, 185-188, 199, 200-201, 206-219, 294; Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. I, p. 481-485; N. Papini, *Notizie sicure della morte, sepoltura, canonizzazione e traslazione di san Francesco d'Assisi e del ritrovamento del di lui corpo*, Florence, 1822, append., n. 64-65; Dressel, *Vier Documente aus römischen Archiven*, Berlin, 1872, p. 1-48; B. Hauréau, *Bernard Délicieux et l'inquisition albigeoise* (*1300-1320*), Paris, 1877 (pièces justificatives); H. C. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. III, p. 651-655 (textes non reproduits dans la traduction française); A. d'Ancona, *Varietà storiche e letterarie*, Milan, 1883, t. I, p. 345 sq.; F. Ehrle, *Ludwig der Bayer und die Fraticellen und Ghibellinen von Todi und Amelia im Jahre 1328*, dans *Archiv*, t. I, p. 158-164; t. II, p. 653-669; autres procès de fraticelles, *Archiv*, t. IV, p. 8-20, 64-138; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 601-603, 686-688; G. Boffito, *Eretici in Piemonte al tempo del gran scisma* (*1378-1417*), dans les *Studi e documenti di storia e diritto*, Rome, 1897, t. XVIII, p. 381-412; L. Fumi, *Eretici e ribelli nell'Umbria dal 1320 al 1333*, Pérouse, 1899; C. Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'inquisition dans le Languedoc*, Paris, 1900, t. I, p. XXXIII, XXXVIII-XLIII, LIX, CXVI-CXXIX, CCXLVI; F. Tocco, *Studii francescani*, p. 321-338, 346-352; J.-M. Vidal, *Procès d'inquisition contre Adhémar de Mossel noble roussillonnais inculpé de béguinisme* (*1332-1334*), dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*, Paris, 1910, t. I, p. 555-589, 682-699, 711-724; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1902, deux procès en appendice.

4° *Histoires et chroniques.* — Les anciennes Vies des papes du temps des fraticelles, surtout celles des papes d'Avignon dans Baluze, *Vitæ paparum avenionensium, hoc est historia pontificum romanorum qui in Gallia sederunt ab anno Christi 1305 usque ad annum 1394*, Paris, 1693; *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* (composée en grande partie avant 1369, hostile aux fraticelles), dans les *Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia*, Quaracchi, 1897, t. III, p. 1-575 (il y est souvent question du mouvement des fraticelles, à partir du généralat de Raymond Gaufridi, p. 419; à remarquer, p. 474-476, 597-604, le récit du martyre de Thomas de Tolentino); *Chronica* de frère Nicolas Glassberger (écrite vers 1508, par un observantin), dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II; Nicolas (et non Jean), de l'ordre des mineurs, *Chronicon de gestis contra fraticellos*, publiée par Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1762, t. III, p. 206-359, par H. Lämmer, *Meletematum romanorum mantissa*, Ratisbonne, 1875 (rédaction différente), et par F. Zambrini, dans la *Scelta di curiosità letterarie*, 50e livraison, Bologne, 1864 (traduction italienne, plus conforme à la rédaction publiée par Lämmer qu'à l'autre; la chronique est l'œuvre d'un partisan de Michel de Césène); *Cronica della quistione insorta nella corte di papa Giovanni XXII circa la povertà di Cristo*, publiée par Zambrini en appendice à la chronique du mineur Nicolas; K. Müller, *Einige Aktenstücke und Schriften zur Geschichte der Streitigkeiten unter den Minoriten in den ersten Hälfte des XIV Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1882, t. V, p. 63-112.

5° *Écrits contre les fraticelles.* — Le cardinal Jacques Fournier (plus tard Benoît XII) écrivit contre les doctrines d'Olivi, des fraticelles, des michaélites; voir des fragments d'un traité dans N. Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. XVII, p. 216-219; cf. J.-M. Vidal, *Notice sur les œuvres du pape Benoît XII*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1905, t. VI, p. 561-563. Sainte Brigitte († 1373), *Revelationum*, l. VII, c. VII-VIII, XX, Rome, 1628, p. 197-200, 228-230 (donne tort aux fraticelles, tout en condamnant les partisans de l'observance large). Lettres du bienheureux Jean dalle Celle ou de Vallombreuse (vers 1380) aux fraticelles de Florence, publiées par Wesselofwski, dans *Il paradiso degli Alberti*, appendice, Bologne, 1867, t. I *a*; F. Tocco, *Studii francescani*, p. 431-494; Pia Cividali, *Il beato Giovanni dalle Celle*, Rome, 1907, extrait des *Memorie della classe di scienze morali storiche e filologiche della r. accademia dei Lincei*, 5e série, Rome, 1907, t. XII, p. 353-477. *Tractatus fr. Andreæ Richi de Florentia, O. F. M., contra fraticellos* (1381), publié par L. Oliger, *Archivum franciscanum historicum*, 1910, t. III, p. 252-279. Saint Jacques de la Marche († 1476), *Dialogus contra fraticellos*, dans Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. II, p. 596-616; cf. L. Oliger, *Archivum franciscanum historicum*, 1911, t. IV, p. 3-23.

II. TRAVAUX. — F. Peña, *In Director. inquisit. N. Eymerici scholiorum seu adnotationum*, l. II, sch. XXXI-XXXIII, Rome, 1578, p. 64-72; L. Wadding, *Annales minorum*, 2e édit., Rome, 1732-1734, t. V-X; P. de Limborch, *Historia inquisitionis*, l. I, c. XIX, Amsterdam, 1692, p. 67-71; D. Bernino, *Historia di tutte l'heresie*, Venise, 1724, t. III, p. 393-397, 403-417, 442-446, 477-482 (représentatif de l'ancienne manière de voir d'après laquelle les fraticelles, fondés par le cathare Hermann Pongiluppi, étaient un horrible assemblage des hérésies du moyen âge, surtout des apostoliques et des frères du libre esprit); J. Lenfant, *Histoire de la guerre des hussites et du concile de Basle*, Amsterdam, 1731, t. II, p. 342-345; Noël Alexandre, *Histor. eccl.*, Venise, 1778, t. VIII, p. 75-78; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 424-470; A.-F. Ozanam, *Les poètes franciscains en Italie au XIIIe siècle*, 6e édit., Paris, 1882, p. 151-192; V. Verlaque, *Jean XXII, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1883; cf. L. Richard, dans le *Bulletin critique*, Paris, 1885, t. VI, p. 349-353; F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884, p. 419-455; *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 223-546; *La quistione della povertà nel secolo XIV*, Naples, 1910, p. 1-173, 276-306; L. Richard, *La chronique des tribulations franciscaines d'après un manuscrit de la Laurentienne*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1884, t. XLV, p. 523-532, 703-704; F. Ehrle, *Zur Fraticellen Geschichte*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1885, t. I, p. 154-156; *Die Spiritualen vor dem Inquisitionstribunal*, *ibid.*, t. I, p. 156-158; surtout *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franciskanerorden und zu den Fraticellen*, *ibid.*, t. I, p. 509-570; t. II, p. 106, 164; t. III, p. 553-623; t. IV, p. 1-190 (capital, ainsi que les articles mentionnés plus haut du même, dans le même recueil, sur Olivi, le concile de Vienne, les fraticelles et Louis de Bavière, Ange Clareno; cf. C. Molinier, dans la *Revue historique*, Paris, 1890, t. XLIII, p. 403-415); H. C. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. III, p. 1-89, 129-180; trad. S. Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 1-108, 154-206; É. Gebhart, *L'Italie mystique, histoire de la renaissance religieuse au moyen âge*, Paris, 1890, p. 237-270; L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, p. 71-87; L. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 360-364; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1899, p. 104-114; Zöckler, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1899, p. 225-236; F. Savini, *Su i flagellanti, su i fraticelli e su i bizochi nel Teramano durante i secoli XIII e XIV*, dans l'*Archivio storico italiano*, Florence, 1905, t. XXXV, p. 82-91; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1907, t. III, p. 37-40; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte der Franziskanerordens*, Fribourg-en-Brisgau, 1909; trad. latine par le P. Haselbeck, Fribourg-en-Brisgau, 1909; René de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de saint François*, Paris, 1909; J.-M. Vidal, *Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1910, t. LXXXVIII, p. 361-403; K. Balthasar, *Geschichte der Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Munster, 1911; F. Callaey, *L'idéalisme franciscain au XIVe siècle, Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, bibliographie, p. XIV-XXVII; K. Hefele, *Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien während das XV Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, p. 66-69.

F. VERNET.

FRAUDE. — I. Définition. II. Historique. III. Enseignement des théologiens.

I. Définition. — Par fraude, on entend, en général, tout artifice ou toute machination dont une personne se sert pour en tromper d'autres et s'enrichir à leurs dépens, principalement celles avec lesquelles elle fait un contrat ou une convention. La fraude est aussi l'acte par lequel, pour léser le fisc, on soustrait des marchandises, ou des denrées, aux droits de douane ou d'octroi, en tout ou en partie.

Trop souvent, cependant, les auteurs, même les juristes et les théologiens, ne s'accordent pas sur le sens exact à donner au mot fraude, et confondent celle-ci avec le dol, la dissimulation, le faux, etc. Sa signification précise se dégagera mieux des considérations historiques qui vont suivre.

II. Historique. — 1° *Droit romain.* — 1. Au sens obvie, le mot latin *fraus* correspond parfaitement au mot français fraude, et peut se traduire par fourberie, ruse, tromperie, tricherie, supercherie, mauvaise foi, etc. A l'origine, il exprimait simplement un préjudice, un tort, un dommage causé à quelqu'un, *même sans l'intention de lui nuire.* Cf. Loi des Douze Tables; lois Rubria; loi Aquilia; loi Ælia Sentia, etc. On retrouve encore ce mot employé dans un sens analogue par Cicéron, Tite-Live, César et d'autres auteurs de diverses époques. Cf. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, au mot *Fraus*, 10 in-fol., Prato, 1870-1887, t. III, p. 138 sq. Le droit romain primitif ne se préoccupait donc que du fait extérieur, tort, préjudice matériel, sans rechercher les intentions secrètes, et les pensées plus ou moins coupables ayant préparé et amené le dommage.

Plus tard seulement, les Romains, ayant étudié avec plus de soin et plus profondément le côté psychologique de la question, reconnurent que le dommage matériellement injuste, *noxa*, était d'ordinaire le résultat bien prévu et bien prémédité d'une volonté consciemment perverse. L'acte ainsi préjudiciable fut aussi appelé *fraus.* Ce mot, dès lors, exprima un dommage intentionnellement causé, le plus souvent avec l'intention d'en retirer un profit, aux dépens de la victime.

C'est pour ce motif que le célèbre jurisconsulte Ulpien réunit la *fraus* à la *noxa*, l'intention préméditée de nuire devenant, dès lors, une cause de châtiment et de réparation pour le dommage causé. Cf. *Digeste*, l. L, tit. XVI. *De verborum significatione*, p. 131, *ex libro III ad legem Juliam et Papiam*; Foramiti, *Corpus juris civilis*, 9 in-fol., Venise, 1836-1841, t. II *b*, p. 1215; Krieger, *Corpus juris civilis*, 3 in-4°, Leipzig, 1870, t. I, p. 967; Mommsen et Krueger, *Corpus juris civilis*, 3 in-4°, Berlin, 1908, t. I, p. 914; Mommsen, *Manuel des antiquités romaines. Droit pénal*, l. 1, sect. VII, *La volonté*, n. 87, 19 in-8°, Paris, 1887-1907, t. XVII, p. 101.

2. La fraude ainsi comprise se rapprochait très sensiblement du dol, et ces deux expressions se rencontrent très souvent associées comme synonymes, dans les lois, édits, décrets, commentaires, gloses, textes juridiques de tout genre, comme aussi chez les écrivains d'ordre plutôt littéraire. La seule différence qu'on mettait entre elles, supposé que parfois on en tînt compte, c'était que le dol s'accomplissait soit par les paroles, soit par les actes, tandis que la fraude s'opérait par les actes seulement. Cf. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, aux mots *Dolus*, t. II, p. 780; *Fraus*, t. III, p. 139. Toute fraude était un dol; mais tout dol n'était pas une fraude.

Les anciens jurisconsultes distinguèrent, dès lors, deux sortes de fraudes ou de dols. L'une était appelée le *dolus malus*, le dol offensif, injurieux, injuste, ou fraude proprement dite. Par ce terme, ainsi précisé, ils entendaient tout ce qui avait pour but de tromper autrui, surtout la partie contractante, et de lui nuire dans le dessein d'acquérir un avantage ou un profit à son préjudice, soit par le silence, soit par le mensonge, soit par des actes dirigés contre ses intérêts : *omnem calliditatem, fallaciam, machinationem ad circumveniendum, fallendum, decipiendum adhibitam.* Cf. Cicéron, *De officiis*, III, 14; *Topic.*, IX; Tite-Live, XXXVIII, 11. Comme l'expliquaient les commentateurs, *calliditas fit tacendo; fallacia, mentiendo; machinatio arte verborum. Digeste*, l. IV, tit. III, l. 1. La seconde espèce de fraude était le *dolus bonus*, ou dol défensif, adresse, habileté, ruse, expédients pour se protéger contre des violences, une injustice, un empiétement ou mauvais procédé, éviter un piège tendu à la bonne foi, etc. C'était le cas de légitime défense, le dol défensif. A trompeur, trompeur et demi. Les marchands s'en servaient aussi pour écouler plus facilement leurs marchandises, et à des conditions plus avantageuses; les acheteurs, pour payer moins cher. Alors, comme aujourd'hui, les exagérations des uns vantant outre mesure les objets qu'ils mettaient en vente, comme celles des acheteurs dépréciant à plaisir les objets convoités, pour les avoir à meilleur compte, ne trompaient personne. Elles constituaient bien une tromperie, ou une fraude, mais à laquelle personne, si ce n'est les nigauds, ne se laissait prendre. C'était donc un *dolus*, oui; un procédé qu'une conscience délicate eût repoussé et réprouvé; mais, en somme, un *dolus bonus*, une fraude à peu près innocente, et ne tirant pas à conséquence, si ce n'est pour celui qu'une naïveté trop grande poussait à donner dans le piège assez visible pour qu'il fût bien facile de l'éviter. Cf. *Digeste*, l. IV, tit. III, *De dolo malo*, lex 1; Mommsen et Krueger, *Corpus juris civilis*, t. I, p. 82; Mommsen, *Manuel des antiquités romaines. Droit pénal*, l. I, sect. VII, *La volonté*, n. 87 sq., t. XVII, p. 99 sq.

3. La fraude proprement dite, ayant pour but, en général, d'induire en erreur une des parties contractantes, entraînait, par suite, un vice de consentement, mais non l'absence complète du consentement lui-même. En droit strict, le contrat ainsi conclu, avec toutes les apparences de la légalité, était donc valable, et obligeait même la partie trompée. Tel était le principe constamment appliqué par le droit romain à ses débuts, vu la raideur qui le caractérisait alors.

Peu à peu, cependant, ce système rigoureux parut trop sévère, et les lois s'efforcèrent de protéger celui que les manœuvres frauduleuses de l'autre avaient lésé dans ses intérêts. Les circonstances de l'acte indiquaient la mauvaise foi de l'un d'eux; l'équité exigeait donc que l'acte fût considéré comme non avenu, en partie du moins, et quelquefois en totalité.

Les lois allèrent même beaucoup plus loin, et tendirent à protéger la victime, même contre les fraudes émanées d'un tiers.

a) Pour les fraudes entre parties contractantes, si celui qui était trompé avait fait une promesse, il pouvait attendre, avant de la réaliser, que le trompeur vînt lui en demander l'exécution; et si un procès lui était intenté à ce sujet, il pouvait repousser l'action dirigée contre lui, en invoquant l'exception de dol, *exceptio doli.* Celle-ci même devait être soulevée d'office par le magistrat, car elle était toujours sous-entendue dans les compromis, contrats, engagements de bonne foi : *si in ea re nihil dolo malo factum sit, neque fiat.* D'ailleurs, les Romains, qui se connaissaient entre eux et n'avaient qu'une confiance relative dans leur bonne foi réciproque, faisaient très souvent jurer à ceux avec qui ils traitaient qu'aucune fraude n'était commise et qu'aucune ne le serait dans le but d'éluder, en tout ou en partie, les obligations contractées : *dolum malum abesse abfuturum.* De là naissait l'action *ex stipulatu.* Même si celui qui avait été trompé exécu-

tait sa promesse, sans soulever l'exception de dol, il n'était pas, pour cela, complètement désarmé. L'action appelée *condictio indebiti* restait à sa disposition. Grâce à elle, il pouvait se faire rembourser ce qu'il avait indûment payé. Cf. *Digeste*, l. XLIV, tit. IV.

Si, au contraire, le trompeur était celui-là même qui avait fait la promesse, l'autre contractant n'avait pas en sa faveur l'exception du dol, qui, en l'espèce, n'aurait eu aucune raison d'être par rapport à lui; mais il pouvait intenter une action pour se faire indemniser, et cette action s'appelait *actio de dolo*.

Dans certains cas, la victime pouvait faire annuler complètement la convention, en obtenant que les choses fussent remises en l'état où elles se trouvaient avant l'acte : c'était la *restitutio in integrum*.

b) Pour la fraude émanée d'un tiers, on pouvait non seulement par l'action *de dolo* demander réparation à ce tiers, cause du dommage, mais même à la partie contractante, persistant à vouloir profiter d'un contrat que la partie lésée n'avait signé que trompée par les manœuvres frauduleuses du tiers. En supposant, en effet, que le contractant, au début, eût agi de bonne foi et n'eût causé volontairement aucun préjudice, instruit, dans la suite, du véritable état de la question, il se rendait, à son tour, coupable de fraude, quand il voulait abuser de la position fâcheuse où s'était mise, par la faute d'un tiers, l'autre partie contractante. Cf. *Digeste*, l. XLII, tit. IV, l. 1-15; Mommsen et Krueger, *Corpus juris civilis*, t. I, p. 717-719.

c) Quelquefois le débiteur concluait avec d'autres personnes des actes propres à le rendre insolvable, ou, du moins, à augmenter son insolvabilité. Le droit autorisait alors le créancier à invoquer contre lui l'*interdictum fraudatorium*.

4. L'action *de dolo* était, de soi, très grave dans ses conséquences. Considéré comme un délit véritable, le dol entraînait pour celui qui était juridiquement convaincu de s'en être rendu coupable l'infamie et toutes les flétrissures légales qui en découlaient. Aussi n'était-elle accordée par le magistrat au demandeur que lorsque celui-ci n'avait aucun autre moyen de se faire indemniser. C'était l'*ultimum subsidium*. D'ordinaire même, elle était refusée entre ascendants et descendants, patrons et affranchis, etc. Cf. *Digeste*, l. IV, tit. III, lex 1, *Si de his rebus alia actio non erit*; leg. 7, 9, *Ex magna et evidenti calliditate*. Cf. Mommsen, *Manuel des antiquités romaines. Droit pénal*, l. IV, sect. V, n. 680, t. XVIII, p. 403.

5. Dans l'ancien droit romain se retrouve souvent aussi l'expression *fraudem legi facere*. Par la fraude à la loi on entendait l'acte qui, en se dissimulant sous les apparences de la légalité, ou en se tenant trop strictement à la lettre de la loi, violait non le texte de la loi elle-même, mais ses intentions, sa pensée, son esprit, en somme, allait à l'encontre de la loi et de la légalité : *In fraudem facit qui, salvis verbis legis, sententiam ejus circumvenit; fraus enim legi fit, ubi quod fieri noluit, fieri autem non vetuit, id fit.* En d'autres termes, c'était tourner la loi, l'éluder, en violer l'esprit, tout en respectant la lettre. Cf. *Digeste*, l. I, tit. III, *De legibus*, leg. 29, 30; Mommsen et Krueger, *Corpus juris civilis*, t. I, p. 34; Mommsen, *Manuel des antiquités romaines. Droit pénal*, l. I, sect. VII, *La volonté*, n. 88, t. XVII, p. 101.

2° *Droit français*. — 1. La fraude, suivant le droit français, est l'acte illicite par lequel, en usant de moyens contraires à la bonne foi, on se procure un avantage, même une simple satisfaction, aux dépens d'autrui. Le Code civil, par l'art. 1134, la proscrit implicitement, en faisant de la bonne foi la règle de l'exécution des conventions.

2. Très souvent, dans le droit français : lois, arrêts, édits, etc., les mots fraude et dol sont pris comme synonymes, l'un étant employé pour l'autre, et réciproquement; ou l'un étant défini par l'autre. Le dol, par exemple, est appelé manœuvre frauduleuse; et la fraude, de son côté, est appelée manœuvre doleuse, a. 1150, 1151. Il semblerait donc que parfois le dol est considéré par le droit comme une espèce du genre fraude; parfois, au contraire, c'est la fraude qui serait considérée comme une espèce du genre dol. Si on s'en tenait aux textes de cette catégorie, on aurait de la peine à trouver la clarté. Cf. Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, au mot *Dol*, 36 in-8°, Paris, 1826-1828, t. VIII, p. 249 sq.

Ailleurs, cependant, le droit distingue la fraude du dol. Celui-ci est une tromperie, appuyée sur le mensonge pour induire en erreur quelqu'un avec qui l'on contracte, afin de surprendre son consentement, en lui présentant comme vrais les faits énoncés, quand, en réalité, ils ne le sont pas. Cf. *Code civil*, a. 1116, 1167, 1353. Le simple mensonge ne serait pas un dol; il faut que ce mensonge ait pour but un dommage à produire.

La fraude, au contraire, agit plutôt après coup. Elle atteint la partie contractante, tandis que celle-ci est pleine de confiance sur l'exécution du contrat. Souvent, la fraude ainsi comprise est perpétrée avec des moyens en apparence parfaitement légaux en soi, mais qui, dans leur ensemble et dans leurs fins, violent la loi et la justice tout en feignant de les respecter.

A la différence du dol, la fraude n'existe que si réellement le dommage est produit; d'où l'adage : *fraus non in consilio, sed in eventu.* Tel serait le cas, par exemple, d'un débiteur qui reconnaît sa dette, mais qui, pour éviter de payer, aliène ses biens, de manière à devenir insolvable. L'acte accompli par lui n'avait rien d'illicite en soi, car un débiteur, par le seul fait qu'il est débiteur, n'est pas privé du droit de gestion qu'il a par rapport à ses biens; mais les circonstances démontrent que cet acte d'aliénation n'a eu lieu que pour causer un préjudice à autrui. Si, ensuite, le débiteur ainsi devenu volontairement insolvable recueille une succession sur laquelle le créancier parvient à se faire payer, l'acte malhonnête du débiteur n'ayant eu, en réalité, aucune conséquence préjudiciable au créancier, la fraude, légalement, n'existe plus.

3. Ainsi la fraude n'a pas, comme le dol, pour objectif de surprendre le consentement de la partie contractante; mais celui de la frustrer de l'avantage qu'elle attendait légitimement du contrat. La personne qui intente un procès pour fraude ne se plaint pas d'avoir fait un mauvais marché par suite d'une tromperie dont elle serait victime. Elle ne demande donc pas l'annulation ou la résiliation du contrat; elle y tient, au contraire, et entend en profiter; mais elle se plaint que le contractant manque de loyauté dans l'exécution de la convention, et lui cause ainsi du tort. Cf. Toullier, *Le droit civil français suivant l'ordre du code Napoléon*, 14 in-8°, Paris, 1846-1848, t. III *b*, p. 225; Colmet de Santerre, *Cours analytique du code civil*, 9 in-8°, Paris, 1878, t. V, p. 133; Laurent, *Principes du droit civil*, l. III, tit. IV, c. IV, sect. III, a. 2, n. 441 sq., 41 in-8°, Paris, 1878-1903, t. XVI, p. 507 sq.

4. Quand le débiteur, pour éviter de payer sa dette, vend ses biens immeubles et en convertit le prix en rentes insaisissables, ou en titres au porteur, la loi donne au créancier ainsi lésé le droit de poursuivre l'annulation de la vente, par l'action *révocatoire*. *Code civil*, a. 1167. Cet article, cependant, ne fait que poser le principe de l'action révocatoire, sans aucun développement sur sa matière et ses effets; de sorte que le droit français, considéré en lui-même, protège moins

que le droit romain la partie lésée par les manœuvres frauduleuses d'un tiers. Il a fallu que la jurisprudence, suppléant au laconisme de l'art. 1167, en revînt à la doctrine romaine, du moins dans ses grandes lignes. Cf. Toullier, *Le droit civil français suivant l'ordre du code Napoléon*, t. III *b*, p. 224; Aubry et Rau, *Cours de droit civil français d'après la méthode de Zachariæ*, 8 in-8°, Paris, 1869-1876, t. IV, p. 130; Demolombe, *Cours de code Napoléon*, 31 in-8°, Paris, 1844-1879, t. XXV, p. 144; Laurent, *Principes de droit civil*, l. III, tit. IV, c. IV, sect. III, a. 2, n. 433, t. XVI, p. 497 sq.

a) En principe, la fraude, en tant qu'elle se confond avec le dol, est, en droit français, une cause de nullité des actes et des obligations qui en découlent. Cf. *Code civil*, a. 1109, 1116, 887, 889, 1455, 1464, 622, 783, 788, 1050, 2053, 2092, 2093; *Code de commerce*, a. 446 sq.; Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, t. VIII, p. 250 sq. C'est à celui qui se dit victime de prouver l'existence des manœuvres frauduleuses, et d'attaquer en justice l'acte dont il réclame l'annulation. Cf. Demolombe, *Cours de code Napoléon*, t. XXV, p. 172; Laurent, *Principes de droit civil*, l. III, tit. IV, c. IV, sect. III, a. 2, n. 436, 451 sq., t. XVI, p. 501 sq., 519 sq.

b) L'intérêt général réclamant la stabilité des conventions, si le préjudice est faible, la partie lésée ne peut demander la rescission de l'acte, mais seulement une indemnité, pécuniaire ou autre, proportionnelle ou équivalente au préjudice souffert. Cf. *Code civil*, a. 892, 1116, 1150, 1151, 1832; Laurent, *Principes de droit civil, loc. cit.*, n. 483, t. XVI, p. 560 sq.

c) Cette action, selon les uns, se prescrit en dix ans, à compter du jour où la victime a connu l'existence de la fraude, *Code civil*, a. 1304; et, selon d'autres, seulement en trente ans, d'après l'art. 2262. Cf. Demolombe, *Cours de code Napoléon*, t. XXV, p. 144 sq.; Aubry et Rau, *Cours de droit civil français d'après la méthode de Zachariæ*, t. IV, p. 144 sq.; Laurent, *Principes de droit civil*, l. III, tit. IV, c. IV, sect. III, a. 2, n. 467-471, t. XVI, p. 544-547.

5. *Fraude à la loi.* — En droit civil français, la fraude à la loi consiste à dissimuler, sous la forme d'un contrat licite, un fait ou un acte interdit par la loi. Une donation illégale, déguisée sous forme de vente; un prêt usuraire dissimulé de la même façon; un testament, ou un legs à une personne interposée, etc., sont des exemples de fraudes à la loi. Cf. Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, au mot *Simulation*, t. XXXI, p. 221-255; Laurent, *Principes de droit civil*, l. III, tit. IV, n. 497-499, t. XVI, p. 571-576.

3° *Droits étrangers.* — Sauf quelques exceptions de détail, les droits étrangers ont généralement consacré par leurs prescriptions celles du droit romain dans ses traits essentiels. Sur ces matières que nous ne pouvons que sommairement indiquer ici, on consultera avec avantage les ouvrages suivants, publiés sous les auspices de la Société de législation comparée, et imprimés aux frais de l'État à l'imprimerie nationale, sur la proposition du Comité de législation étrangère : Lyon-Caen, *Loi anglaise sur la faillite*, tit. III, a. 9, 163, 165 sq.; *Punishment of fraudulent debtors*, in-8°, Paris, 1888, p. 50, 127 sq., 153 sq.; W. J. Wintgens, *Code pénal des Pays-Bas*, l. II, tit. XXV, *Fraude*, a. 326, 337, in-8°, Paris, 1888, p. 86 sq.; L. Beauchet, *Lois maritimes scandinaves* (Suède-Danemark-Norvège), c. X, sect. I, a. 234-236, in-8°, Paris, 1895, p. 233 sq.; Laneyrie et Dubois, *Code civil portugais du 1er juillet 1867*, a. 299, 663-668, 697, 1012, 1555, 1748-1750, in-8°, Paris, 1896, p. 107, 216 sq., 225, 327, 470, 521, etc.; Bufnoir et Challamel, *Code civil allemand*, l. I, sect. III, tit. III; l. II, sect. II, tit. IV-V, 2 in-8°, Paris, 1904-1906, t. I, p. 187 sq., 483 sq., 499 sq. Voir aussi J. M. Pantoya, *Repertorio de la jurisprudencia civil española*, 2 in-fol., Madrid, 1886-1887, t. I, p. 604 sq.; Lucchini, *Il digesto italiano*, 41 in-4°, Rome, 1884-1897, t. IX *e*, p. 621-645; t. XI *b*, p. 834-915.

III. Enseignement des théologiens. — 1° Assez souvent les théologiens confondent la fraude avec le dol. Plusieurs, cependant, à la suite de l'angélique docteur, entendent par fraude une tromperie exécutée surtout par les faits, tandis que le dol est une tromperie exécutée surtout par les paroles, quoiqu'elle puisse aussi être accomplie par les faits. *Sicut dolus consistit in executionem astutiæ, ita etiam et fraus, sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiæ sive fiat per verba, sive per facta; fraus autem magis pertinet ad executionem astutiæ secundum quod fit per facta.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LV, a. 5. Précédemment, à propos du texte sacré, *Linguis suis dolose agebant*, Ps. V, 11, il avait dit que le dol s'accomplit par les paroles : *executio astutiæ ad decipiendum primo quidem et principaliter fit per verba, ideo dolus maxime attribuitur locutioni*; mais que, cependant, le dol se rencontre aussi dans les faits, *contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud psalmi CV, 25 : Et dolum fecerunt in servos ejus. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LV, a. 4, ad 2um. Cf. q. CXVIII, a. 8.

Le dol est donc considéré comme un genre, *dolus nomen est generale*, tandis que la fraude en est une subdivision, *unde fraus est aliquid contractius et minus commune quam dolus.* Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, l. I, c. II, *De partibus prudentiæ et vitiis oppositis*, dub. IV, *Quod et quibus modis peccatur contra prudentiam*, n. 25 sq., in-fol., Milan, 1613, p. 8 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIV, c. I, p. III, n. 17, 6 in-fol., Venise, 1728, t. III, p. 226; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. I, tr. V, c. II, a. 1, § 2, n. 397, 2 in-8°, Rome, 1900, t. I, p. 254; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, div. III, IV, sect. II, c. I, n. 328, 2 in-8°, Rome, 1902, t. I, p. 569.

2° Comme exemple de fraude, *executio astutiæ ad decipiendum per facta*, Lessius indique la fourberie dont se rend coupable un marchand qui ne donne pas à l'acheteur la quantité exacte de marchandises stipulée, et qui, dans ce but, se sert de fausses mesures ou de fausses balances; ou encore la faute de l'acheteur payant avec des monnaies fausses; *fraus est executio astutiæ per facta, ut quum mensura minor est justo; quum moneta est adulterina*, etc. *Op. cit.*, n. 26, t. I, p. 9. Entendue ainsi, la fraude ne se distingue guère du vol proprement dit, et, sous cette forme spéciale, elle a été directement défendue par Dieu : *Non habebis in sæculo diversa pondera, majus et minus*, Deut., XXV, 13; *Abominatio est apud Dominum pondus et pondus; statera dolosa non est bona.* Prov., XX, 23. Le fraudeur était condamné à payer une somme deux fois plus grande que la valeur du tort volontairement causé par lui. Exod., XXII, 9. Cf. Ps. V, 7; Prov., XI, 1, 18; XIII, 6; XXVIII, 16; Is., XXXIII, 15; Jer., V, 27 sq.; VI, 13; Ezech., XXII, 12; Mich., VI, 10 sq.; Job, XXXIV, 10. Notre-Seigneur promulgua de nouveau cette défense : *Ne fraudem feceris*, Marc., X, 19; et saint Paul la rappela souvent : *Ne quis circumveniat in negotio fratrem suum.* I Thes., IV, 6. Cf. Tit., II, 10; I Cor., VI, 7 sq. Cf. Jac., VI, 10 sq.

Les fraudes de ce genre étaient sévèrement punies par le droit canon, au moyen âge : *Si quis justas mensuras et justa pondera, causa lucri, mutare præsumpserit, triginta dies in pane et aqua pæniteat. Decretal.*, l. III, tit. XVII, *De emptione et venditione*, c. 2. C'était une prescription du concile de Mayence tenu en 1225.

La chose, d'ailleurs, est si évidente que les païens eux-mêmes l'avaient reconnue. De quelque façon qu'elle se commette, et quelle que soit la forme dont elle puisse se couvrir, la fraude est coupable, car elle revêt, en général, la double malice du vol et du mensonge. Cicéron l'a stigmatisée en termes d'une rare énergie, comme absolument indigne d'un homme : *Quum duobus modis, id est, aut vi aut fraude fiat injuria, fraus quasi vulpeculæ, vis leonis videtur. Utrumque homini alienissimum, sed fraus odio digna majore. Totius autem injustitiæ nulla capitalior quam eorum qui, quum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur.* La fraude, dit le grand orateur, semble être l'injustice du renard; la violence, celle du lion. L'une et l'autre sont absolument indignes de la nature de l'homme; mais la fraude a quelque chose de plus odieux. Rien de plus injuste, en effet, que de vouloir paraître bon, quand on dépouille les autres. *De offic.*, l. I, c. XIII.

3° En ce qui concerne les contrats, rares sont les théologiens qui distinguent le dol de la fraude. Généralement, ils traitent simultanément de l'un et de l'autre, prenant souvent, à l'exemple des juristes et des littérateurs, ces deux mots comme synonymes.

Quoique beaucoup, s'appuyant sur des principes divers, diffèrent dans leur manière d'argumenter, ils se rapprochent tous, néanmoins, dans leurs conclusions pratiques, très sensiblement des prescriptions du droit romain, les regardant comme l'expression la plus exacte du droit naturel. Comme le droit romain et les droits modernes des différentes nations, ils établissent d'abord la distinction fondamentale entre la fraude provenant d'une des parties contractantes et celle émanée d'un tiers. *Valde interest, utrum contrahens decipiatur ab altero contrahente, vel a tertio quopiam, sine culpa alterius contrahentis; et rursus, utrum quando ab alio decipitur, id fiat cum hujus culpa, vel sine culpa; quod notandum est, quia licet utraque deceptio minuat voluntarium in altero contrahente, non tamen eamdem utraque obligationem in decipiente parit.* De Lugo, *Disputationes scolasticæ et morales. De justitia et jure*, disp. XXII, n. 68, 8 in-4°, Paris, 1868-1869. Ils admettent ensuite que les contrats de ce genre sont ou nuls, ou rescindibles, au choix de la partie lésée. Cf. De Lugo, *op. cit.*, disp. XXII, n. 73.

Le principe général qui les guide est celui qui est inscrit dans le droit ecclésiastique : *Fraus et dolus nemini debet patrocinari. Decretal.*, l. I, tit. III, *De rescriptis*, c. 15, *Sedes*; c. 16, *Ex tenore*. Cf. Fagnan, *Commentaria absolutissima in quinque libros Decretalium*, l. II, *In præsentia*, 8, *de probationibus*, n. 64, 5 vol. in-fol., Venise, 1697, t. III, p. 137.

Cette matière ayant été traitée précédemment, voir CONTRAT, t. III, col. 1663, nous n'y reviendrons pas. Notons seulement ici que, d'après le droit canon, quoique l'un des contractants eût été lésé *au delà de la moitié du juste prix*, le contrat était reconnu valable; pourtant on pouvait demander sa rescission, ou une indemnité équivalente au dommage subi; mais rien de plus. Cf. *Decretal.*, l. III, tit. XVII, *De emptione et venditione*, c. 3, *Quum dilecti*; c. 6, *Quam causa*. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. III, tit. XVII, § 8, n. 184 sq., 12 in-4°, Rome, 1843-1845, t. VI, p. 144-155. Cependant, chose singulière, le mode de réparation à faire, soit par rescission du contrat, soit par indemnité, n'était pas laissé au choix de la partie lésée, comme semble le réclamer le droit naturel et comme l'enseignent la plupart des théologiens; mais bien à la volonté de celui qui avait commis la fraude. C'était en vertu de l'axiome du droit : *Electio in alternativis est debitoris, et sufficit alterutrum adimpleri.* Regul. LXX, in VI°. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum, loc. cit.*, n. 189, t. VI, p. 147. Il y avait, toutefois, à cet axiome de notables exceptions. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, in reg. LXX juris, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. VI, p. 141-144.

4° Des exemples de fraudes postérieures au contrat et réalisant pleinement la définition, *executio astutiæ ad decipiendum per facta*, se rencontrent assez souvent dans les transactions commerciales au sujet de marchandises à cours variables. Entre la date de l'acte de vente et la date fixée pour la livraison, la marchandise peut hausser de prix. Si, alors, le vendeur, prévoyant cela, retarde la livraison et dispose de la marchandise pour profiter du cours plus élevé qu'elle a atteint, il frustre l'acheteur du profit que celui-ci aurait réalisé, et s'enrichit ainsi à ses dépens. C'est une fraude manifestement coupable et injuste, car, suivant l'axiome du droit et de la théologie morale, *res fructificat domino*. Or, l'acte de vente est accompli par le consentement des deux contractants, avant même la livraison de la marchandise. Le transfert de la propriété a donc été opéré par le consentement mutuel du contrat, et l'acheteur est devenu propriétaire. Le vendeur ne peut donc plus sans injustice disposer d'une chose qu'il a encore en sa possession, puisqu'il ne l'a pas encore livrée, mais dont il n'a plus le domaine.

De son côté, l'acheteur commettrait une fraude identique, si, le prix de la marchandise ayant baissé, il refusait, sous de vains prétextes, soit de prendre livraison, soit de payer le prix convenu au moment de l'acte de vente, car, suivant un autre axiome qui n'est que le corrélatif de celui que nous avons cité tantôt, *res perit domino*.

Un autre cas de fraude, *per facta*, postérieure au contrat, est celui du débiteur qui se rend volontairement insolvable, quand le créancier, se fiant à sa bonne foi, n'a demandé ni gage, ni hypothèque légale. Ce débiteur commet évidemment une faute théologique, et comme il tire de son action un avantage personnel au préjudice de son créancier, il est tenu à restitution. Il s'est évidemment enrichi aux dépens de son créancier, quand, par exemple, il a vendu ses immeubles, et en a converti le prix en rentes au porteur sur l'État, valeurs par conséquent insaisissables. La faute est identique, et identique aussi l'obligation de restituer, pour celui qui, de connivence avec le débiteur malhonnête, consent volontairement et sciemment à devenir acquéreur de ses biens dans ces conditions. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. III, tit. XVII, *De emptione et venditione*, § 7, n. 145-211, t. III, p. 233 sq.

5° Outre les fraudes commises contre les personnes et contre la justice, les théologiens moralistes, comme les anciens juristes romains et les légistes des diverses nations modernes, font fréquemment mention de la fraude contre la loi. Quelqu'un est dit agir *in fraudem legis*, lorsque, soucieux, en apparence, d'observer la lettre de la loi, il en viole l'esprit. *Dicitur et fraus fieri contra legem, aut ipsi legi, quando, artificio quodam, ita agitur contra mentem legis, ut tamen videamur illi non repugnare.* Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, l. I, c. II, *De partibus prudentiæ et vitiis oppositis*, dub. IV, n. 27, p. 29.

Les exemples qu'on peut en apporter sont nombreux et variés. Ainsi, par exemple, pour se dispenser de la loi du jeûne, quelqu'un entreprend, un jour où le jeûne est obligatoire, mais sans motif, un travail pénible qui, de soi, dispense du jeûne; ou bien un pécheur ayant à accuser des péchés réservés dans son diocèse va dans un autre diocèse où ces péchés ne sont pas réservés, et s'y rend uniquement, ou principa-

lement pour échapper à cette loi de la réserve. Cf. Clément X, bulle *Superna* du 21 juin 1670; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. III, a. 4, § 1, n. 403 sq., t. II, p. 292 sq.; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis, De pænitentia*, c. III, n. 352 sq., 3 in-8°, Paris, 1905, t. II, p. 179 sq. Agir ainsi, c'est évidemment aller contre l'esprit de la loi, *fraudem legi facere*, puisque le principal but que le pénitent se propose d'atteindre, en faisant ce voyage, est de se soustraire à la juridiction de son propre pasteur, et d'éluder la loi par laquelle l'autorité ecclésiastique, en réservant le péché, veut forcer le délinquant à se présenter devant elle pour en recevoir la correction nécessaire. L'acte du pénitent tend à rendre cette loi inutile. Le cas serait différent, s'il laissait le diocèse pour un autre motif, et que, trouvant, en dehors, une occasion de se confesser, il en profitât. D'après certains auteurs, n'agirait pas *in fraudem legis* celui qui s'absenterait de son diocèse un jour où le jeûne y est obligatoire, et qui entreprendrait ce voyage dans l'intention de se dispenser du jeûne, en allant ailleurs; car il userait simplement du droit que chacun a d'aller où il lui plaît, la loi du jeûne ne défendant pas de faire un voyage, même d'agrément. Cf. *The catholic encyclopedia*, au mot *Fraus*, 15 in-4°, New York, 1907, 1913, t. VI, p. 250. Cependant, formulée de la sorte, cette opinion paraîtrait hasardée. Il ne faudrait pas que le but principal du voyage fût d'éluder la loi. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, n. 1217 sq., t. I, p. 777 sq.

Les théologiens, jusqu'à ces dernières années, citaient souvent, comme exemple de fraude à la loi, le cas de ceux qui, pour échapper aux prescriptions du concile de Trente au sujet de la clandestinité, allaient contracter mariage dans un endroit où le concile de Trente n'était pas promulgué. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. VIII, sect. III, p. II, n. 780 sq., t. II, p. 557 sq.; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, tr. *De matrimonio*, c. III, p. III, n. 410 sq., t. II, p. 484 sq. Mais cette question n'a plus, désormais, qu'un intérêt purement historique, la loi de la clandestinité ayant été radicalement changée par le décret pontifical *Ne temere*, du 2 août 1907.

6° Pour les fraudes contre le fisc, voir IMPÔTS.

7° On a parlé parfois des fraudes pieuses. Tantôt on entendait par là une ruse innocente pour décider quelqu'un à faire une bonne action; et, dans ce cas, c'était plutôt un service rendu à cette personne qu'un tort commis envers elle. Tantôt, au contraire, par fraude pieuse on entendait l'emploi de moyens illégitimes : imposture, mensonge, tromperies, pour assurer le triomphe du bien ou de la religion. Ainsi entendue, la fraude pieuse est évidemment une faute que la pureté des motifs ne saurait excuser, en aucune façon. La fin ne justifie pas les moyens. Suivant l'axiome théologique, universellement reçu par les moralistes catholiques, *non sunt facienda mala, ut eveniant bona*. Cf. Rom., III, 8. Si quelque individu peu éclairé a pu se rendre coupable de ces fraudes qui, pour être pieuses dans leur but, n'en sont pas moins fraudes, l'Église les a toujours réprouvées, et c'est par la plus criante des injustices qu'on a osé l'en faire responsable. Le saint homme Job disait déjà à ses amis que Dieu n'avait pas besoin de leurs fraudes mensongères pour établir son règne, ou justifier sa conduite. *Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut pro illo loquamini dolos?* XIII, 7. Et Notre-Seigneur a défendu à ses disciples toute espèce de duplicité, même en face des fourberies humaines dont ils seraient exposés à être victimes, quand il leur a recommandé de joindre à la prudence du serpent la simplicité de la colombe. Matth., X, 16.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LV, a. 4-5; q. CXIII, n. 8, Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, l. I, t. II, in-fol., Milan, 1613, p. 8 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIV, c. I, III, 6 in-fol., Venise, 1728, t. III, p. 226; Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, juridica, moralis, theologica*, au mot *Fraus*, 10 in-4°, Rome, 1785-1790, t. III, p. 492 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. III, tit. XVII, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. III, p. 233 sq.; t. VI, p. 141 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. III, tit. XVII, 12 in-4°, Rome, 1843-1845, t. VI, p. 144 sq.; Velex de Guevarra, *De definitione doli mali*, in-fol., Salamanque, 1569; De Behr, *De actione doli mali*, in-fol., Gœttingue, 1738; Wehrn, *Doctrina juris explicatrix principiorum et causarum damni, habita doli mali*, in-4°, Leipzig, 1795; Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, 36 in-8°, Paris, 1826-1828, t. VIII, p. 249-255; t. XII, p. 447 sq.; t. XXXI, p. 229-255; Dirkens, *Manuale latinitatis*, au mot *Fraus*, in-4°, Berlin, 1837; Chardon, *Traité du vol et de la fraude, en matière civile et commerciale*, 3 in-8°, Paris, 1838; Escher, *Lehre vom strafbaren Betrug*, in-8°, Zurich, 1840; Savary des Brulons, *Dictionnaire universel du commerce*, 5 in-fol., Paris, 1841; Toullier, *Le droit civil français, suivant l'ordre du code Napoléon*, 14 in-8°, Paris, 1846-1848, t. III *b*, p. 221 sq.; Krug, *Ueber Dolus und Culpa*, in-8°, Leipzig, 1854; Ortloff, *Lüge, Fälschung, Betrug*, in-8°, Iéna, 1862; Frendelenburg, *Naturrecht*, in-8°, Berlin, 1868; Grurieckn, *Studien über den strafbaren Betrug*, in-8°, Lemberg, 1870; Schwane, *Die Gerechtigkeit*, in-8°, Fribourg, 1873; Aubry et Rau, *Cours de droit civil français d'après la méthode du jurisconsulte allemand Zachariæ*, 8 in-8°, Paris, 1869-1876, t. IV, p. 130 sq.; Colmet de Santerre, *Cours analytique de code civil*, 9 in-8°, Paris, 1878, t. V, p. 133 sq.; Natale, *Del dolo e della frode penale, civile e commerciale*, in-8°, Salerne, 1878; Linsenmann, *Lehrbuch der Moraltheologie*, 2 in-8°, Fribourg, 1878; Demolombe, *Cours de code Napoléon*, 31 in-8°, Paris, 1844-1879; *Traité des contrats*, t. I, p. 152 sq.; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De contract.*, a. 3, n. 775 sq., 2 in-8°, Rome, 1880, t. I, p. 649 sq.; Bocchialini, *Sulla dottrina del dolo civile e della frode punibile*, in-8°, Parme, 1884; Bédarride et Rivière, *Traité du dol et de la fraude, en matière civile et commerciale*, 4 in-8°, Paris, 1887; Berr, *De la fraude et de sa répression*, in-8°, Riom, 1888; Reginald Winslow, *The law of private arrangements between debtors and creditors*, in-8°, Londres, 1888; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. VIII, *De justitia et jure*, part. III, c. I, n. 77 sq., 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. III, p. 511-521; Micela, *Trattato della frode*, in-8°, Palerme, 1891; Lucchini, *Il digesto italiano*, 41 in-4°, Rome, 1884-1897, tr. IX *c*, p. 621-645; t. XI *b*, p. 834-915; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, 2 in-8°, Rome, 1900, t. I, p. 254, 661 sq.; Laurent, *Principes de droit civil*, l. III, tit. IV, c. IV, sect. III, a. 2, n. 431-499, 41 in-8°, Paris, 1878-1903, t. XVI, p. 495-576; *Kirchenlexikon*, au mot *Betrug*, 2e édit., t. II, p. 557 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Rome, 1902, t. I, p. 569, 665 sq.; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, 3 in-8°, Paris, 1905, t. II, p. 179 sq.; Mommsen, *Manuel des antiquités romaines. Droit pénal*, l. I, sect. VII, *La volonté*, l. IV, sect. V, *Faux et dol*, 19 in-8°, Paris, 1887-1907, t. XVII, p. 99 sq.; t. XVIII, p. 388-406; *The catholic encyclopedia*, 15 in-4°, New York, 1907-1913, au mot *Fraud*, t. VI, p. 249 sq.

T. ORTOLAN.

FRAYSSINOUS Denis-Luc-Antoine. — I. Sa carrière. II. Le grand-maître de l'université. III. L'apologiste.

I. SA CARRIÈRE. — Né le 9 mai 1765 à Curières (Aveyron), Frayssinous fut élève à Rodez du célèbre abbé Girard, puis il vint à Paris et fut reçu dans la communauté de Laon, en 1783, avec le futur évêque de Chartres, Clausel de Montals. Il fut admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1788 et il fut ordonné prêtre en 1789. La Révolution le rejeta avec son compatriote et ami, M. Boyer, en Rouergue, où ils firent quelques essais de ministère. Frayssinous avait prêté en 1792 le serment de liberté et d'égalité; puis, il fut obligé de se cacher, pour célébrer la sainte messe dans une cave, ou porter les sacrements aux malades; il vint à Rodez pour s'aguerrir en voyant de près la guillotine. Il travaillait avec ardeur, et l'on a conservé une Somme de saint Thomas, où il accumulait ses notes. En 1800, il est professeur de théologie dogma-

tique au séminaire de Saint-Sulpice; en 1801, commencent dans l'église des carmes ses catéchismes raisonnés; en 1803, les conférences ont lieu à Saint-Sulpice, dans la chapelle des Allemands; puis, dans l'église. C'est alors (en septembre 1806) qu'il cesse d'appartenir à Saint-Sulpice, afin d'être tout entier à ses conférences. Fouché, préfet de police, lui reproche de prêcher le cagotisme, et voulait lui faire recommander la conscription militaire; l'intervention du ministre des cultes Portalis ne le sauva que temporairement; la volonté de l'empereur, irrité par l'excommunication (1809), interrompit ses conférences. Successivement chanoine honoraire, puis titulaire en 1810, Frayssinous est nommé par Fontanes inspecteur de l'académie de Paris. Après les Cent Jours qu'il passe en Rouergue, il se lie aux missionnaires de France dont il devait prononcer l'apologie (1819), et les aide de ses conseils et de son expérience oratoire. En 1816, il donne des conférences à Bordeaux, refuse l'évêché de Nîmes. Deux ans plus tard, il publie *Les vrais principes de l'Église gallicane sur le gouvernement ecclésiastique, la papauté, les libertés gallicanes, la promotion des évêques, les trois concordats et les appels comme d'abus* : livre d'un gallicanisme mitigé, fait pour défendre le concordat de 1817; 2e édit., Paris, 1818; 3e édit., 1826. Le 8 mai 1819, Frayssinous prêche le panégyrique de Jeanne d'Arc à Orléans. Voir *Ami de la religion*, 1819. La même année, le 8 octobre, il est nommé vicaire général du cardinal de Périgord, archevêque de Paris, puis premier aumônier du roi. Il refuse l'évêché d'Amiens, incompatible avec sa charge de cour, et devient évêque d'Hermopolis; il est sacré à Issy, dans la chapelle de Notre-Dame de Lorette, le 11 juin 1822, et le même jour, y donne la tonsure à son ancien pénitent, Xavier de Ravignan. Le 1er juin 1822, Louis XVIII avait nommé l'évêque d'Hermopolis grand-maître de l'université; le 23 juin, il était élu à l'Académie; le 31 octobre, il devenait pair de France; le 26 août 1824, ministre des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique, jusqu'en mars 1828, où l'évêque de Beauvais, Feutrier, le remplaça. Sous le ministère Polignac, Frayssinous fut encore chargé, pour suppléer le ministre laïque de Montbel, de désigner aux nominations épiscopales. En 1830, il se souvient qu'il est premier aumônier, et se rend aux Tuileries au premier bruit de l'insurrection; on put l'en faire sortir, avant que l'émeute y pénétrât; il trouve un refuge à Saint-Lazare, voir Crapez, *Vie de la vén. Catherine Labouré*, p. 56, puis chez les dames du Sacré-Cœur. Il se rendit à Rome, où il passa deux ans. Il est appelé le 26 août 1833 à remplacer les PP. Drulhet et Deplace, S. J, comme précepteur du duc de Bordeaux, à Prague, puis à Goritz. C'est là que, suivant le mot du comte de Marcellus « d'un exil auguste il fut le Fénelon. » Quand l'éducation du jeune prince fut terminée, il rentra à Paris, le 12 octobre 1838, puis se retira dans son pays natal en 1839; il s'éteignit à Saint-Géniez, le 12 décembre 1841. Il avait légué ses papiers à Saint-Sulpice.

II. Le grand-maître de l'université. — Après Vaulabelle, *Histoire de la Restauration*, t. vi, p. 176, et tous les écrivains hostiles à l'Église, l'*Histoire générale* explique ainsi la nomination de Frayssinous. « La Congrégation, que Montmorency représentait dans le ministère, dictait la nomination de l'abbé Frayssinous, évêque d'Hermopolis, à la dignité de grand-maître de l'université, spécialement restaurée pour lui. » Légende fort bien réfutée par G. de Grandmaison, *La Congrégation*, c. xiii, et que Frayssinous, dans son discours du 25 mai 1826, voir *Ami de la religion*, 1826, avait déjà pris soin de démentir. Il apportait à cette tâche malaisée un vrai zèle sacerdotal, et aussi ce loyalisme intempérant, si caractéristique de la Restauration : « Celui qui aurait le malheur de vivre sans religion, ou de ne pas être dévoué à la famille régnante, devrait bien sentir qu'il lui manque quelque chose pour être un digne instituteur de la jeunesse, » porte la première circulaire de Frayssinous aux fonctionnaires de l'université (17 juin 1822). Voir *Ami de la religion*, 1822, p. 207. Mais, malgré son désir « de voir régner toujours l'accord le plus parfait entre le sacerdoce et l'université » (circulaire aux évêques, *Ami*, 1822, p. 358), Frayssinous avouait « qu'il n'espérait pas faire beaucoup de bien dans l'université, mais seulement y empêcher beaucoup de mal. » Il a signalé dans ses notes, voir Henrion, t. ii, p. 354, l'infériorité morale des écoles ouvertes après la Révolution, et incorporées sans épuration dans l'université. Frayssinous voulut (le conseil qui l'entourait n'avait que voix consultative) introduire des prêtres dans l'administration des collèges; et même en 1824 il désigna, pour des charges de recteurs, quelques ecclésiastiques et des magistrats; mais le clergé était déjà impuissant à faire face au ministère paroissial; quant aux religieux, leur petit nombre et l'animosité qui les poursuivait rendaient difficile leur emploi dans ces établissements.

Dès octobre 1822, le grand-maître suspend le cours d'histoire moderne de Guizot, puis le cours de philosophie moderne de Royer-Collard. Il veille à assurer l'enseignement religieux dans les lycées; en 1823, il réorganise la faculté de médecine, et y donne une chaire à des hommes qui devaient l'illustrer : Récamier et Laënnec.

Lamennais, avec toute son âpreté, s'attaquait au nouveau ministre, *Drapeau blanc*, 22 août 1823 : « N'a-t-on voulu que placer le désordre sous la protection d'un nom respecté...? Une race impie, dépravée, révolutionnaire se forme sous l'influence de l'université... que les écoles cessent enfin d'être les séminaires de l'athéisme et le vestibule de l'enfer. » Il articulait ensuite des faits restés fameux de sacrilège et d'immoralité, qui justifiaient beaucoup mieux ses réclamations que les observations sévères dont Mgr de Quélen les accueillit.

En 1823, l'abbé de Scorbiac, à la demande de Frayssinous, prêcha avec succès des retraites dans les collèges de Rouen, Bourges, Clermont, Limoges, Cahors, Grenoble, Lyon, Moulins. Voir *Ami de la religion*, 1824, p. 123. A cette excellente innovation, Frayssinous voulait en joindre une autre par la création d'une maison de hautes études ecclésiastiques. Circulaire aux évêques, *Ami*, 1825, p. 191. Ce projet échoua; l'archevêque de Paris voulait maintenir sa juridiction sur cette école; pour assurer l'indépendance vis-à-vis de l'ordinaire, il eût fallu recourir à Rome, ce qui eût été difficile quand on avait annoncé l'institution d'un foyer de gallicanisme. Frayssinous n'était plus ministre à la promulgation des ordonnances de 1828. Consulté par le roi, il avait répondu que personnellement il n'aurait pas voulu les signer; mais que, si la nécessité, dont le roi seul était juge, l'exigeait, ce n'était pas criminel. Le 14 juin 1828, un député demanda la mise en accusation de Frayssinous. *Ami*, 1828, p. 337.

III. L'apologiste. — Les conférences avaient eu le début le plus modeste; elles « n'étaient dans le principe que des entretiens ou dialogues sur la vérité de la religion entre lui et l'abbé Clausel de Coussergues. » Faillon, *Vie de M. Émery*, t. ii, p. 5. Elles parurent sous le titre de *Défense du christianisme* ou *Conférences sur la religion*, in-12, Paris, 1825, et elles comprenaient celles qu'il avait prononcées de 1803 à 1809, et de 1814 à 1822. Elles ont compté en France 17 éditions; il y en eut des traductions anglaise, italienne, espagnole et allemande. Ces conférences avaient pour

objet les prolégomènes de la foi; elles redisaient, dans une forme un peu solennelle et empesée, mais dans leur réalité substantielle et toujours solide, la réponse aux objections du philosophisme, tel que l'avaient déjà combattu Bergier et les apologistes du XVIIIe siècle. La manière un peu superficielle était assez appropriée à un auditoire si éloigné de la religion; et le style, également distant de la pure discussion scientifique, ou de la simple exhortation pieuse, était bien celui qui convenait. Werner, *Geschichte der apologet. Literatur*, t. v, p. 193. On a d'ailleurs fait remarquer que déjà, avec Benjamin Constant, il y avait une forme nouvelle et perfide de l'irréligion, Baunard, *Un siècle de l'Église de France*, p. 78-79; mais, ces erreurs étaient alors moins répandues que les restes du voltairianisme.

Frayssinous a donné la première ébauche de cet enseignement supérieur de la religion que le XIXe siècle verra pratiquer avec tant d'éclat à Notre-Dame. A la mère de Xavier de Ravignan, pour la consoler du départ de son fils, Mgr d'Hermopolis disait : « Je vieillis, votre fils est destiné à me remplacer. » P. de Ponlevoy, *Vie du P. de Ravignan*, t. I, p. 60. C'était vrai, dans tous les sens; et des successeurs du P. de Ravignan plus encore. Mais, si la valeur des ouvrages de Frayssinous n'est plus que documentaire, l'influence de ses prédications à son époque a été considérable. Autour de lui se pressaient assidûment les jeunes gens de la congrégation du P. Bourdier-Delpuits. Cf. Grandmaison, *op. cit.*, p. 187, 47, 49, etc. Le P. de Ravignan, prêchant en présence de Frayssinous, le 7 février 1839, lui rendait un témoignage flatteur, où tout n'est pas piété filiale. *Conférences de Notre-Dame*, t. II, p. 35-36. Lamennais, témoin de la prédication des conférences, écrivait : « Un orateur semble être suscité par la providence pour confondre l'incrédulité, en lui ôtant les moyens de se refuser à l'évidence des preuves de la religion; grave, précis, nerveux, il excelle dans le genre qu'il a créé. L'erreur se débat vainement dans les liens dont l'enchaîne sa puissante logique. On peut, après l'avoir entendu, n'être pas persuadé; il est impossible, qu'on ne soit pas convaincu; et, à l'impression qu'il produit, on dirait qu'il montre à ses auditeurs la vérité toute vivante. »

Des *Conférences et discours inédits* ont été édités par l'abbé Dassance, 2 in-12, Paris, 1843, et reproduits dans l'édition des *Œuvres oratoires*, par Migne. *Orateurs sacrés*, Paris, 1856, t. LXXVII.

Notice en tête de l'*Oraison funèbre de Louis XVIII, roi de France*, dans *Oraisons funèbres*, Paris, 1820, t. IV, et des *Œuvres complètes*, édit. Migne; *L'ami de la religion et du roi*, *passim*, voir les *Tables générales* de 1821 et de 1834, au mot *Frayssinous*, et surtout la *Notice* par Henrion, contenue dans le t. CXII (1842); baron Henrion, *Vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis*, 2 in-8°, Paris, 1841; Colombet, *Étude* sur Frayssinous, Lyon, 1853; A. Nettement, *Histoire de la littérature française sous la Restauration*, Paris, 1858, t. I, p. 155-170; Gaussens, *Éloge*, dans *Éloges, oraisons funèbres et discours*, Bordeaux, 1878, t. I, p. 201-224; G. de Grandmaison, *La Congrégation*, Paris, 1889; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. II, p. 135-139, 591; t. III, p. 253-256; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. v, col. 1159-1160.

J. DUTILLEUL.

FREHER Romuald, théologien allemand du XVIIIe siècle et bénédictin de l'abbaye d'Etal en Bavière. On a de lui : *Fides divina in suis principiis intrinsecis et extrinsecis examinata*, in-4°, Augsbourg, 1719.

[Dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 315; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 616.

B. HEURTEBIZE.

FREIDENPICHEL Ambroise, théologien allemand, né à Oberndorf en février 1679, mort le 22 décembre 1729. Religieux bénédictin de l'abbaye de Garstein, il fut envoyé à l'université de Salzbourg où, après avoir reçu le bonnet de docteur *in utroque jure*, il enseigna la philosophie. Élu abbé du monastère de Garstein en 1715, il s'attira l'affection de l'empereur Charles VI qui le combla d'honneurs et de bienfaits. On a de lui : *Usus theoretico-practicus distinctionum philosophicarum*, in-4°, Salzbourg, 1707; *Integra philosophia thomistica secundum causas in tabulis compendiose depicta*, in-4°, Salzbourg, 1708; *Vita et mors*, in-fol., Salzbourg, 1711.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 302; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 345; *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner Orden*, 1882, 3e livr., p. 24.

B. HEURTEBIZE.

FREIRE Antoine, religieux augustin, né à Beja, en Portugal, prononça ses vœux à Lisbonne, le 16 janvier 1585, et enseigna la théologie dans les collèges d'Évora, Coïmbre et Lisbonne. Sa mort eut lieu dans cette dernière ville, le 2 septembre 1634. On a de lui : 1° *Thesouro espiritual com seu commento theologico*, Lisbonne, 1624; 2° *Manuel dos Evangelhos em versao paraphrastico, e meditaçoes*, Lisbonne, 1626; 3° *Preludios theologicos*, inédit.

Barbosa Machado, *Bibliotheca lusitana*, Lisbonne, 1741, t. I, p. 282, 283; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 370, 371; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 119; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentin, 1859, t. II, p. 392, 393; Moral, *Catálogo de escritores agustinos españoles*, dans *La Ciudad de Dios*, 1903, t. LXII, p. 487, 488.

A. PALMIERI.

FREPPEL Charles-Émile, né à Obernai (Bas-Rhin), le 1er juin 1827, commença ses études littéraires au collège communal de sa ville natale et les acheva au petit séminaire de Strasbourg. En 1844, il entra au grand séminaire et, le 7 juin 1848, il reçut le sous-diaconat. Il fut nommé professeur d'histoire au petit séminaire. Il fut ordonné prêtre le 23 novembre 1849. Deux lettres, qu'il adressa à Bonnetty contre le traditionalisme et qui furent publiées dans les *Annales de philosophie chrétienne*, attirèrent sur lui, par l'intermédiaire de l'abbé Cruice, l'attention de l'archevêque de Paris, qui le nomma, en 1850, professeur de philosophie au séminaire des Carmes. Mais Mgr Ræss, évêque de Strasbourg, le plaça, l'année suivante, à la tête du collège de Saint-Arbogaste. Nommé vicaire en 1852, il demanda et obtint son *exeat*. Il fut reçu le troisième au concours institué pour la nomination des chapelains de Sainte-Geneviève au Panthéon, à Paris, et pendant trois années, il fit à la jeunesse des écoles des conférences religieuses sur la divinité de Jésus-Christ, qui furent publiées après sa mort : *Cours d'instruction religieuse. Conférences de Sainte-Geneviève, prêchées devant la jeunesse des écoles*, 2 in-8°, Paris, 1893; 2e édit., 1898. Il prêchait aussi l'avent et le carême dans les principales paroisses de la capitale. Vingt-sept de ses discours ou panégyriques, dont quelques-uns avaient déjà été publiés à part, furent réunis en 2 in-8°, Paris, 1869. En 1854, il passa brillamment le doctorat en théologie en Sorbonne, et fut nommé, l'année suivante, professeur suppléant d'éloquence sacrée à la faculté de théologie. Il devint titulaire de cette chaire en 1858. Le sujet de son cours fut l'histoire de l'éloquence sacrée depuis les apôtres jusqu'à Bossuet. Il commença par la fin de son programme. Mais ses premières leçons : *Bossuet et l'éloquence sacrée au XVIIe siècle*, 2 in-8°, ne parurent qu'en 1893, après sa mort. Dans l'année scolaire 1857-1858, il remonta

aux débuts de son sujet, et il publia successivement ses leçons : *Les Pères apostoliques et leur époque*, Paris, 1859; 4e édit., 1888; *Les apologistes chrétiens au IIe siècle*, 2 in-8°, Paris, 1860; le t. Ier est consacré à saint Justin et le t. II à Tatien, Hermias, Athénagore, Théophile d'Antioche et Méliton de Sardes; *Saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1861; *Tertullien*, 2 in-8°, Paris, 1864; *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1865; *Saint Cyprien et l'Église d'Afrique au IIIe siècle*, Paris, 1865; *Origène*, 2 in-8°, Paris, 1868. Plusieurs de ces volumes ont eu des rééditions. On publia après la mort de l'auteur : *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, Paris, 1893. En 1862, l'abbé Freppel prêcha le carême aux Tuileries sur la vie chrétienne : *Sermons sur la vie chrétienne*, Paris, 1862. En 1863, il publia : *Examen critique de la Vie de Jésus de M. Renan*, qui a eu quinze éditions; et en 1866, *Examen critique des Apôtres de M. Renan*. Ces deux brochures sont reproduites en tête des *Œuvres polémiques*, Paris, 1874, t. I. En 1867, l'abbé Freppel devint doyen des chapelains de Sainte-Geneviève. Pie IX le nomma, le 11 janvier 1869, théologien du concile du Vatican et il fut consulteur de la commission pour les réguliers (14 février 1869) et de la commission politico-ecclésiastique (23 mars 1869). Nommé évêque d'Angers par décret impérial du 27 décembre de la même année, il fut sacré à Rome, le 18 août 1870, et le 24 du même mois, il entra au concile comme membre actif. Il assista à la IIIe session (24 avril 1870), à laquelle fut promulguée la constitution *Dei Filius*. Il prononça deux discours, le 14 juin, sur le c. III, *de Ecclesia*, et le 2 juillet sur le c. IV. Il avait signé, le 22 avril précédent, le *postulatum* demandant la discussion immédiate du schéma sur l'infaillibilité pontificale. Un mémoire de sa main sur la primauté et l'infaillibilité du pape, d'après les récents conciles provinciaux de France, parut alors à Turin. Au mois de juillet, il signa la protestation contre la publication des brochures : *Ce qui se passe au concile*; *La dernière heure*, et le 18 du même mois, il assista à la IVe session, où fut promulguée la constitution *Pastor æternus*. Voir *Collectio lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. VII, col. 1050, 1054, 1057, 267, 752, 756, 978, 1752, 495. A la dissolution du concile, il vint gouverner son diocèse. Parmi les actes de son administration épiscopale, signalons spécialement l'institution de l'université catholique d'Angers, en 1875, avec quatre facultés. Le 6 juin 1880, il fut élu député de Brest et il conserva ce mandat législatif jusqu'à sa mort. Il intervint souvent à la Chambre pour soutenir et défendre les droits de l'Église, qui étaient attaqués et violés. Ses discours et ses brochures ont été réunis dans ses *Œuvres polémiques*, qui forment dix séries, in-8° et in-12, Paris, 1874-1888 (chez Palmé); in-12, Paris, 1894 (chez Téqui). La plupart concernent des questions ecclésiastiques et ont eu beaucoup d'actualité. Mgr Freppel mourut à Angers, le 22 décembre 1891. Ses *Œuvres* comprennent 12 in-8°, dont les trois premiers sont intitulés : *Discours. Panégyriques*, et les neuf autres : *Œuvres pastorales et oratoires*, Paris, 1880-1894; elles ont eu plusieurs éditions. Des *Sermons inédits, œuvre posthume*, forment encore 2 in-8°, Paris, 1895. Une brochure : *La Révolution française, à propos du centenaire de 1889*, a eu trente éditions.

Riehl, *Mgr Freppel en Alsace et à Paris*, Angers, 1882; A. Lebleu, *Vingt-cinq ans de Sorbonne et de Collège de France*, Paris, 1884, p. 328-343; Ricard, *Mgr Freppel, évêque d'Angers*, in-12, Paris, 1892; A. Crosnier, *Mgr Freppel, évêque d'Angers*, dans G. Bertrin, *Les grandes figures catholiques du temps présent*, Paris, 1895, p. 300-366, et dans A. Crosnier, *Hommes et choses d'Église*, Paris, 1912, p. 159-175; Et. Cornut, *Mgr Freppel d'après des documents authentiques et inédits*, Paris, 1893; Lesur et Bournand, *Un grand évêque, Mgr Freppel*, Paris, 1893; V. Davin, *Charles-Émile Freppel*, Paris, 1893; Charpentier, *Mgr Freppel*, Angers, 1903; A. Pavie, *Mgr Freppel*, Paris, 1906; *L'épiscopat français au XIXe siècle*, in-4°, Paris, 1907, p. 53-55; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1913, t. V b, col. 1824-1826; Tartelin, *Mgr Freppel*, n. 184 des *Contemporains*, Paris, 1896.

E. MANGENOT.

1. FRÈRES DU LIBRE ESPRIT. — I. La secte du nouvel esprit en Souabe au XIIIe siècle. II. La filiation et l'unité des frères du libre esprit. III. La suite de l'histoire des frères du libre esprit.

I. LA SECTE DU NOUVEL ESPRIT EN SOUABE AU XIIIe SIÈCLE. — Les origines des frères du libre esprit sont obscures et il s'en faut que la suite de leur histoire apparaisse en pleine lumière. Pour jeter quelque clarté sur ces questions, il sera utile d'aller droit tout d'abord à des données incontestables.

Une liste de 97 propositions se trouve dans le pseudo-Rainier ou anonyme de Passau, sous ce titre : *Compilatio de novo spiritu*; dans un manuscrit de Munich leur sont annexées 24 autres propositions, qui concordent parfaitement avec elles. Cf. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 461-471. Pour la première fois nous est révélée l'existence d'une secte de l'esprit. Preger, *op. cit.*, p. 173, soupçonna que cette liste avait été dressée par Albert le Grand. La découverte d'un manuscrit de la bibliothèque de Mayence a confirmé cette hypothèse. Nous y lisons que la compilation est l'œuvre d'Albert le Grand, et que l'hérésie fut découverte à Ries (*Retia*), diocèse d'Augsbourg. Si les mots : *hæc est determinatio magistri Alberti quondam Ratisponensis episcopi* signifient qu'Albert rédigea ces articles après avoir été évêque de Ratisbonne, il faut les placer entre 1262, date de sa renonciation à l'épiscopat, et 1280, date de sa mort, plus près, semble-t-il, de la première date que de la seconde. Si, comme il est plus probable, ils signifient que le copiste les transcrit après la mort d'Albert le Grand, mais qu'ils datent du temps où Albert était évêque de Ratisbonne, ils se placent entre 1260 et 1262. R. Allier, *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, Paris, 1905, p. 117, les met entre les années 1259 et 1262.

La secte professait un panthéisme effréné, destructif de toute religion et de toute morale. Elle soutenait que l'âme est tirée de la substance de Dieu, donc éternelle (prop. 7, 95, 96), que toute créature est Dieu (76, 77, 103), que l'homme peut devenir Dieu, l'égal de Dieu (13, 14, 25, 27, 36, 37), Dieu véritable et non seulement Dieu par adoption (29, 84). L'homme uni à Dieu peut l'emporter sur la sainte Vierge (31, 70, 74, 93), à plus forte raison sur les saints, et n'est pas tenu à vénérer les saints (22, 39, 105). Il est l'égal du Christ (23, 65, 85), digne de vénération comme lui (28, 51, 109, 120), et même supérieur à lui (58, 98). Le Christ n'a pas souffert dans sa passion (59, 67, 91, 99, 118); la divinité s'est séparée de son corps (47); il n'est pas ressuscité (48). Les hommes non plus ne ressusciteront pas (40, 107); il n'y a ni enfer ni purgatoire (46, 102). Il n'y a ni anges ni démons, mais les anges sont les vertus et les démons sont les vices (45, 62, 101); il n'y a donc pas à parler de la chute des anges (60, cf. 75, 104) ni des tentations diaboliques (82). Égal de Dieu, l'homme uni à Dieu n'a pas besoin de lui (11) et n'est pas obligé de le révérer (105). Dieu agit en lui, avec lui, par lui (15, 49, 56). Tout ce qu'il fait, Dieu l'a prédéterminé (66, 117). L'homme uni à Dieu est impeccable (21, 24, 94, 100); il peut commettre sans péché l'acte du péché mortel (6), le péché n'est pas péché, et il n'y a, à strictement parler, ni péché ni vertu, mais cela seul est péché qui est estimé tel (55, 61, 75, 85, 117). Cf. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1899, p. 62-63. La con-

clusion de ces doctrines, c'est d'abord que l'homme uni à Dieu n'a que faire de l'Église. Hérétique, il est dans la bonne voie (20). Il n'a pas besoin du prêtre (16; cf. 3, 17, 116), spécialement pour la rémission des péchés, car il ne doit pas songer aux péchés commis (87), ni s'en repentir (119), ni confesser les péchés mortels à un prêtre, sous peine de péché (41, 50, 64, 79), mais simplement les avouer à un homme de bien ou dire dans le secret devant Dieu : « J'ai péché » (108, 115); cela étant, il est clair que la confession des péchés véniels n'est pas nécessaire (9). L'homme uni à Dieu n'a cure des fêtes de l'Église (32) et des préceptes du jeûne et de l'abstinence (44, 50, 52, 105, 114). Il voit un obstacle à la perfection dans les œuvres de mortification (110) et la prière (44, 50). Il ne fait pas les prières promises (4, 34); il n'offre pas des suffrages pour les morts (8), pas même pour ses parents, et il ne s'afflige pas de la perte de son père et de sa mère (68). Autant que vis-à-vis de ceux de l'Église il est libre vis-à-vis des commandements de Dieu (83); admis à l'embrassement de la divinité, il a le pouvoir de faire ce qui lui plaît (72), et il est meilleur de parvenir à cet état de perfection que de fonder cent monastères (73). Le mensonge est licite (4, 38, 69). Prendre le bien d'autrui est légitime (43, 92, 113). Le travail est condamné (111). Les plaisirs inférieurs du corps ne souillent pas l'âme du juste (63, cf. 97), la fornication n'est pas répréhensible (53, 81), et tout homme uni à Dieu peut assouvir audacieusement la convoitise de la chair de toute manière (106). L'homme uni à Dieu a toute liberté : la liberté mauvaise, le repos et la satisfaction corporelle préparent en l'homme une demeure à l'Esprit-Saint (121). Naturellement la secte se cache et dogmatise dans le mystère (1, 35, 71). Elle se prétend en possession de la vérité (88). Il semble qu'elle admette une initiation graduelle, et que la liste des propositions, avec ses redites, ses confusions, ses contradictions apparentes, présente pêle-mêle les divers degrés d'enseignement correspondant aux catégories différentes des initiés. Ainsi « nous lisons (44) que l'homme uni à Dieu ne doit ni jeûner ni prier; quelques lignes plus bas (52), il nous est dit qu'il est permis d'apporter des adoucissements aux jeûnes prescrits par l'Église; évidemment la seconde règle est pour les nouveaux venus, à qui l'on ne veut pas encore montrer que le chemin où ils s'engagent les mène si loin de l'orthodoxie. Il en est de même pour la confession : une proposition (9) établit qu'il n'est pas nécessaire de confesser les fautes vénielles, l'autre que l'homme uni à Dieu ne doit pas confesser même ses péchés mortels. La première est une préparation et n'est imposée qu'aux néophytes. » Le mauvais ordre où apparaissent les propositions prouve qu'elles sont « plutôt le résultat d'interrogations, d'enquêtes, d'aveux et de dépositions que le résumé d'un traité dogmatique; » ce serait une sorte de formulaire inquisitorial constitué par Albert le Grand au hasard des questions et des réponses. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, p. 56, 58, 59.

II. La filiation et l'unité des frères du libre esprit. — Sous le nom de secte des frères du libre esprit (*secta spiritus libertatis, liberi spiritus, de novo spiritu, de alto spiritu*), les anciens hérésiologues et la plupart des historiens modernes ont désigné une secte unique se propageant pendant des siècles, livrant d'une génération à l'autre un crédo substantiellement identique, dont le fond serait, au point de vue métaphysique, le panthéisme et, dans la pratique, une « liberté d'esprit » aboutissant, au moins dans l'ensemble, à des doctrines immorales et antisociales. La secte se montre au grand jour de l'histoire, en Souabe, dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Il est possible de fixer sa généalogie. Elle procède directement des ortlibiens (voir ce mot), dont le chef, Ortlieb de Strasbourg, fut condamné par Innocent III. Les ortlibiens viennent des amalriciens, lesquels se rattachaient à Amaury de Bène dont ils avaient développé les doctrines, voir t. I, col. 937-939, et à Jean Scot Ériugène de qui se réclamait Amaury. Voir t. V, col. 431. Par delà Ériugène, la secte remonte au néoplatonisme. Avec les hérétiques de Souabe, elle cesse d'être désignée par un nom d'homme pour l'être par le plus essentiel de ses principes; ses adeptes s'intituleront désormais frères du nouvel esprit et bientôt frères du libre esprit. « C'est probablement de la Souabe que partent dans toutes les directions les missionnaires qui courent à la conquête ou plutôt à la « libération » des âmes. » Ils pullulent, au XIVe siècle, en Allemagne et surtout dans les pays rhénans; ils se montrent dans les Pays-Bas et au nord de la France : béghards et béguines hétérodoxes, turlupins, hommes de l'intelligence, autant de synonymes, divers selon les temps et les lieux, de frères et sœurs du libre esprit. Au XVe siècle, les traces de l'hérésie sont plus difficiles à saisir. Son travail souterrain nous échappe. Mais le libre esprit a sa part dans les mouvements populaires qui, à partir du milieu du siècle, troublent l'Allemagne et qui ont fini par la grande convulsion de 1525. La secte renaît au commencement du XVIe siècle. Beaucoup d'anabaptistes et des membres de sectes protestantes des Pays-Bas, d'Angleterre, de France, sont ses « héritiers directs ». R. Allier, *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, p. 115-122, 136-141. Cette thèse est, avec des nuances, celle de C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 470-481, 514-537; C. Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*, Paris, 1885, p. 177-178, 225-228, 306-308; A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, Paris, 1875; H. C. Lea, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, Paris, 1901, t. II, p. 379-388, 419-452, 485-487; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, p. 2, 52, 73, 131-132; cf. T. Ruyssen, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, janvier 1901, p. 103; A. Auger, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, juillet 1901, p. 608-609, etc. Les tenants de cette opinion s'accordent à admettre l'unité de la secte du libre esprit, quittes à diverger dans l'appréciation des différences qui existent entre ses formes multiples.

Cette manière de voir n'est plus maintenant aussi générale. En premier lieu, on a refusé de rapprocher de la sorte les ortlibiens et les frères du libre esprit. W. Preger, *Geschichte der Mystik im Mittelalter*, t. I, p. 195, a expliqué l'ortlibianisme par des influences cathares. K. Müller, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV Jahrhunherts*, Gotha, 1886, p. 130-132, 166-172; cf. P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIVe siècle*, Paris, 1903, p. 158-160, note, en a fait une secte vaudoise. H. Delacroix n'a pas adopté ces conclusions. Il ne conteste pas les analogies qui existent entre la morale des cathares, d'une part, et, d'autre part, des vaudois, et celle des ortlibiens. Mais il estime que « les principes nettement panthéistes des ortlibiens les rattachent à la doctrine du libre esprit. » On a, pour les distinguer des frères du libre esprit, tiré un argument de leur ascétisme; mais, remarque-t-il ingénieusement, c'est un fait que souvent « la même théorie donne naissance à des pratiques opposées, » et « ni l'ascétisme ni son contraire ne découlent nécessairement des principes panthéistes. La liberté en Dieu peut être conçue aussi bien comme l'affranchissement de tout désir que comme le droit de laisser en le cœur affluer tout le désir. » Aussi est-il d'avis que la différence des principes moraux des ortlibiens et des frères

du libre esprit « en fait deux variétés d'une même espèce et non pas deux espèces irréductibles. » *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* XIVe *siècle*, p. 69, note, 70, note, 94-95, 73; cf. p. 131-132. Un débat de ce genre est sans issue, à moins que la découverte de textes nouveaux ne le termine. S. M. Deutsch, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1904, t. XIV, p. 501, observe justement que, dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible de se prononcer en toute sécurité sur les ortlibiens. En tout cas, le panthéisme qu'ils ont en commun avec les frères du libre esprit, le principe de la docilité de l'homme aux réponses de l'esprit en lui que les frères du libre esprit admettent comme eux, cf. la 78e prop. du formulaire d'Albert le Grand, Preger, *Geschichte der Mystik*, t. I, p. 468, ne doivent pas faire oublier les différences considérables qui séparent ortlibiens et frères du libre esprit. Et, s'il y a chez les uns et chez les autres des doctrines identiques, rien n'établit qu'elles soient dues à une action directe des ortlibiens sur les frères du libre esprit.

Ce n'est pas seulement entre les frères du libre esprit et les ortlibiens qu'on a nié toute filiation proprement dite, c'est encore entre les frères du libre esprit et les amalriciens, et c'est même entre les diverses manifestations du mysticisme panthéiste et quiétiste du moyen âge englobées sous l'appellation de frères du libre esprit. Il a paru que la tentative de décrire le développement historique et l'organisation d'une seule secte panthéiste au moyen âge doive être abandonnée : les documents nous font connaître des groupes de mystiques hérétiques et une série de représentants isolés du panthéisme dont les doctrines offrent de tels contrastes qu'il est impossible de les ramener à l'unité. Cf. H. Haupt, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 467-468, 471. Quant au point de départ véritable de cette mystique panthéistico-quiétiste, il faut, d'après Haupt, le chercher dans les cercles des béghards et des béguines. Dans leurs maisons de la Haute-Allemagne et dans les cloîtres de femmes des deux grands ordres mendiants, il y eut une poussée presque épidémique vers les états de vision et d'extase, dans la première moitié du XIIIe siècle; des esprits passionnés et manquant de la culture intellectuelle des écoles étaient exposés à mal entendre la mystique aréopagitico-victorine et ses vues sur la prise de Dieu par le moyen de la contemplation et à les déformer en un panthéisme grossier. Là où Richard de Saint-Victor dit, *De gratia contemplationis* (et non *De præparatione animi ad contemplationem*), l. II, c. XIII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 91 : *hic primum animus antiquam dignitatem recuperat et ingenitum propriæ libertatis honorem sibi vindicat*, des mystiques extravagants pouvaient se laisser tromper et trouver l'occasion de formuler la doctrine hétérodoxe de la liberté de l'esprit. La place que la contemplation et l'union avec Dieu occupent dans les propositions des panthéistes souabes montre que nous avons à considérer en eux non pas, comme le suppose H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. II, p. 241, une secte réformatrice, « les révolutionnaires de l'*Aufklärung*, » mais un sauvage rejeton de la mystique monacale des victorins.

Ceux-là mêmes qui n'accepteront pas cette thèse de Haupt admettront volontiers qu'elle mérite l'examen. Cette circonstance que la doctrine des trois âges, fondamentale dans l'amalricianisme, voir t. I, col. 938, est absente du système des panthéistes souabes empêche d'affirmer à coup sûr que ces panthéistes dépendent directement des disciples d'Amaury de Bène. Nous savons que les maisons des béghards et des béguines furent le foyer principal de l'hérésie du libre esprit, et aussi qu'il y eut, au XIIIe siècle et au XIVe, en Allemagne, spécialement en Souabe, en même temps qu'une floraison de la plus pure mystique, une fermentation de mysticisme malsain; il est possible que la mystique victorine, mal comprise par des esprits ignorants et dépourvus d'équilibre, ait donné naissance, dans le milieu mi-monastique mi-laïque des béghards et des béguines, aux aberrations qui nous sont connues par le catalogue d'Albert le Grand. Mais cette hypothèse, si séduisante soit-elle, n'est qu'une hypothèse. Jusqu'à meilleur informé, mieux vaut avouer tout simplement que les origines des frères du libre esprit nous échappent. A défaut d'une filiation proprement dite qu'il est impossible de constater, disons qu'on peut les rattacher logiquement aux ortlibiens en ce qu'ils professent le même panthéisme qu'eux, surtout aux amalriciens en ce que, à l'instar de ces derniers, ils tirent de leur panthéisme les conséquences les plus immorales, et encore, d'après L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, p. 81, à ces hérétiques, généralement classés parmi les cathares, qui furent brûlés à Cologne en 1163, et qui disaient que tout est pur aux purs et que, étant pleins du Saint-Esprit, ils ne pouvaient pécher. La suite de l'histoire des frères du libre esprit, à partir de leur apparition en Souabe, est moins obscure que les commencements, quoique les documents soient rares et parfois troubles. Il est vrai qu'entre nombre d'individualités ou de groupes, qu'on a coutume de réunir sous le nom de frères du libre esprit, il y a des différences doctrinales si importantes que l'unité de la secte en est ébranlée. Il sera permis cependant de parler des frères du libre esprit comme d'une secte unique, dans un sens large : sous cette désignation se rangent tous les hérétiques, en dépit de leurs divergences sur d'autres points, qui ont fait profession de mysticisme panthéiste, quiétiste, illuministe, et qui en ont déduit la théorie de la liberté de l'esprit entendue comme la légitimation de doctrines immorales ou antisociales.

III. La suite de l'histoire des frères du libre esprit. — Faut-il reconnaître des frères du libre esprit, ou des apostoliques, ou des fraticelles, dans les hérétiques condamnés par Boniface VIII, le 1er août 1296? Cf. Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1269, n. 34. Ce n'est pas clair. Ange de Clareno, *Historia tribulationum*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, t. II, p. 130, raconte qu'Hubertin de Casale, sur l'ordre du pape ou du légat pontifical, travailla, vers 1301, à la répression de l'hérésie de la liberté de l'esprit dans la province de la Toscane, de la vallée de Spolète et de la Marche d'Ancône, « ce qu'avant lui aucun inquisiteur n'avait osé entreprendre. » Clareno fait remonter l'origine de cette hérésie à Amaury de Bène, et mentionne les fondateurs des apostoliques, Segarelli et Dulcin, comme les propagateurs de ces fausses doctrines. Le témoignage de Clareno est souvent sujet à caution en ce qui regarde cette période de la vie d'Hubertin; il était alors en Orient, et il n'écrivit l'*Historia tribulationum* qu'une trentaine d'années plus tard. Cf. F. Callaey, *Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. 50-51. On peut se demander s'il n'y a pas quelque confusion dans le rapprochement entre les apostoliques et la secte du libre esprit. Une bulle de Clément V à l'évêque de Crémone, du 1er avril 1311, l'invite à réprimer des hérétiques de cette même vallée de Spolète et des régions voisines, qui *novam sectam novumque ritum...*, *quem libertatis spiritum nominant, hoc est ut quidquid eis libet liceat, assumpserunt.* Le pape déclare qu'ils contristent le Saint-Esprit, et ajoute : *cur carnis illecebras sub Spiritus regimine palliant, quas constat in eodem Spiritu condemnari?* Cf. Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1311, n. 66. Cette fois, nous avons quelques données sur la secte du libre esprit; si le pape, qui ne détaille pas ses doctrines, ne dit pas qu'elle soit panthéiste, il nous

apprend du moins qu'elle revendique le droit de faire tout ce qui plaît, et cela sous le prétexte de l'action du Saint-Esprit. Peu de temps après, au concile de Vienne, Clément V condamnait les béghards et les béguines hétérodoxes, la principale branche des frères du libre esprit. Voir t. II, col. 528-535. Leurs huit erreurs, telles que le concile les énumère, ne sont guère qu'une réédition abrégée des 97 propositions du formulaire d'Albert le Grand. La lutte de l'Église contre le béghardisme remplit le XIVe siècle et se prolongea au commencement du XVe.

Répandue en Allemagne, dans les Pays-Bas, en France, en Italie, se maintenant pendant plusieurs générations, en contact avec des hérésies qu'elle influença et qui l'influencèrent, l'hérésie du libre esprit eut des variantes sans fin. Son histoire en devient parfois difficile à suivre. Ce qui l'embrouille également, c'est que, après le commencement du XIVe siècle, l'étiquette « secte de l'esprit de liberté » se trouve appliquée aux cercles hérétiques les plus différents chez qui l'on suppose le dédain ou la décomposition de la loi morale. Tantôt les béghards allèrent aux extrêmes, par exemple, avec ce Jean Hartmann qu'interrogea, à Erfurt, en 1367, le célèbre inquisiteur Walter Kerling. Cf. I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 384-389. Tantôt, au contraire, ils adoucirent leurs affirmations. Ceux contre lesquels l'inquisiteur Wasmod de Hombourg composa, entre 1395 et 1404, un traité qui a été publié par H. Haupt, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1885, t. VII, p. 567-576, ressemblent plus à des vaudois qu'aux béghards primitifs. De même, les lollards avaient été d'abord confondus avec les béghards par l'usage populaire. Quand les béghards tombèrent dans l'hétérodoxie, on continua à identifier lollards et béghards. A la fin du XIVe siècle, on appelait béghards, lollards et béguines (*swestriones*, de *Schwester* = sœur) des fraticelles d'Allemagne. Cf. une bulle de Boniface IX, du 31 janvier 1395, dans Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 381-383; en rapprocher le document publié par Döllinger, *op. cit.*, p. 406-416. A la même date, en Angleterre, lollard était synonyme de wiclyfiste. Cf. Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1392, n. 8; an. 1395, n. 18; an. 1396, n. 9. Il y eut compénétration entre les frères du libre esprit et les apostoliques, cf. F. Tocco, *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 233, les fraticelles (voir ce mot) et les flagellants, cf. H. C. Lea, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, t. II, p. 461, 488, et. si Lea, *op. cit.*, p. 428, paraît commettre une inexactitude en faisant des lucifériens « une des branches de la secte » du libre esprit, une action de cette secte sur les lucifériens est vraisemblable.

Des frères du libre esprit voulurent tirer à eux les doctrines du grand mystique Eckart. Le « sauvage » qui, dans *Le livre de la vérité* du B. Suso, représente les béghards allègue, à plusieurs reprises, l'autorité du « maître », c'est-à-dire d'Eckart, à l'appui de sa doctrine de la pure liberté. Cf. Suso, *Opera*, édit. L. Surius, Cologne, 1588, p. 296-300; trad. G. Thiriot, Paris, 1899, t. II, p. 254-261. C. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au XIVe siècle*, Paris, 1847, p. 21, regarde comme « hors de doute la connexion de maître Eckart avec la secte des frères du libre esprit, » et admet que maître Eckart « voulait transplanter leurs doctrines sur le sol de l'Église, en réunissant en un système spéculatif leurs idées populaires et peu cohérentes entre elles. » P.-E. Puyol, *L'auteur du livre De imitatione Christi. I. La contestation*, Paris, 1899, p. 375, 376, va jusqu'à attribuer aux frères du libre esprit une action non seulement sur Eckart, mais sur la « spiritualité allemande », désignant par là « le mouvement de piété qui s'est fait sentir, au XIVe et au commencement du XVe siècle, de Bâle aux Pays-Bas, dans la région qui avoisine les bords du Rhin, » et que dirigent, avec Eckart, Taulère, Suso et le groupe des « amis de Dieu ». Le B. Jean de Ruysbroeck, à son tour, a été suspect. Gerson, *Epistola super tertia parte libri Ruysbrochi De ornatu spiritualium nuptiarum*, dans *Opera*, Paris, 1606, t. I, col. 463, croit qu'il était de la secte des béghards et, peu au courant de la chronologie, suppose que la décrétale de Clément V au concile de Vienne contre les béghards, voir t. II, col. 532, a pu être dirigée contre lui. Toute cette thèse est inadmissible. Dans son fond, le mysticisme d'Eckart, et, à plus forte raison, celui de son école ne sont point panthéistes. Voir t. IV, col. 2071-2073. Eckart s'est égaré en divers passages. Suso l'a reconnu, lui qui, dans *Le livre de la vérité*, ne veut pas, selon la remarque de son traducteur G. Thiriot, *op. cit.*, p. 261-262, note, être « entièrement l'avocat d'Eckart comme certains l'ont prétendu, il ne veut pas non plus le laver de tout reproche d'hétérodoxie, il veut simplement montrer que, si ce maître s'est trompé dans quelques endroits, dans d'autres il a eu une doctrine parfaitement orthodoxe, qu'il est impossible de le justifier en toute chose, mais que cependant sa doctrine n'a jamais été absolument celle des béghards. » Suso repousse, pour son compte, la « sauvagerie » des frères du libre esprit. Taulère la rejette, *Serm.*, II, *in Ia dominica quadragesimæ*, dans *D. Joannis Thauleri sermones*, édit. L. Surius, Cologne, 1603, p. 148-152; trad. C. Sainte-Foi, Paris, 1855, t. I, p. 289-295. Cf. Blosius (Louis de Blois), *Apologia pro D. Joanne Thaulero adversus D. Joannem Eckium*, c. III, dans *Opera*, Anvers, 1632, p. 345-347. Dans *Le livre des deux hommes*, Rulmann Merswin signale les doctrines de la secte comme un obstacle au développement de la vie spirituelle. Loin de pactiser avec les faux hommes libres, les « amis de Dieu » sont leurs « pires adversaires », et « ne cessent de dénoncer leurs égarements. » R. Allier, *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, p. 146-147. Ruysbroeck s'occupe souvent d'eux, spécialement dans *L'ornement des noces spirituelles*, l. I, c. LXXVI-LXXVII, trad. M. Maeterlinck, nouv. édit., Bruxelles, 1908, p. 313-320, proteste contre leur engeance « ennemie la plus dommageable, » stigmatise leur « vie inique, pleine d'erreurs spirituelles et de perversités, » et, ayant indiqué des différences entre eux, conclut : « Mais tous sont pervers, et les pires méchants qui soient, et il faut les fuir autant que l'ennemi infernal, » p. 313, 317. Cf. A. Auger, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, Louvain, 1892, p. IX-X, 102-115, 146.

Le franciscain Alvarez Pelayo (*Pelagius*), *De planctu Ecclesiæ* (terminé en 1332), c. LII, Venise, 1560, fol. 113, assure que l'erreur de la liberté de l'esprit était la plus commune et qu'elle avait séduit et pervertissait encore beaucoup de personnes. Mais rappelons-nous que Pelayo ne distingue suffisamment les béghards et les béguines hétérodoxes ni de ceux et de celles qui étaient orthodoxes ni des fraticelles et des apostoliques. Quoi qu'il en soit de la diffusion de la secte du libre esprit, les femmes eurent un rôle considérable dans sa propagande. La béguine Marguerite Porete, originaire du Hainaut, qui fut brûlée à Paris en 1310, avait composé, pour la répandre, un livre que Guy, évêque de Cambrai, condamna comme hérétique; elle avait continué de le distribuer après cette condamnation. Voir la sentence de l'inquisiteur Guillaume de Paris, dans H. C. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. II, p. 575-577 (non reproduite dans la traduction française). Au temps où Ruysbroeck était encore prêtre séculier, vers 1330, il y avait, à Bruxelles, une femme que l'on appelait la Bloermadinne : H. Pomerius (Hendrik van den Bo-

gaerde), *De origine monasterii Viridisvalli*, l. II, c. v, dans les *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1885, t. IV, p. 286; trad. Cuylits (en tête de la traduction du *Livre des douze béguines* de Ruysbroeck), Bruxelles, 1900, p. 37-38, dit que « cette femme, qui avait beaucoup écrit sur « l'esprit de liberté » et l'infâme amour vénérien qu'elle appelait l'amour séraphique, était vénérée par de nombreux disciples comme l'inventrice d'une doctrine nouvelle; » Ruysbroeck montra le venin des écrits que, chaque année, elle lançait contre la foi catholique. Cf. P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis hæreticæ pravitatis neerlandicæ*, Gand, 1896, t. II, p. 386-387. Le 27 mars 1373, Grégoire XI félicita le roi de France de l'appui qu'il prêtait à l'inquisition dans la répression d'une variété de béghards qu'on nommait les turlupins. Cf. Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1373, n. 19. A Paris, la secte reconnaissait pour chef une femme, Jeanne Daubenton, qui fut brûlée en 1372. A la fin du XIV[e] siècle, apparaît une nouvelle secte du libre esprit, les hommes de l'intelligence. Elle a deux fractions : l'une penche vers l'ascétisme; l'autre, de beaucoup plus considérable, tire du panthéisme les doctrines les plus immorales. Le fondateur de la secte, Gilles le Chantre, semble avoir été le disciple d'une femme, Marie de Valenciennes, laquelle avait composé, *increditibi pene subtilitate*, un livre où elle appliquait à l'homme *in via* et lié par l'observation des préceptes divins ce qui est vrai de l'amour de l'état béatifique, et en concluait que l'homme élevé ici-bas à l'éminence de la dilection divine, *fit secundum eam ab omni lege præceptorum solutus, adducens pro se illud ab apostolo sumptum : « Caritatem habe et fac quod vis, »* dit Gerson, *Tractatus de distinctione verarum visionum a falsis*, signum v, dans *Opera*, Paris, 1606, t. I, col. 588-589.

Au XV[e] siècle, le même Gerson signale la persistance des turlupins, *Tractatus de examinatione doctrinarum*, part. II, consid. VI, t. I, p. 550, et des béghards hétérodoxes. *Tractatus contra hæresim de communione laicorum sub utraque specie*, t. I, p. 523. Après le premier quart du siècle, il n'est plus guère question du libre esprit. S. Bernardin de Sienne, *Adventuale de inspirationibus, Serm.*, II, *De inspirationum discretione*, dans *Opera*, édit. J. de la Haye, Paris, 1635, t. III, p. 167, 177, parle des ravages de l'erreur de la liberté d'esprit, et gémit : *Ah ! Deus, quot simplices decipiuntur sub pallio spiritus !* Les textes de ce genre deviennent rares. R. Allier, *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, p. 136-140, suppose, non sans vraisemblance, que le libre esprit n'est pas étranger à ces poussées populaires de colère et de révolte qui troublent l'Allemagne dans la seconde moitié du XV[e] siècle et conduisent aux horreurs de la révolution sociale (1525). Il est impossible, en effet, « que la secte du libre esprit se soit subitement tue au moment précis où les foules étaient le plus disposées à saisir son enseignement et à en tirer les applications extrêmes. » Par ailleurs, « n'est-il pas remarquable que tous ces mouvements populaires sont partis de la Souabe ou des régions voisines des Pays-Bas, c'est-à-dire de ce qui a été le pays d'élection du libre esprit? »

Aux approches de la Réforme, la secte reparaît. Le grand prédicateur populaire Jean Geiler de Kaisersberg (✝1510) met en garde, surtout dans ses sermons sur la *Stultifera navis* de Sébastien Brant, contre les faux interprètes de l'Écriture, qui rejettent les explications des docteurs de l'Église et ont la présomption d'entendre les saints Livres comme il leur plaît, « ainsi que le font, dit-il, les vaudois, ceux du libre esprit, les bohêmes et les autres hérétiques. » Aux partisans de ce libre esprit il reproche d'autres erreurs, qui sont « déjà, en substance, tout le luthéranisme, vingt ans avant Luther, » et il les montre frayant les voies « à celui qui sera le grand falsificateur, l'imposteur par excellence, et, quand celui-là paraîtra, ajoute-t-il, je crains qu'il ne trouve beaucoup d'adeptes parmi nous. Tout porte à croire que le moment de sa venue n'est pas bien éloigné. » Cf. J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme. I. L'Allemagne à la fin du moyen âge*, trad. Paris, 1887, p. 585; P. Bernard, *Jean Geiler de Kaisersberg*, dans *Études*, Paris, 1910, t. CXXIV, p. 75-78. Ici le libre esprit se confond presque avec le libre examen. Il ne tarde pas à reparaître avec sa double caractéristique, panthéiste et immorale ou antisociale. R. Allier, *op. cit.*, p. 141, observe que, parmi les anabaptistes, « beaucoup sont résolument panthéistes, et c'est dans le panthéisme qu'ils cherchent et qu'ils trouvent la justification de leurs égarements. L'illuminé d'Anvers qui, en 1525, va prêcher le libre esprit à Luther, David Joris qui est en Allemagne le principal prophète après les événements de Munster, Nicolas Frey qui promène en Alsace sa théorie de l'union libre, les adamites d'Amsterdam, les familistes des Pays-Bas et de l'Angleterre, Quintin, Bertrand des Moulins, Claude Parceval et Antoine Pocques, qui sont en France les premiers « libertins spirituels », sont les héritiers directs de la secte qui... a maintenu, à travers la seconde moitié du moyen âge, les doctrines et parfois les pratiques de l'anarchisme moral et social. Tous ceux qui figurent dans cette énumération ne renouvellent pas au même degré la secte du libre esprit. Sur les familistes, voir FAMILLE D'AMOUR, t. V, col. 2070-2072. Voir encore FRATICELLES, sur les soi-disant fraticelles dont parle Florimond de Raemond, *L'histoire de la naissance, progrez et decadence de l'heresie de ce siecle*, l. II, c. XVI, n. 6, Paris, 1655, p. 164 *b*, et qui sont de vrais sectaires du libre esprit. Chez tous — il y aurait aussi à mentionner les loïstes d'Anvers, qui ont été récemment l'objet d'intéressantes études — elle renaît, « plus forte de tout le travail accompli, dans les cerveaux, avec son immonde cortège de mystiques et monstrueuses débauches. » H. Hauser, *Études sur la Réforme française*, Paris, 1909, p. 56.

A peu près éteintes avant la venue du protestantisme, ranimées au XVI[e] siècle, les doctrines du libre esprit ne se montrent plus guère à dater de la fin de ce siècle. Çà et là, pourtant, elles se manifestent. Le quiétisme de Molinos les ressuscite. De nos temps, en Russie, des sectes ont attiré l'attention qui sont des survivances ou des réapparitions du libre esprit. Cf. A. Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes. X. Les sectes excentriques. Les mystiques et les protestants indigènes*, dans la *Revue des deux mondes*, 1[er] juin 1875, p. 586-631.

I. SOURCES. — Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1311, n. 65 (bulle de Clément V à l'évêque de Crémone), et *passim*; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 461-471 (les 121 propositions de la *Compilatio de novo spiritu*); F. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, t. II, p. 130-132 (un passage de l'*Historia tribulationum* d'Ange de Clareno sur la répression des frères du libre esprit par Hubertin de Casale); F. Tocco, *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 236-238 (sentence de l'inquisiteur de Florence, 31 octobre 1327, contre une adhérente de la secte du libre esprit); P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis hæreticæ pravitatis neerlandicæ. Verzameling van stukken betreffende de pauselijke en bisschoppelijke inquisitie in de Nederlanden*, Gand, 1889-1896, t. I-II. Voir, en outre, les sources indiquées à l'art. BÉGHARDS, t. II, col. 535, et aux articles consacrés aux sectes qui se rattachent à l'hérésie du libre esprit.

II. TRAVAUX. — D. Bernino, *Historia di tutte l'heresie*, Venise, 1724, t. III, p. 426-432; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 420-424, 470-537; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. I, p. 172-173, 207-216; A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVI[e] siècle*, Paris, 1875;

H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1877, t. II, p. 240-249, 376-381; C. Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*, Paris, 1885, p. 225-228, 306-308; H. C. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. II, p. 319-323, 350-377, 385-395, 401-414; t. III, p. 124-126; trad. S. Reinach, Paris, 1901-1902, t. II, p. 383-388, 419-452, 461-473, 481-496; t. III, p. 149-151; L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, p. 81-83, 118-124; R. Allier, *Les anarchistes du moyen âge*, dans la *Revue de Paris*, 15 août 1894; cet article remanié est devenu une leçon intitulée : *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, leçons professées à l'École des hautes études sociales, Paris, 1905, p. 109-153; H. Haupt, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 467-472; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1899, p. 52-134; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903, p. 154-167; F. Tocco, *Due documenti intorno ai beghini d'Italia*, dans *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 227-234; F. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIVe siècle. Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. 44-54, 145, 147, 180-181.

F. Vernet.

2. FRÈRES MINEURS. — I. Après une courte esquisse de la vie de saint François d'Assise, leur fondateur, II. nous retracerons sommairement l'histoire de l'ordre des frères mineurs et de ses diverses branches. III. Nous jetterons un coup d'œil sur sa propagation dans le monde et ses missions, IV. pour terminer par un essai sur les auteurs ecclésiastiques de la grande famille franciscaine.

I. Saint François d'Assise. — Appelé d'Assise, du nom de la ville où il avait vu le jour en 1182, saint François eut pour père un riche marchand drapier, Pierre, fils de Bernardone. Pica, sa mère, était, dit-on, provençale et elle apprit à son petit Jean, c'était le nom qu'il avait reçu au baptême, le « doulx parler de France. » Charmé de l'entendre s'exprimer en cette langue, son père le surnomma François; il ne connut plus d'autre nom. Riche, ami du plaisir, ambitieux de gloire, le fils du marchand frayait avec les plus nobles de ses concitoyens qui l'avaient élu l'arbitre de leurs fêtes. Une vision, dont il ne comprit pas le sens, le porta à se mettre à la suite de Gautier de Brienne, qui guerroyait alors dans les Pouilles. La maladie le fit revenir sur ses pas et il reprit sa vie dissipée. Mais il sentait le vide de ces amusements et cherchait sa voie. Bientôt tout ce qui l'avait enthousiasmé lui devint odieux, il ne voulut plus que servir Dieu. Une parole mystérieuse, perçue pendant sa prière dans une chapelle délabrée, fut une première indication; chassé par son père qui ne pouvait s'expliquer son changement de vie, il se fit mendiant pour réparer des temples de pierre, symbole de la restauration qu'il devait accomplir dans l'Église du Christ. Il connaitra enfin ce que Dieu veut de lui, en entendant lire l'Évangile à la messe du 24 février 1208. La pauvreté, dans ce qu'elle a de plus absolu, doit être son partage; il l'aimera comme une épouse et ne pourra plus vivre sans ressentir ses étreintes

Des compagnons vinrent se joindre à lui; avec eux, il soignait les lépreux, se retirant dans une cabane abandonnée non loin de leur maladrerie. Quand ils furent douze, ils partirent pour Rome demander au pape Innocent III l'approbation de leur genre de vie, et ils ne l'obtinrent pas sans quelque difficulté (1209 ou 1210). Les disciples affluèrent; au bout de quelques années, ils étaient plusieurs milliers et s'étaient répandus par tout le monde. En 1212, une jeune fille des plus nobles d'Assise, Claire, veut, elle aussi, marcher à la suite de François; Agnès, sa sœur, vint la retrouver, d'autres se joignirent à elles et l'ordre des pauvres dames ou clarisses était fondé. Plus tard, il instituera le tiers-ordre pour ceux qui ne pouvaient quitter le monde pour le suivre (1219).

Comme il se sentait appelé par Dieu à travailler, au salut des âmes, rachetées par le sang du Calvaire, François ne croyait pas assez faire en prêchant aux fidèles; il voulut encore aller annoncer la bonne nouvelle aux Sarrasins, espérant aussi cueillir la palme du martyre et donner ainsi à celui qui est mort pour nous le suprême témoignage d'amour. Deux fois il dut revenir, arrêté sur son chemin; la troisième, voyant qu'il n'obtenait aucun des deux buts qu'il se proposait, il revint en Italie, où le rappelait d'ailleurs le trouble semé dans sa famille par des novateurs. Un martyre tout spécial lui était réservé. En 1224, il s'était retiré dans la solitude sur le mont Alverne; là, dans les jours de la fête de l'Exaltation de la sainte croix, il fut marqué dans sa chair des stigmates du Christ. Des souffrances sans nombre, morales et physiques, vinrent s'ajouter à celles que lui causaient ces plaies sacrées, et pendant deux ans sa vie ne fut plus qu'un douloureux martyre. Enfin l'heure arriva où Dieu allait couronner son serviteur. Au soir du 3 octobre 1226, il s'endormait en chantant sa sœur la mort, auprès de sa chère église de la Portioncule. Le 16 juillet 1228, Grégoire IX, qui comme cardinal avait été son ami, son conseiller et son protecteur, le canonisait solennellement à Assise. Sa fête est célébrée le 4 octobre, et celle de ses stigmates, le 17 septembre.

Sources. — La légende de saint François a été écrite aussitôt après sa canonisation par Thomas de Celano, qui, quelques années plus tard, vers 1246, compléta son premier travail, communément appelé *Legenda prima*, par une autre composition dite *Legenda secunda*. Il y ajouta ensuite le *Tractatus miraculorum*. La *Legenda 1a* fut éditée dans les *Acta sanctorum*, 4 octobre, Anvers, 1768; Paris, 1886; elle fut rééditée par Rinaldi, conv., qui y ajouta la *Legenda 2a*, Rome, 1806. Le chanoine Amoni republia les deux en plusieurs éditions, Assise, 1879; Rome, 1880, sans critique. Le *Tractatus miraculorum* fut publié pour la première fois par le P. Van Ortroy, S. J., dans les *Analecta bollandiana*, t. XVIII. Le chanoine anglican Rosedale, avec plus d'apparence que de réalité scientifique, réunit le tout dans son livre : *St. Francis of Assis according to Brother Thomas of Celano*, Londres, 1901. En 1906, parut à Rome : *S. Francisci Ass. vita et miracula additis opusculis liturgicis auctore Fr. Thoma de Celano* par les soins du P. Édouard d'Alençon, cap. Pour écrire la *Legenda 2a*, Celano avait entre les mains des documents réunis par ordre du général et écrits par les compagnons du saint. La tradition, très combattue aujourd'hui, place parmi ces documents le recueil connu sous le nom de *Legenda trium sociorum*, éditée par les bollandistes, *loc. cit.;* Rinaldi, Pesaro, 1831; Amoni, Rome, 1880; Faloci Pulignani, Foligno, 1897; il manque toujours une édition vraiment critique de cette légende, car on ne peut donner ce nom à la *Leggenda di S. Francesco scritta da tre suoi compagni pubblicata nella sua vera integrità* des PP. M. da Civezza et Th. Domenichelli, Rome, 1899. Une partie des récits des compagnons du saint se retrouve vraisemblablement dans le *Speculum perfectionis*, compilation du commencement du XIVe siècle, publiée au XVIe et rééditée, Paris, 1898, par Paul Sabatier, qui voudrait la faire admettre pour la plus ancienne légende de saint François. Afin de faire un tout de ces diverses compositions, saint Bonaventure écrivit en 1261 sa *Legenda major*, ainsi dite pour la distinguer de celle plus abrégée, *Legenda minor*, qu'il composa dans un but liturgique. Telles sont, avec le gracieux livre des *Fioretti*, bien qu'il ne soit pas rigoureusement historique, et le recueil *De conformitate vitæ B. Francisci ad vitam Domini Jesu* de Barthélemy de Rinonico de Pise (non pas Albizzi comme il a été dit ici, t. I, col. 687), les sources principales de l'histoire de saint François, où sont venus puiser tous ceux qui ont écrit des Vies du saint; leur étude critique a rempli ces quinze dernières années et il serait impossible de mentionner tout ce qui a été publié sur ce sujet Consulter le *Répertoire de Bio-bibliographie* d'Ulysse Chevalier, Paris, 1905, où l'on trouve plus de dix colonnes consacrées à ces publications antérieures à cette dernière édition; les *Analecta bollandiana* peuvent aussi être consultés utilement. Parmi les Vies de saint François, nous nous bornerons à citer celles qui sont le plus lues : Candide Chalippe-

récollet, Paris, 1727, souvent rééditée, la meilleure au point de vue ascétique; Chavin de Malan, Paris, 1841; Léopold de Chérancé, cap., Paris, 1879; Le Monnier, Paris, 1889; Paul Sabatier, Paris, 1894, à l'Index; en italien, Nicolas Papini, conv., *Storia di S. Francesco*, Foligno, 1825; voir aussi ses *Notizie sicure, ibid.*, 1824; Louis Palomes, conv., *Storia di S. Francesco*, Palerme, 1873; Panfile de Magliano, obs., *Storia compendiosa di S. Francesco*, Rome, 1874; en allemand, Joseph Goerres, *Der hl. Franz von Assisi, ein Troubadour*, Strasbourg, 1826; Henri Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Künst der Renaissance in Italien*, Berlin, 1885; Bernard d'Andermatt Christen, *Leben des hl. Franciscus von Assisi*, Insprück, 1899; Schnurer, *Franz von Assisi*, Munich, 1905; en anglais, W. J. Little, *St. Francis of Assisi*, New York, 1898; Cuthbert, cap., *Life of St. Francis of Assisi*, Londres, 1912; en danois, Jean Joergensen, dont le *Den hellige Franz af Assisi*, Copenhague, 1907, a été bientôt traduit dans toutes les langues principales de l'Europe. Voir plus loin la bibliographie de l'histoire franciscaine.

II. Vie intérieure de l'ordre. — L'histoire domestique d'une famille religieuse se confond avec celle de l'observance de sa règle. Les réformes, ainsi que le nom l'indique, ont pour but de revenir à la forme de vie primitive dont l'ordre s'est éloigné. Le relâchement n'est pas toujours cause de cet abandon : il peut être motivé par l'évolution de la famille, le changement des temps, ou les nécessités de la mission à remplir pour rester fidèle à son but, qui est toujours de servir l'Église et de travailler au bien des âmes. On le verra par l'exposé sommaire de l'histoire de l'ordre des frères mineurs. Disons d'abord d'où leur était venu ce nom. Un jour, écrit Celano, qu'on lisait la règle, en entendant ces paroles qui y étaient écrites : *et sint minores et subditi omnibus*, je veux, dit François, que cette fraternité soit désormais appelée l'ordre des frères mineurs.

1° *Des origines avant toute division.* — Il est indéniable que, du vivant même du saint fondateur, son ordre subit des transformations et l'on peut considérer deux périodes très distinctes. Celle des premières années, des temps héroïques, alors que les fils, animés du même enthousiasme que leur père, couraient de concert avec lui sur la voie royale de la pauvreté et du renoncement. La seconde commença quand l'accroissement extraordinaire de la famille et sa propagation rapide dans le monde entier nécessitèrent une organisation et une législation plus précises, comme nous allons le dire. Cette remarque est nécessaire pour comprendre les états d'âme successifs chez saint François.

Il écrivait dans son *Testament* : « Après que le Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montrait ce que je devais faire, mais il me révéla que je devais vivre suivant la forme du saint Évangile, et je la fis écrire en peu de paroles et simplement, et le Seigneur pape me la confirma. » Nous n'avons plus le texte de cette toute première règle, approuvée verbalement par Innocent III en 1209. Elle subit d'ailleurs de fréquentes retouches dans les chapitres que François réunissait chaque année. Une crise, que subit l'ordre pendant son dernier voyage en Orient (1219), lui montra la nécessité de donner une législation plus précise à ses frères; c'est pourquoi reprenant la règle primitive avec toutes les modifications qui lui avaient été apportées, de ces miettes il fit une hostie, comme il lui avait été indiqué dans une vision. Cette règle, dans le texte de laquelle il fit enchâsser des textes appropriés de l'Évangile par frère Césaire de Spire, nous est parvenue et on la cite souvent sous le titre inexact de *Première règle*, ou mieux sous celui de *Règle de 1221*, date de sa composition. Toutefois il lui manquait, pour obtenir force de loi, l'approbation de l'autorité ecclésiastique, et il semblerait qu'elle devenait nécessaire, car tous les frères ne comprenaient plus l'idéal de leur père. Il est plus que probable que François consulta le cardinal Hugolin, que, sur sa demande, Honorius III lui avait donné pour protecteur en cour romaine. Celui-ci lui conseilla de modifier et d'abréger le texte de la règle, avant de le présenter au pape. Alors, écrit saint Bonaventure, il se retira avec deux compagnons dans un ermitage solitaire, où, jeûnant et consultant le Seigneur dans la prière, il faisait écrire ce que lui inspirait l'Esprit-Saint. En descendant de cette solitude, François remit la règle qu'il venait d'écrire au frère Hélie, qui, sous le nom de son vicaire, administrait l'ordre. Quand au bout de quelques jours il lui redemanda le manuscrit, Hélie déclara l'avoir égaré. Alors le saint regagna l'ermitage de Fonte Colombo, où il écrivit de nouveau la même règle, comme si Dieu la lui dictait. Pour les besoins de leur cause, les spirituels entourèrent plus tard cette rédaction de circonstances merveilleuses; tenons-nous-en au récit de saint Bonaventure. Il est bien certain que le texte de la règle ne fut pas révélé mot à mot au fondateur, comme ils le raconteront, pour la placer sur le même rang que l'Évangile; Grégoire IX déclara dans un document officiel qu'il avait aidé François *in condendo regulam et obtinendo confirmationem ipsius.* Cette approbation fut donnée le 29 novembre 1223 par la bulle *Solet annuere* d'Honorius III, dans laquelle la règle est insérée en entier.

La désappropriation totale, tant en commun qu'en particulier, la défense de recevoir de l'argent, par soi ou par personne interposée, tel est le caractère distinctif de la règle franciscaine et ce sera sur cette question de la pauvreté que naîtront les controverses qui amèneront des divisions et occasionneront des réformes. Innocent III aurait dit à François : Le genre de vie que tu désires embrasser me semble trop difficile. Il n'avait pas effrayé les premiers disciples, mais parmi le grand nombre de ceux qui se joignirent à eux, il s'en trouva qui répétaient que la vie choisie par François et ordonnée par la règle était trop austère et même impraticable. Les dernières années du saint furent attristées par cette opposition, qu'il sentait autour de lui, surtout de la part des supérieurs provinciaux; ce lui fut un motif de se démettre de sa charge, qu'il déguisa sous celui de ses infirmités.

Peu avant de mourir, il dicta son *Testament*, dans lequel il insistait fortement sur la pratique de la pauvreté et l'observance de la règle. Ce *Testament* fut l'objet de nouvelles discussions : les uns le voulaient mettre sur la même ligne que la règle, les autres, tout en respectant ces avis de leur père mourant, ne leur reconnaissaient aucune force de loi. Pour trancher la difficulté, le chapitre général de 1230 décida de recourir au pape et de lui demander en même temps la solution d'autres doutes. Par la bulle *Quo elongati*, du 28 septembre 1230, Grégoire IX répondit que le *Testament* n'obligeait pas; et, pour faciliter aux religieux l'observation de la défense de recevoir l'argent, il instituait le *nuntius apostolicus*, ou substitut des bienfaiteurs, qui agissait en leur nom et procurait aux religieux, avec les aumônes qui lui étaient confiées, ce dont ils avaient besoin et qu'ils ne pouvaient acquérir par la mendicité. Puis le pape confirmait la défense faite aux frères de posséder quoi que ce soit, en commun comme en particulier, déclarant qu'ils n'avaient que l'usage des choses nécessaires.

Ces déclarations étaient fort utiles pour tranquilliser les consciences et, quand on voit parmi ceux qui les sollicitèrent un saint Antoine de Padoue, on peut croire que ce n'était pas le relâchement qui les faisait implorer. Sans aucun doute, c'était s'éloigner de l'idéal de François, mais c'était un moindre mal que de compromettre l'existence de l'ordre, en imposant à la multitude des religieux des obligations que beaucoup étaient impuissants à porter, et qui, il

faut bien le reconnaître, étaient difficiles à observer. Les esprits pondérés le sentaient et bientôt ils jugèrent nécessaire de demander au Saint-Siège de nouvelles explications, ayant force de loi, sans pour cela solliciter de dispenses. C'est ce qui ressort à l'évidence de la consultation sur la règle, rédigée en 1242 par les docteurs de l'université de Paris, Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle, Robert de Bastia et Richard, connue sous le nom d'*Exposition des quatre maîtres*.

La division des esprits augmentait avec les années et bientôt il se forma deux partis dans l'ordre : ceux qui voulaient observer la règle *ad litteram*, et ceux qui jugeaient quelques adoucissements nécessaires. Saint Bonaventure, qui fut général de 1257 à 1274, appartenait à ce second parti; il fit tous ses efforts pour concilier les esprits, sans y réussir cependant; après lui la discorde ne fit que s'accroître. Les zélateurs de la règle observée à la lettre prirent le nom de *spirituels* et ne ménagèrent pas les attaques ni les invectives contre la *communauté*. Bientôt ils ne respecteront pas davantage la majesté pontificale et ils iront jusqu'à dénier au pape l'autorité nécessaire pour dispenser de la règle, dictée par Jésus-Christ à son serviteur, et dont les préceptes étaient aussi intangibles que ceux de l'Évangile. Il faut l'avouer, parmi les membres de la communauté un trop grand nombre méritaient leurs reproches, car non contents des mitigations obtenues, ils en prétendaient de nouvelles, ou bien ils élargissaient sans retenue les concessions déjà faites au point de vue de la pauvreté. L'ordre cependant n'était point déchu, comme ils le proclamaient et là où les constitutions de Narbonne, promulguées par saint Bonaventure (1260), étaient observées, il pouvait se glorifier de demeurer fidèle à l'esprit de son fondateur.

Dans le but d'empêcher les interprétations arbitraires, le chapitre général de 1279 jugea opportun de faire codifier, pour ainsi dire, toutes les déclarations antérieures des souverains pontifes. Pour cela, le général se rendit en cour romaine et, après une sérieuse étude de la règle et des bulles de ses prédécesseurs, Nicolas III publia la décrétale *Exiit qui seminat*, du 14 août 1279, où il donne une explication précise et autorisée de certains points de la règle, en particulier sur la pauvreté et la désappropriation. Il y déclare en particulier que le Saint-Siège reçoit la propriété de tout ce qui est donné aux religieux, meubles et immeubles, quand les bienfaiteurs n'out stipulé aucune réserve à cet endroit; les religieux n'ont que l'usage des choses et cet usage doit être réglé par la nécessité et conforme à la pauvreté; puis il examine les divers contrats permis aux frères. Cette déclaration abrogeait toutes les autres qui l'avaient précédée, elle en restreignait quelques-unes et ne concédait aucune dispense nouvelle. La décrétale *Exiit* a toujours été dans la suite regardée dans l'ordre comme une des bases fondamentales de la législation séraphique.

Peu d'années plus tard (18 janvier 1283), Martin IV instituait les syndics apostoliques; ils n'étaient plus seulement les représentants des bienfaiteurs, comme le *nuntius* de Grégoire IX, mais les délégués du Saint-Siège, pour recevoir les aumônes pécuniaires, faire les contrats, soutenir les procès nécessaires à la défense des intérêts des religieux. Il faut bien l'avouer, l'ordre s'éloignait de plus en plus de l'idéal de saint François, ce qui n'était pas pour faire taire les réclamations des spirituels. Ils devenaient au contraire plus remuants et plus audacieux, en particulier dans la Provence, la Marche d'Ancône, l'Ombrie et la Toscane. Nous passons rapidement sur cette période agitée de l'histoire franciscaine, qui fera l'objet d'un article séparé. Voir SPIRITUELS et FRATICELLES, col. 773 sq.

Jean-Pierre Olivi était leur chef en Provence; lui mort (1298), ses disciples ne désarmèrent pas pour cela. La bienveillance de Célestin V avait favorisé les zélateurs dans la Marche, il les avait même constitués en congrégation indépendante; ce furent les pauvres ermites célestins. Un des plus célèbres d'entre eux fut Ange Clareno, qui est aussi un des principaux historiens de cette époque troublée, bien que ses *Chroniques des tribulations*, écrites après l'avortement de tous leurs projets de réforme, puissent être suspectées de partialité, au moins pour avoir passé sous silence ce qui était défavorable à son parti. Mais de tous, le plus fameux fut Ubertin de Casale, qui devait être le défenseur du parti à l'époque du concile de Vienne. Les querelles, en effet, entre les deux camps étaient devenues telles que Clément V chargea une commission de cardinaux et de théologiens, choisis en dehors de l'ordre, d'examiner les griefs des uns et des autres. Les débats furent longs et passionnés (1309-1312) et la décrétale *Exivi de paradiso* (6 mai 1312) fut une solution si incomplète que des deux côtés on chanta victoire. Dans cette constitution, Clément V ne condamnait pas les spirituels, comme le demandait la communauté; il loue plutôt le zèle des religieux timorés et se borne à exhorter les supérieurs à punir les transgresseurs de la règle. La partie originale de cette décrétale est celle qui établit la distinction entre les préceptes de la règle, en se basant sur la tradition de l'ordre, qui avait toujours regardé certaines prescriptions comme obligeant *sub gravi*. Après diverses alternatives, les querelles des deux partis furent de nouveau portées devant Jean XXII, dont la constitution *Quorumdam exigit* (7 octobre 1317) marque la défaite finale des spirituels. Sous les peines les plus graves, il les obligeait à rentrer dans l'obéissance aux supérieurs, car un ordre est détruit si les sujets refusent d'obéir; et à l'encontre de leurs théories sur la pauvreté, qu'ils plaçaient au-dessus de tout, le pape établissait cette gradation entre les trois vœux : *magna quidem paupertas, sed major integritas, bonum est obedientia maximum si custodiatur illæsa*. Tous ne se soumirent pas et plusieurs finirent hors de l'ordre, voire dans le schisme et l'hérésie.

Ces âpres discussions ne semblent pas avoir eu beaucoup de retentissement en dehors des provinces que nous avons nommées; il ne faudrait pas en conclure que tout l'ordre fût déchu de sa ferveur primitive. A côté de ces spirituels turbulents et révoltés, il s'en trouvait d'autres qui vivaient dans l'obéissance. Eux aussi auraient désiré plus de fidélité à l'idéal du fondateur, une observance plus exacte de la règle en matière de pauvreté; mais, tout en partageant les aspirations des autres, ils ne les suivaient pas dans leurs débordements. Parmi eux on peut ranger le B. Conrad d'Ophyde († 1308).

Cette tempête était à peine calmée qu'une autre allait se lever, quand, à la suite des discussions sur la pauvreté du Christ et des apôtres, Michel de Césène, général, Bonagrazia de Bergame, voir t. II, col. 957, et d'autres passèrent au parti de Louis de Bavière, qui avait même trouvé un antipape parmi les mineurs (1322-1328). L'immense majorité de l'ordre était cependant demeurée fidèle au pape et elle entendait demeurer fidèle à sa règle, comme elle le prouva en s'opposant au nouveau général, Gérald Odon, qui voulait demander la dispense de la défense de recevoir de l'argent. La période était critique : par la bulle *Ad conditorem* (8 décembre 1322), Jean XXII avait déclaré que le Saint-Siège renonçait à la propriété des biens meubles et immeubles donnés aux frères mineurs et il avait défendu de nommer des syndics pour les administrer sans une autorisation spéciale. C'était mettre l'ordre franciscain dans la même condition que

les autres ordres mendiants. Le pontife revint sur sa décision quant à la propriété, mais il maintint sa défense pour la nomination des syndics (ils ne furent rétablis que par Martin V, 1er novembre 1428). Les uns avaient accepté facilement cette décision pontificale, les autres avaient cherché à ne point se mêler de l'administration des biens temporels pour demeurer fidèles à l'esprit de leur règle. Les premiers jetaient les fondements de la *conventualité*, les seconds préparaient les voies à l'établissement de l'*observance*, qui devait germer et croître en divers lieux et sous diverses formes avant d'arriver à avoir une constitution définitive.

2° *Du commencement de l'observance à la division de l'ordre.* — En 1334, Jean de la Vallée obtenait du général la permission de vivre dans le couvent solitaire de Brogliano, près de Foligno, avec quelques compagnons, en y observant la règle dans toute sa rigueur primitive. Gentil de Spolète continua son œuvre, mais comme il n'était pas assez réservé dans le choix de ses disciples, recevant des apostats et des hérétiques, la petite congrégation fut dissoute à la demande du chapitre de 1354. Les bons religieux retournèrent sous l'obéissance de leurs supérieurs, qui leur permirent de continuer leur genre de vie austère. Parmi eux se trouvait un frère lai, Paul Trinci de Foligno, lequel, grâce à la protection de son parent Hugolin Trinci, obtenait en 1368 du général la permission de retourner à l'ermitage de Brogliano. Des compagnons vinrent se joindre à lui et bientôt ils se multiplièrent et occupèrent plusieurs couvents solitaires et remontant aux premiers temps de l'ordre, que leur cédaient les provinciaux, à la juridiction desquels ils étaient toujours soumis. Ceux-ci ne tardèrent pas à déléguer leur autorité au frère Paul pour gouverner ces couvents. Quand il mourut (1390), il était commissaire du général pour les ermitages ainsi établis dans l'Ombrie et la Marche; il pouvait même envoyer ses religieux à Rome et par toute l'Italie, ainsi que dans la Bosnie. Ce mouvement se propagea; en 1414, les couvents ainsi réformés étaient au nombre de trente-quatre et l'année suivante on leur adjoignit celui de la Portioncule, tant aimée de saint François. Saint Bernardin de Sienne, entré dans l'ordre en 1402, saint Jean de Capistran en 1414, saint Jacques de la Marche en 1416 devaient se joindre à eux, pour devenir les colonnes de l'observance italienne.

En Espagne, il est plus difficile de suivre l'établissement de l'observance; mais dans les années qui précédèrent et suivirent le commencement du xve siècle, un vaste mouvement s'était fait sentir simultanément dans les diverses provinces, et à côté des fervents religieux qui initièrent cette réforme, on trouve de bonne heure des saints, comme Pierre Régalat († 1456) et Didace d'Alcala († 1463).

Le berceau de la réforme en France est le couvent de Mirebeau, près de Poitiers, dans la province monastique de Touraine, concédé en 1388 aux religieux avides d'une vie plus austère. De là, elle se propagea dans les autres provinces du nord de la France, malgré une opposition assez vive des provinciaux, qui contraignit ces religieux à recourir au pape. Benoît XIII ordonna au général de leur faire donner des vicaires provinciaux pour les gouverner. Son ordre ne fut pas exécuté; alors il nomma lui-même un vicaire général pour les réformés des trois provinces de Touraine, France et Bourgogne (13 mai 1408). Les contradictions ne cessèrent pas pour cela; Alexandre V d'abord favorable se montra ensuite contraire; Jean XXIII les protégea à son tour; mais comme ces observants (*fratres regulam observantes*, le participe ne tarda pas à devenir un substantif) ne pouvaient obtenir leur liberté entravée par les provinciaux, deux cents d'entre eux, et parmi eux les religieux savants ne faisaient pas défaut, recoururent au concile de Constance, près duquel ils eurent gain de cause; on leur accorda (23 septembre 1415) de pouvoir élire en chaque province un vicaire, qui devait être confirmé par le provincial, et ces vicaires provinciaux devaient à leur tour nommer un vicaire général. Son élection était soumise à l'approbation du ministre général, dont les pouvoirs étaient fort restreints vis-à-vis des religieux réformés. C'était le premier pas dans la voie de la division de l'ordre.

Peu à peu la réforme se fit aussi dans les provinces d'Autriche, de Hongrie, de Pologne et d'Allemagne; mais, sauf en Italie, les observants ne se retiraient pas dans les ermitages; ils continuaient à se livrer à l'étude et au ministère apostolique : leur but était d'observer en paix leur règle, suivant les déclarations pontificales *Exiit* et *Exivi*, renonçant aux biens immeubles que ceux de la communauté, ou conventuels, acceptaient de plus en plus facilement. Ils auraient désiré voir l'ordre tout entier embrasser la réforme, et s'ils avaient demandé leur autonomie, c'était en attendant, car ils espéraient toujours que la communauté suivrait leur exemple. Hélas ! les chapitres généraux se succédaient sans rien décider, si bien que ceux qui avaient vu avec regret la scission établie en France en furent réduits à la désirer pour eux aussi. En 1434, le mode de gouvernement des observants français fut étendu à ceux d'Espagne; en 1438, Eugène IV nommait lui-même saint Bernardin de Sienne vicaire général des observants d'Italie. Celui-ci obtenait en 1441 que saint Jean de Capistran lui fût donné comme coadjuteur, et il appartenait à ces deux saints de donner aux observants de cette région une organisation stable. Eugène IV, qui souhaitait la réforme de l'ordre entier, sans trouver une voie pour y arriver, aurait désiré que le chapitre général de Padoue, tenu en 1443, portât ses suffrages sur le B. Albert de Sarteano, compagnon des précédents; mais saint Bernardin s'y opposa, jugeant cette élection plus nuisible qu'utile à la cause de l'observance. Le pape en fut quelque peu froissé, néanmoins il ordonna au général, sur les indications de saint Jean de Capistran, d'accorder aux observants deux vicaires généraux, l'un pour les provinces cismontaines, soit l'Italie, l'Autriche, la Hongrie, la Pologne et l'Orient, le second pour les autres provinces, dites ultramontaines. En 1446, le même pontife prescrivait que ces vicaires généraux seraient élus par les observants réunis en chapitre; le général avait le simple droit de confirmer l'élu et de faire la visite des provinces, qui elles aussi élisaient leur vicaire, confirmé par le ministre provincial. C'est à cette époque, pour affirmer son autorité bien relative sur les réformes, que le ministre général prit le titre sonore de *minister totius ordinis minorum*.

Diverses tentatives de réunion et même de suppression totale de l'observance remplirent la fin du xve siècle, mais sans résultat. Les observants avaient d'ailleurs trouvé de puissants protecteurs chez les souverains, qui, comparant leur vie édifiante à celle des conventuels, les préféraient à ces derniers; ils étaient aussi plus sympathiques aux populations par suite de leur pratique plus stricte de la pauvreté, qui les faisait renoncer parfois aux biens possédés par les couvents lorsqu'ils se réformaient, en faveur des hôpitaux ou autres établissements de bienfaisance. Ces influences terrestres, jointes à la protection que ne pouvait leur refuser le saint fondateur, devait amener le triomphe final de l'observance. Avant d'arriver à ce résultat, il nous faut jeter un rapide coup d'œil sur les différentes congrégations réformées qui existaient alors.

En Italie, à côté de la grande famille organisée par

saint Bernardin, on rencontre dans l'Ombrie et la Marche des *pauvres ermites d'Ange Clareno*, d'abord soumis à la juridiction des évêques, puis réunis à l'ordre du temps de Sixte IV, mais avec l'obligation de reprendre l'habit commun et la permission de se choisir un vicaire général; toutefois l'esprit schismatique, qui avait toujours animé cette congrégation, empêcha cette réunion de se faire d'une façon stable. Les *amédéens*, ainsi nommés de leur instituteur le B. Amédée de Sylva, portugais, occupaient un certain nombre de couvents dans le nord de l'Italie, et à Rome celui de Saint-Pierre in Montorio. En France, il existait deux groupes distincts de réformés : les uns vivaient sous le gouvernement des vicaires, dont nous avons parlé, les autres sous la juridiction des provinciaux; de là deux sortes d'observants, les premiers *sub vicariis*, les seconds *sub ministris*. Au second groupe appartenaient les *collétans*, probablement ainsi nommés parce qu'ils avaient embrassé la réforme sous l'impulsion de sainte Colette, très attachée à la vieille hiérarchie franciscaine. On les appelait aussi observants de la famille ou de la communauté. En Espagne, il y avait eu plusieurs groupes de réformés qui s'étaient fondus avec l'observance; cependant une nouvelle branche était née sur la fin du XVe siècle. Elle avait eu pour instituteur Jean de la Puebla, qui érigea la custodie des Saints-Anges (1489). Un de ses disciples, Jean de Guadalupa, établit au sein de cette réforme une nouvelle congrégation encore plus austère, indépendante de l'observance, dite des *déchaussés*, ou encore frères du capuce, ou du Saint-Évangile, du nom de leur custodie.

3° *De la division de l'ordre aux temps présents.* — En France et en Allemagne, les aspirations des observants de ces différentes familles tendaient à l'union, sinon avec la communauté, du moins des diverses réformes entre elles. En Italie, au contraire, les tendances étaient pour la séparation totale. Sous Jules II, on avait bien fait quelques efforts demeurés inutiles, ce qui détermina Léon X, pressé par ailleurs par les instances des souverains et des princes, à prendre une mesure définitive. Des deux côtés, en effet, on s'invectivait très fort, les libelles succédaient aux libelles, la charité y perdait chaque jour et les fidèles en étaient scandalisés. Il convoqua donc pour la Pentecôte de 1517 un chapitre généralissime, auquel devaient prendre part, avec les conventuels, les observants, trop souvent exclus de ces assemblées, et aussi des représentants des autres familles réformées. Réunis au couvent de l'Araceli, tous les observants cismontains et ultramontains supplièrent le pape de ne pas les obliger à s'unir aux conventuels, à moins que ceux-ci ne consentissent à embrasser la réforme; ils demandaient en outre que le général fût choisi parmi les religieux réformés. Les conventuels refusèrent d'accepter ces conditions; ils entendaient continuer à vivre en jouissant des dispenses que les papes leur avaient accordées légitimement. Informé de cette délibération et voyant que l'union projetée était irréalisable, Léon X se résolut alors à unir ensemble toutes les congrégations réformées, en les séparant absolument des conventuels. Aux premiers, il octroyait le titre de *frères mineurs*, avec l'addition facultative de *régulière observance*. Le ministre général de tout l'ordre devait être choisi parmi eux. Les seconds prenaient le nom de *frères mineurs conventuels* et leur général celui de maître général; de plus, son élection devait être confirmée par le ministre de tout l'ordre. Il intervertissait ainsi les situations. La bulle *Ite et vos* (27 mai 1517), qui sanctionnait ces dispositions, a été désignée sous le nom de *bulle d'union*, parce qu'elle réunissait toutes les familles de l'observance en un seul corps. Elle fut aussi une bulle de division, puisqu'elle séparait les observants des conventuels. Séparation regrettable, mais que l'état des esprits avait rendue nécessaire. Nous allons donc maintenant suivre rapidement ces deux ordres dans leur évolution séparée.

1. *Frères mineurs de l'observance.* — Léon X avait, en décrétant l'union de tous les réformés sous le gouvernement du général de l'observance (nous continuerons à employer ce nom pour éviter toute confusion), ordonné que l'on établît des constitutions nouvelles et uniformes pour le gouvernement de cette grande famille religieuse. En les attendant, les *déchaussés* d'Espagne continuèrent à se gouverner comme par le passé. Il serait trop long de les suivre dans leurs diverses réformes, disons simplement qu'ils ne tardèrent pas à prendre une nouvelle vie sous l'impulsion de saint Pierre d'Alcantara († 1562). En Italie, les *amédéens* et les *pauvres ermites d'Ange Clareno*, nommés expressément dans la bulle d'union, demeurèrent cependant dans leur indépendance jusqu'au temps où saint Pie V les contraignit à l'obéissance. L'union désirée ne fut jamais complète et elle ne devait pas tarder à subir de nouvelles divisions plus ou moins radicales.

Si dans sa législation générale l'observance était restée fidèle aux principes qu'elle avait reçus de ses promoteurs, dans la pratique de la vie les observants du temps de Léon X présentaient d'assez grandes différences avec ceux de saint Bernardin de Sienne. Par suite de cette tendance à déchoir, inséparable des sociétés humaines comme des individus qui les composent, des abus s'étaient introduits principalement en matière de pauvreté. Les chapitres dans leurs ordonnances, les généraux dans leurs visites insistaient bien pour les éliminer, mais le résultat était insignifiant ou nul. Aussi il ne faut pas s'étonner de voir des religieux, animés d'un désir plus ardent de réaliser l'idéal du saint patriarche, avides d'une vie plus austère, protester contre ces abus, et, ne pouvant les faire supprimer, demander pour eux la facilité de suivre les impulsions de leur ferveur en pratiquant plus strictement leur règle. Pour favoriser ces aspirations, le général François Lychet ordonna de désigner dans les provinces deux ou plusieurs couvents, où pourraient se réunir les religieux animés du zèle de mener une vie plus sévère, comme on le voit dans la province romaine dès 1519, deux ans après l'union. Est-ce ce même général qui retira ensuite cette permission, ou bien profita-t-on de son absence pour cela? car l'amour-propre fait que l'on supporte difficilement de voir mener à côté de soi une vie qui vous paraît un reproche ! En fait, ces couvents de récollection ne furent pas institués, ou bien ils n'eurent qu'une existence éphémère, sous le prétexte qu'ils pouvaient devenir un principe de nouvelle division. Lychet mourut en Hongrie, le 15 septembre 1520. Son successeur ne fit rien pour favoriser cette réforme intérieure; après lui vint François des Anges Quiñones. Élevé par les disciples de Jean de la Puebla, il avait été en Espagne le zélateur de cette vie réformée qu'il devait continuer à protéger. Son arrivée en Italie fut retardée jusqu'en juin ou juillet 1525 et ceux qui le remplaçaient ne partageaient pas son zèle. Pendant ce temps se passait un fait, assez insignifiant en lui-même, qui devait néanmoins avoir des suites importantes dans l'histoire de l'observance et de sa réforme. Un religieux de la province de la Marche avait obtenu de Clément VII l'exemption de la juridiction de ses supérieurs, afin de pouvoir observer plus parfaitement sa règle. A ceux qui vinrent se joindre à lui, la Pénitencerie accordait, l'année suivante, la permission de mener la vie érémitique sous l'obédience des évêques. D'autres frères, désireux de réforme, voulaient les imi-

ter et leur demandaient de les admettre dans leur société. Ce fut alors que, grâce à la protection de la duchesse de Camerino, nièce de Clément VII, ils obtinrent une bulle qui érigeait leur nouvelle congrégation, sous la haute surveillance des conventuels. Telle fut l'origine des *capucins*, dont nous parlerons plus loin.

Cette séparation n'était pas agréée par tous ceux qui aspiraient à mener une vie plus réformée, ils espéraient toujours pouvoir le faire sans abandonner l'observance. Enfin, après bien des difficultés, ils obtenaient à leur tour une bulle de Clément VII, *In suprema* (16 novembre 1532), ordonnant dans chaque province l'établissement de ces couvents de récollection. Les oppositions des supérieurs continuèrent encore pendant deux ou trois ans, mais, comme c'était favoriser le passage de leurs meilleurs sujets chez les capucins, ils finirent par se montrer moins opposés. Dans les premiers temps, ces couvents de réformés n'étaient habités que par des religieux déjà profès chez les observants, ils purent un peu plus tard recevoir des novices, si bien que leur nombre augmenta rapidement et enfin leurs couvents, érigés en custodies soumises au supérieur de la province où ils existaient, obtinrent en 1579 de former des provinces indépendantes qui ne relevaient plus que du général. De l'Italie la réforme s'était propagée en Autriche et en Allemagne.

L'origine des *récollets* est identique. En Espagne, on trouvait dès 1502 une ou deux maisons de récollection, érigées dans chaque province observante pour les religieux désireux de mener une vie plus austère. La bulle de Clément VII, que nous avons citée, amena la fondation de maisons du même genre en France et en Belgique. A l'exemple des réformés d'Italie les récollets arrivèrent peu à peu à leur autonomie. D'autres réformes de moindre importance s'établirent chez les *déchaussés*, appelés aussi *alcantarins*, d'Espagne, comme les mineurs de l'observance capucins, et en Italie, les couvents de retraite, *ritiri*, institués par le B. Bonaventure de Barcelone († 1684); saint Léonard de Port-Maurice († 1751) appartenait à cette petite congrégation.

Ces diverses réformes comprises sous le nom de *stricte observance*, pour les distinguer de la *régulière observance*, se développaient, on le comprend, au désavantage de la famille dont elles se détachaient de plus en plus, car celle-ci se comportait vis-à-vis d'elles comme l'avaient fait jadis les conventuels par rapport aux observants. Il y eut des tentatives de fusion qui amenèrent par contre-coup des essais de séparation absolue, comme cela avait eu lieu pour les capucins à leur origine.

L'observance était demeurée divisée en deux familles, la cismontaine et l'ultramontaine, qui rarement purent se mettre d'accord sur les constitutions à observer; par ailleurs, le changement de statuts que l'on remarque au cours des siècles qui suivirent son établissement par Léon X, n'était pas fait pour faciliter l'union. Les querelles de nationalité vinrent s'y joindre et entraver l'action réformatrice des supérieurs qui voulaient éliminer les abus. En France en particulier, où le grand couvent de Paris donnait l'exemple du relâchement, les quatre provinces principales faisaient sanctionner par Benoît XIV (23 août 1745) leur usage abusif de posséder des biens-fonds, d'accepter des rentes et de placer des troncs dans leurs églises. C'était un premier pas vers l'union avec les conventuels qui eut lieu en 1771. La Révolution devait y achever l'œuvre de la Commission des réguliers, qui avait déjà décimé les couvents. Dans les autres pays, les prétentions régaliennes étaient venues entraver la vie religieuse, quand Napoléon porta avec lui la suppression dans tous les pays où il conduisait les troupes de la Révolution. Le roi d'Espagne, dont le pays avait échappé à cette dévastation, fit octroyer par la bulle *Inter graviores*, 15 mai 1804, une situation privilégiée et anormale aux ordres religieux de son royaume. Ils avaient le privilège de pouvoir pour un sexennat élire un général de leur nation, et pendant les six années suivantes ils demeuraient indépendants du général, choisi dans le reste de l'ordre, qui, de son côté, pendant le gouvernement du général espagnol, était gouverné par un commissaire également indépendant. De fait, les ordres religieux étaient scindés en deux parties indépendantes l'une de l'autre, sans aucun avantage pour leur gouvernement intérieur. Les religieux espagnols ne jouirent que peu de temps de ce privilège, car, à la suite des dernières défaites de Napoléon, les ordres religieux se reconstituaient en Italie, tandis que se préparait en Espagne la révolution qui allait les expulser à leur tour (1833). Le rétablissement des observants en France n'eut lieu qu'en 1851; l'année suivante, les réformés y fondaient un premier couvent, mais comme leur nom avait une tournure protestante, ils prirent celui de récollets, qui n'évoquait que de glorieux souvenirs. Les provinces d'Allemagne se reconstituèrent peu à peu, les autres se consolidèrent. L'ordre toutefois ne renaissait dans un pays que pour compenser les ruines qui s'accumulaient dans un autre, comme cela arrivait en Italie, où des suppressions successives (1854, 1866, 1873) fermaient tous les couvents. En Allemagne, le *Kulturkampf* (1870), en France, les expulsions de 1880 vinrent pour un temps arrêter cet essor de renaissance de vie religieuse. Dans les desseins de la providence, ces persécutions devaient servir à sa propagation en Angleterre et dans l'Amérique du Nord, en attendant qu'une liberté relative permît un nouvel épanouissement franciscain. Il fut trop vite suivi en France des dernières lois de suppression! Timidement aussi les couvents avaient pu se rétablir en Espagne, mais ils vivaient toujours sous le régime de séparation de l'ordre, sans avoir plus la gloriole de nommer un général.

Des projets d'union entre toutes les familles gouvernées par un général unique, mais sans autre relation entre elles, avaient été lancés à plusieurs reprises; il y avait aussi un mouvement sourd poussant à leur séparation totale. Ce fut le projet d'union qui l'emporta et en 1897, le 4 octobre, en la fête de saint François, Léon XIII promulguait la constitution *Felicitate quadam*, par laquelle il supprimait toutes les divisions entre observants, réformés, récollets et alcantarins et réunissait toutes ces branches de l'observance en un seul corps, auquel il accordait le privilège de porter le nom simple de *frères mineurs* sans aucun adjectif. Il ne statuait cependant rien de nouveau pour les conventuels et les capucins, qui conservaient leur entière indépendance. Il est encore trop tôt pour parler des résultats de cette union.

2. *Frères mineurs conventuels*. — L'acte souverain de Léon X ne pouvait manquer d'être une douloureuse épreuve pour les conventuels. Jamais leur général ne put se résigner à porter le titre de maître au lieu de ministre, ni à demander sa confirmation à celui de l'observance. Le Saint-Siège ferma les yeux et ne tarda pas à approuver, au moins en pratique, la manière de faire introduite, dès le principe, en confirmant directement l'élu du chapitre. Cela ne faisait pas cesser les difficultés intérieures au milieu desquelles les supérieurs devaient gouverner. Des couvents et même des provinces entières étaient passées plus ou moins librement à l'observance, sans autre avantage pour celle-ci que celui du nombre, mais néanmoins au détriment des conventuels, chez lesquels, il faut le reconnaître, il y aurait eu beaucoup

de réformes à introduire, comme dans d'autres familles religieuses de cette époque. Le concile de Trente y travailla et en particulier il régularisa la situation des conventuels au point de vue de la pauvreté, en décrétant la possession en commun pour tous les ordres mendiants, excepté les capucins et les observants (1563). Pie IV chargea une commission de cardinaux, parmi lesquels était saint Charles Borromée, leur protecteur, de s'occuper de la réforme des conventuels. Le premier résultat fut la promulgation des *Constitutiones pianæ*, ainsi nommée de ce pape qui les approuva (17 septembre 1565). Peu d'années après, saint Pie V fut poussé à les unir aux observants, ce qui cependant n'eut pas lieu, mais eut pour effet d'amener les supérieurs à travailler plus efficacement à une réforme. Étant vicaire général, Félix Peretti, le futur pape Sixte-Quint, en donna l'exemple qu'imitèrent ses successeurs, particulièrement pour le rétablissement de la vie commune. Ces efforts aboutirent à la rédaction des *Constitutiones urbanæ*, approuvées par Urbain VIII et qui sont encore aujourd'hui le fondement de la législation des mineurs conventuels.

A cette même époque, fut décrétée la suppression des conventuels réformés, institués vers le milieu du siècle précédent. Ils portaient un habit presque semblable à celui des capucins, ce qui leur attira des difficultés de la part de ceux-ci. La réforme se faisant dans l'ordre, on jugeait plus utile à ce dessein de dissoudre cette petite congrégation et de disperser ses membres dans les couvents, où ils donneraient le bon exemple. Déjà une première tentative avait échoué, la décision d'Urbain VIII (6 février 1626) ne fut pas suivie d'effet et ces conventuels réformés disparurent seulement en 1668, époque à laquelle les derniers s'unirent pour la plupart aux alcantarins, qui s'établissaient à Naples.

Les conventuels, avons-nous dit, avaient perdu des provinces entières passées à l'observance, le protestantisme supprima un certain nombre de leurs maisons et ils durent en quitter beaucoup en Italie à la suite de la bulle *Instaurandæ* d'Innocent X (15 octobre 1652) qui fermait les petits couvents où l'on ne pouvait mener la vie régulière. Le passage des observants de France à la conventualité leur rendit une prospérité numérique que détruisit bientôt la Révolution. Ils furent victimes des autres suppressions dont nous avons parlé au sujet des observants, et plus que les autres ordres franciscains, ils en souffrirent; car en les dépouillant de leurs biens, ces révolutions leur rendaient un rétablissement plus difficile. En France, ils ne se sont plus restaurés depuis la tourmente révolutionnaire. En Italie, les conventuels sont les gardiens des tombeaux de saint François à Assise, de saint Antoine à Padoue, on les trouve aussi en beaucoup d'autres villes. Ils ont des couvents en Suisse et en Belgique, des missions en Orient et depuis quelques années des résidences dans les États-Unis de l'Amérique du Nord.

3. *Frères mineurs capucins.* — Quand, au commencement de l'année 1525, l'observant Matthieu de Bascio partait furtivement du couvent de Montefalcone pour aller à Rome prier le pape de lui permettre d'observer sa règle à la lettre, en dehors cependant de la juridiction de ses supérieurs, et en prêchant librement par le monde, vêtu d'un habit que des révélations privées lui avaient indiqué comme l'habit véritable de saint François, il ne pouvait certes prévoir que l'histoire lui donnerait un jour le titre de fondateur d'une réforme de l'ordre franciscain. Il ne songeait qu'à lui seul; aussi, lorsque l'année suivante les deux frères Louis et Raphael de Fossombrone, également observants de la province de la Marche, sortis de leur couvent dans les mêmes conditions, vinrent se joindre à lui, les renvoya-t-il à Rome. La lettre que la Pénitencerie donnait à Louis de Fossombrone pour eux trois, en mai 1526, leur permettait uniquement de mener la vie érémitique, sous la dépendance de l'évêque de Camerino, sans leur conférer aucun pouvoir de recevoir des novices, ni d'admettre qui que ce fût en leur société. Il n'était donc point question de fonder une nouvelle famille. Matthieu de Bascio ne voulait point de ce souci et son rôle se borna à procurer à Louis la protection de la duchesse de Camerino, nièce de Clément VII, quand celui-ci, sollicité par des confrères de les accepter en leur compagnie, obtint la bulle *Religionis zelus*, du 3 juillet 1528, qui érigeait canoniquement la nouvelle congrégation des frères mineurs de la vie érémitique, bientôt appelés capucins, de la forme de leur habit.

Des difficultés sans nombre avaient entouré leur principe, d'autres attendaient leur développement; elles vinrent du dehors, car les supérieurs de l'observance firent tous leurs efforts pour les anéantir et les empêcher de se recruter, en faisant défendre à leurs sujets de passer chez eux; elles vinrent du dedans par suite des menées ambitieuses de Louis de Fossombrone, le véritable organisateur de la famille, qui voulait se maintenir à sa tête (1536), mais qui, ne sachant obéir après avoir commandé, finit misérablement hors de l'ordre; elles vinrent aussi, non moins terribles, de la défection du tristement célèbre Bernardin Ochin, vicaire général, qui apostasiait en 1543. Toutefois la providence avait ses desseins et la jeune famille, si fortement éprouvée, demeura debout, prospéra et se propagea rapidement en Italie, ses adversaires lui ayant fait interdire de sortir de ce pays. La vie érémitique des premières années avait fait place à une vie de pénitence et de prière dans de pauvres couvents situés dans la solitude, dont ils ne sortaient que pour aller prêcher, mendier leur nourriture frugale et assister les malades pendant les épidémies.

Révoquant la défense de ses prédécesseurs (6 mai 1574), Grégoire XIII permit aux capucins de s'établir au delà des monts, où ils étaient vivement appelés; ils se répandirent d'abord en France, puis en Belgique, en Espagne, en Suisse, en Autriche, en Allemagne et dans les autres pays. Paul V, en 1619, les avait entièrement exemptés de la haute juridiction des conventuels, qui se bornaient à confirmer le général élu par le chapitre, et il accordait à celui-ci de prendre le titre de ministre au lieu de celui de vicaire, qu'il avait porté jusque-là. Leurs constitutions, revisées et améliorées en divers chapitres, furent définitivement approuvées par Urbain VIII en 1643. Elles renfermaient toujours, jusqu'à leur dernière adaptation aux nécessités des temps présents et aux décisions des Congrégations romaines (1909), la défense, tombée en désuétude, d'entendre les confessions des séculiers, qui faisait l'objet de continuelles demandes de dispense de la part des particuliers, des communautés et des souverains, surtout depuis leur établissement hors de l'Italie.

A la fin du XVIIIe et au cours du XIXe siècle, les capucins passèrent par les mêmes épreuves que nous avons dites. Ils avaient été les premiers de la famille franciscaine à se rétablir en France après la Révolution et cette restauration, commencée en 1821 par des survivants de la grande tourmente, fut consolidée par des religieux de la province de Gênes. En Espagne, la séparation introduite par la bulle *Inter graviores* prit fin en 1886, tandis que pour l'ancienne famille de l'observance elle n'est pas encore entièrement effacée.

Conclusion. — L'année 1909 ramenait le septième centenaire de la fondation de l'ordre des frères mineurs dont nous venons d'exposer sommairement l'histoire

domestique. A cette occasion, Pie X publia le 4 octobre les lettres apostoliques *Septimo jam pleno*, par lesquelles il établissait *in perpetuum* diverses règles sur les relations des trois familles du premier ordre franciscain entre elles. Toutes les trois ont également droit au nom de frères mineurs, car en accordant à l'une le privilège de porter ce nom sans adjectif, Léon XIII ne diminuait pas le droit des autres à ce nom commun. Cependant, pour éviter tout malentendu, Pie X prescrivait qu'à l'avenir les trois ordres seraient désignés par les noms de *frères mineurs de l'union léonienne*, pour les anciens observants réunis par Léon XIII, *frères mineurs conventuels* et *frères mineurs capucins*. Les trois généraux, chefs de ces trois familles, peuvent au même titre se dire successeurs de saint François, car elles sont trois rameaux d'un même arbre. Ils ont tous une juridiction égale sur le tiers-ordre séculier, bien que ses membres demeurent soumis à l'une ou l'autre obédience. Enfin les privilèges accordés à une famille, les indulgences et autres faveurs spirituelles sont communes aux trois. Puis, pour sanctionner cette union fraternelle si désirable, il voulut que dans les trois ordres franciscains on invoquât la très sainte Vierge sous le titre de *Regina ordinis minorum*, qu'il ajouta aux litanies de la Madone.

III. Vie extérieure de l'ordre. — Des fils étaient venus à François de toutes les régions, comme il lui avait été promis dans une vision des premiers temps; quand il mourut, les frères mineurs étaient répandus par toute l'Europe et au dehors. Nous pourrions les suivre en France, en Espagne, en Allemagne, en Angleterre, dans la péninsule balkanique et en Syrie, où ils avaient de florissantes provinces. Nous les verrions partout mériter la confiance des petits et les faveurs des grands, attirant tous, riches et pauvres, savants et ignorants, nobles et souverains aussi bien que serfs et artisans à la suite de leur patriarche. On a énuméré les papes, les cardinaux, les évêques sortis des rangs des mineurs, les pontifes, les rois et les reines, les princes de l'Église et du monde qui revêtirent les livrées de la pénitence, ou ceignirent simplement la corde franciscaine; on a raconté les missions de confiance dont les honorèrent les pontifes et les grands, mais après la couronne de saints et de bienheureux qu'ils comptent au ciel, la plus belle gloire extérieure des mineurs est, sans contredit, dans leur apostolat.

1° François, avons-nous dit, en donna l'exemple; la seule obédience qu'il permettait que l'on demandât était celle qui envoyait chez les infidèles leur porter la bonne nouvelle ou cueillir la palme du martyre. Dans sa règle si courte, un des douze chapitres est consacré à ceux qui vont chez les Sarrasins et autres infidèles. Il n'avait pu verser son sang pour sa foi, ainsi qu'il l'aurait désiré, et il enviait ceux de ses fils qui avaient ce bonheur. « Enfin, s'écria-t-il, en apprenant le martyre de cinq de ses religieux au Maroc (1220), enfin je puis dire avec certitude que j'ai maintenant cinq véritables frères mineurs! »

Nous n'avons pas la pensée de raconter tout ce que firent les disciples de François pour la propagation de l'Évangile, mais cet aperçu sommaire sur leur histoire serait incomplet si nous ne disions un mot de leur apostolat. La Syrie, que nous avons nommée parmi les provinces, comprenait les Lieux saints, où l'on veut, avec assez de vraisemblance, sans toutefois en avoir de preuve, que le séraphique patriarche ait été en pèlerinage. Dès 1230, ses frères avaient une résidence à Jérusalem et pendant des siècles ils furent les seuls gardiens catholiques de ces lieux consacrés par la présence du Sauveur. En 1434, Eugène IV confia cette custodie exclusivement aux observants et dans la suite des siècles les diverses familles de cet ordre se sont fait une gloire d'y envoyer leurs sujets. De bonne heure ils évangélisèrent le nord de l'Afrique, du Maroc à l'Égypte, d'où ils descendirent le long des côtes et pénétrèrent jusqu'en Éthiopie. Tout l'Orient fut visité par eux et par des voies diverses ils passèrent en Russie et dans la Scandinavie et arrivèrent même jusque chez les Lapons. Jean de Plan Carpin avait traversé la Mongolie dès 1247, Guillaume de Rubrouk visitait quelques années plus tard la Tartarie et le Thibet. Au siècle suivant, Odoric de Pordenone allait aux extrémités de la Chine; et à Cambalek (Pékin) il rencontrait Jean de Mont-Corvin que Clément V en avait créé archevêque, avec six suffragants (1307). Sur sa route il avait dans les Indes recueilli les ossements du B. Thomas de Tolentino, martyrisé avec ses compagnons vers 1321. Depuis lors, les mineurs sont toujours missionnaires en Chine. Plus tard, ils évangélisèrent aussi le Japon, où plusieurs cueillirent la palme des martyrs en 1597 et à d'autres dates plus rapprochées. Après la découverte de l'Amérique, les mineurs, qui avaient été les confidents de Colomb en Espagne, furent les premiers apôtres du Nouveau Monde et leurs missions se transformèrent en provinces. Quand tombèrent les barrières qui enfermaient les capucins en Italie, eux aussi s'élancèrent à la conquête des âmes. Le Congo fut une de leurs premières grandes missions, au XVIIe siècle; ils s'établissaient aussi au Brésil à la même époque, pendant que le P. Joseph du Tremblay organisait les missions du Levant, auxquelles appartenaient les BB. Agathange et Cassien, martyrisés à Gondar (1638), dans cette Abyssinie où est encore vivant le nom du cardinal Massaja († 1889). Encore aujourd'hui les fils de saint François continuent sous tous les cieux l'œuvre apostolique de leurs pères.

2° Les infidèles ne furent pas les seuls objets du zèle évangélique des mineurs; ils s'employèrent avec fruit à la conversion des hérétiques. En France, ils avaient combattu les albigeois et plusieurs furent victimes du fanatisme de ces dévoyés (1242, à Avignonnet). Les vaudois, les patares, les hussites les rencontrèrent devant eux, et saint Jean de Capistran convertit un grand nombre de ces derniers; il prêchait avec succès la croisade contre les Turcs, et la victoire de Belgrade (1456), qui est en partie son œuvre, fut son dernier triomphe. Le capucin saint Laurent de Brindes chevauchait, une croix à la main, au milieu des troupes du duc de Mercœur, à la bataille d'Albe Royale (1601), dont le succès arrêta pour un temps la marche en avant des armées du Croissant. Son confrère, Marc d'Aviano, fut l'âme de la délivrance de Vienne par les armées de Sobieski (1683).

Au XIIIe siècle, le B. Jean de Parme avait été chargé par Innocent IV de travailler à la réunion des Églises orientales; d'autres s'employèrent également à cette entreprise que ne devait pas couronner le succès.

Le protestantisme sous toutes ses formes rencontra pareillement de vigoureux adversaires parmi les franciscains, qui non seulement furent en butte aux vexations de ces hérétiques, mais qui en diverses circonstances payèrent de leur vie leur zèle à défendre la foi catholique. En Angleterre, c'est le B. Jean Forest avec ses compagnons (1537); en Hollande, les martyrs de Gorcum (1572); dans les Grisons, saint Fidèle de Sigmaringen (1622), et bien d'autres, non moins héroïques dans leur mort, qui n'ont pas obtenu les honneurs des autels. Beaucoup de noms prendront place parmi les auteurs que nous énumérerons, mentionnons cependant Chérubin de Maurienne, capucin, l'apôtre du Chablais († 1609), dont le nombre des convertis est allé grossir celui que l'on attribue à saint François de Sales.

3° Il n'y a pas que des infidèles à convertir, des

hérétiques à combattre, il y a aussi des pécheurs à ramener, des bons à instruire et à édifier. C'est le but de la prédication ordinaire dans l'Église. De tout temps, les frères mineurs exercèrent cet apostolat pacifique au milieu des populations chrétiennes, annonçant, conformément à leur règle, les vices et les vertus, la peine et la gloire, dans les villes et les bourgades. Nous mentionnerons plus loin les principaux de ceux dont les écrits nous sont parvenus, citons cependant en passant les noms des saints Antoine de Padoue, Bernardin de Sienne, Jacques de la Marche, Joseph de Léonisse, Laurent de Brindes, Léonard de Port-Maurice; des bienheureux Bernardin de Feltre, Ladislas de Gielnow, Ange d'Acri, pour ne parler que de ceux dont les noms sont inscrits au catalogue des saints.

4° A la prédication se rattache l'établissement de dévotions chères à la piété des fidèles et approuvées par l'Église. Dans ce nombre on peut ranger la dévotion à la crèche, dont saint François donna l'exemple, celle au très saint Nom de Jésus, qui eut Bernardin de Sienne pour apôtre, à la passion du Sauveur résumée dans le chemin de la croix que prêchait partout saint Léonard de Port-Maurice. Le glorieux privilège de la Vierge Marie, l'immaculée conception, fut défendu par les mineurs avant d'être défini comme un dogme de notre foi. La dévotion au très saint sacrement exposé sur l'autel, sous la forme des Quarante-Heures, fut propagée par les capucins qui, aux XVIe et XVIIe siècles, ne prêchaient pas une mission sans les faire célébrer solennellement.

5° Pour dire un mot des œuvres sociales dues aux mineurs, nous citerons simplement les monts-de-piété, dont le premier fut établi à Pérouse par Barnabé de Terni en 1462, et qui eurent pour propagateur le B. Bernardin de Feltre; les sociétés de tempérance, instituées par Théobald Matthew, cap. (✝ 1856). Nous ne pouvons omettre de nommer Louis de Casoria, réf., dont toute la ville de Naples pleura la mort (1885). Il se survit dans sa congrégation des *frères gris* (*Bigi*), qui continuent ses œuvres de bienfaisance en faveur des aveugles et des sourds-muets.

SOURCES. — De nombreuses pages du dictionnaire ne pourraient suffire pour une indication sommaire des sources de l'histoire franciscaine, aussi, comme nous avons fait pour le fondateur, nous nous limiterons à quelques auteurs, et citant seulement les ouvrages d'histoire générale, nous omettrons ceux qui se rapportent à l'histoire régionale ou locale, ainsi que ceux qui ont trait aux controverses, trop fréquentes, hélas! entre les fils d'un même père appartenant aux diverses familles des frères mineurs. Sauf indication, les ouvrages sont in-fol.

1° *Frères mineurs en général.* — On trouve dans les *Analecta franciscana sive chronica aliaque documenta ad historiam fratrum minorum spectantia*, édités par les religieux du collège de Saint-Bonaventure à Quaracchi, 5 in-4°, 1885-1912, de précieuses chroniques pour les temps primitifs de l'ordre. Voici les principales : t. I : Chronique de Jourdain de Giano (1262), déjà éditée par Georges Voigt, Leipzig, 1870, rééditée par H. Bœhmer, Paris, 1908; *De adventu fr. min. in Angliam*, par Thomas d'Eccleston, avant 1260, d'après J. S. Brewer, *Monumenta franciscana*, Londres, 1858, t. I, réédité par A. G. Little, Paris, 1909; t. II : Chronique de Nicolas Glassberger, du commencement du XVIe siècle, qui, outre de nombreuses indications pour les provinces d'Allemagne, en renferme aussi de précieuses pour l'histoire générale; t. III : Chronique des XXIV généraux, attribuée à Arnaud de Serrano (Samatan?), vers 1370, avec plusieurs appendices dont le principal est la chronique de Bernard de Besse, secrétaire de saint Bonaventure, qu'éditait en même temps Hilarin Felder de Lucerne, in-12, Rome, 1897; t. IV et V : *Liber conformitatum* de Barthélemy de Pise; édition critique de cet important ouvrage, déjà édité, Milan, 1510, 1513; Bologne, 1590, dont la paternité est revendiquée pour Barthélemy de Renonico (✝ 1400), et non point de Albizzi, comme on l'a dit souvent; les éditeurs ont recherché avec soin les sources de valeur inégale où puisa l'auteur et dont quelques-unes ont été mises dernièrement en lumière, comme le *Dialogus SS. fr. min.* et le *Catalogus SS. fr. min.* édités par le P. Léonard Lemmens, 2 in-8°, Rome, 1902, 1903.

La Chronique de Salimbene de Parme, entre 1282 et 1288, renferme de précieuses indications pour les temps primitifs, mais principalement pour celui auquel il vivait, Parme, 1857, *Monumenta historica Germaniæ, Scriptores*, 1905-1909, t. XXXII.

La *Chronica septem tribulationum* d'Ange Clareno (✝ 1337), ouvrage de parti, mais une des sources principales pour l'histoire des spirituels, publiée en partie par I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, Munich, 1890, par le P. F. Ehrle, S. J., dans ses études sur cette période troublée de l'histoire franciscaine, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1885-1887, t. I-III, et par F. Tocco, *Le due prime tribolazioni dell'ordine francescano*, Rome, 1908. Cf. René de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de saint François*, in-8°, Paris, 1909.

Les *Monumenta ordinis minorum*, Salamanque, 1506, 1510, 1511, le *Speculum minorum*, Rouen, 1509; Venise, 1613; les *Firmamenta trium ordinum*, Paris, 1512, sont des compilations de même genre, dans lesquelles on trouve des documents intéressants pour l'histoire ancienne et contemporaine de l'ordre avant sa division.

Marien de Florence (✝ 1523) laissa des chroniques manuscrites utilisées par les écrivains postérieurs; une partie semble perdue, on ne possède imprimé que le *Compendium chronicarum*, in-8°, Quaracchi, 1911.

Marc de Lisbonne, évêque de Porto (✝ 1591), écrivit en portugais les Chroniques de l'ordre des frères mineurs, Lisbonne, 1556-1568. Diègue de Navarre traduisit en espagnol la première partie et Philippe de Sosa les deux autres, Alcala, 1566-1570. Un Bolognais, Horace Diola, donna une traduction italienne de la version espagnole, in-4°, Venise, 1585-1591; il est difficile de se retrouver dans les éditions qui se succédèrent rapidement et furent de bonne heure interpolées. Barezzo Barezzi composa une IVe partie, Venise, 1608, que continua Barthélemy Cimarelli de Corinaldo (✝ 1628). Léonard de Naples republia le tout, 6 in-4°, Naples, 1680. La *Chronique et institution de l'ordre du Père saint François* fut traduite de l'italien par D. S. (Santeul et P. Blacone), 4 in-4°, Paris, 1600-1609, et 1623. Antoine Daza avait également donné une IVe partie en espagnol, Valladolid, 1611.

D'autres Chroniques furent publiées par Louis de Rebolledo, Séville, 1598-1603, *Chronica de nuestro seraphico padre S. Francisco y su apostolica orden*; Nicolas Van Estveldt d'Amersfort (✝ 1656), *Chronycke ende Gheslacht-boom van den Seraphychen Vader S. Franciscus*, Bruxelles, 1655.

Pierre Ridolfi de Tossignano, conventuel, évêque de Sinigallia (✝ 1601), *Historiarum seraphicæ religionis libri tres*, Venise, 1586. François Gonzague, observant, général, puis évêque de Mantoue (✝ 1657), *De origine seraphicæ religionis*, Rome, 1587; in-4°, Venise, 1603.

Luc Wadding (✝ 1657), *Annales ordinis minorum*, 8 vol., Lyon, Rome, 1625-1654. Les Annales de Wadding s'arrêtent à l'année 1540; elles furent rééditées par Joseph-Marie Fonseca, Rome, 1731-1736, en y insérant les additions d'Antoine Melissani de Macro (✝ 1704), déjà publiées sous le titre de *Supplementum ad annales Waddingi*, Turin, 1710, par Antoine-Marie Carron de Torre (✝ 1743). Joseph-Marie d'Ancône (✝ 1741) composa une table générale, *Syllabus universalis*, Rome, 1741, qui forme le t. XVII. Par les soins du même Fonseca, Jean De Luca de Venise composa les t. XVIII et XIX (1540-1563), Rome, 1741-1745. Le t. XX (1564-1574), par Gaétan Michelesi d'Ascoli (✝ 1820), Rome, 1794; réédité, Quaracchi, 1899; les t. XXI-XXV (1575-1622) de Stanislas Melchiorri de Cerreto (✝ 1871), Ancône, 1844; Naples, 1847; Ancône, 1849, 1860; Quaracchi, 1886; ce dernier par les soins d'Eusèbe Fermendzin (✝ 1897), qui avait réédité le t. XX. François Harold de Limerik en Irlande (✝ 1685) avait été chargé de continuer les Annales après la mort de Wadding; pour s'y préparer, il les résuma *Epitome annalium*, 2 vol., Rome, 1662, en les faisant précéder de la vie de l'auteur, reproduite par Fonseca en tête de son édition, mais il ne donna pas autre chose. Sylvestre Castet, définiteur général en 1670, *Annales des frères mineurs abrégées et traduites en françois*, 8 in-4°, Toulouse, 1680-1683. Bernard Sannig, *Der Chronycken des drei Orden des S. Franciscus*, 8 vol., Prague, 1689.

Dominique de Gubernatis de Sospello (✝ v. 1689), *Orbis seraphicus, historia de tribus ordinibus a S. P. S. Francisco*

institutis, deque eorum progressibus, 5 vol., Rome, 1682; Lyon, 1685; Rome, 1684, 1685, 1689. Le dernier traité *De missionibus*. On veut que cet ouvrage ait été continué et même imprimé, toutefois les indications ne concordent pas entre elles. Un IIe vol. *De missionibus*, attribué à Antoine-Marie Carron, déjà cité, retrouvé en 1858 par Marcellin de Civezza, était en cours d'impression, Quaracchi, 1886, quand la fin du manuscrit disparut dans un incendie.

Chronologia historico-legalis seraphici ordinis, t. I, par Michel-Ange de Naples, 1650; t. II, par Jules de Venise, *ibid.*, 1718; t. III, par Charles-Marie de Pérouse, Rome, 1751; t. IV, par Augustin-Marie de Naples, *ibid.*, 1795.

Damien Cornejo, évêque d'Orense († 1707), *Cronica serafica*, 4 vol., Madrid, 1682-1698; continuée par Eusèbe Gonzalez de Torres, 4 vol., *ibid.*, 1719-1737; Joseph Torrubia de Grenade, *Chronica de la seraphica religion*, Rome, 1756; Pierre Antoine Queresima de Venise († 1728), *Fasti serafici*, in-4°, Venise, 1684; *Giardino serafico*, 2 in-4°, *ibid.*, 1710; Bonaventure de Diecimo, *Secoli serafici, compendio cronologico della storia francescana*, in-8°, Florence, 1757; Pierre Van den Haute († 1796), *Brevis historia ord. minorum*, Rome, 1777; Léon Patrem, *Tableau synoptique de l'histoire de l'ordre séraphique*, Paris, 1879; Héribert Holzapfel, *Manuale historiæ ord. fr. min.*, in-8°, Fribourg, 1909, traduit de l'allemand en latin par Gal Haselbeck.

2° *Observants.* — Bernardin de Fossa († 1503), *Chronica fr. min. observantiæ*, éditée par Léonard Lemmens, in-8°, Rome, 1902; Flaminio Annibali de Latera, *Manuale de' frati minori*, in-8°, Rome, 1776.

3° *Réformés.* — Charles Rapine, *Histoire générale de l'origine et progrez des frères mineurs de S. François, vulgairement appelés en France, Flandre, Italie et Espagne, recollectz, reformez ou deschaux*, in-4°, Paris, 1631.

4° *Conventuels.* — Antoine Benoffi († vers 1782), *Compendio di storia minoritica*, in-8°, Pesaro, 1829; Louis Palomes († 1906), *Dei frati minori e delle loro denominazioni*, in-8°, Rome, 1897; traduit en français, *ibid.*, 1901.

5° *Capucins.* — Zacharie Boverius († 1638), *Annales ord. min. S. Francisci qui capucini nuncupantur*, 2 vol., Lyon, 1632-1639; t. III, Marcellin de Pise de Mâcon († 1657), Lyon, 1676; Silvestre de Milan, *Appendix ad t. III*, Milan, 1737; trad. italienne, Benoît de Milan, t. I, 2 in-4°, Turin, 1641; t. I et II, 4 in-4°, Venise, 1643-1645; t. III, Antoine Olgiati de Côme, Trente et Milan, 1708-1711; Maxime Bertani de Valence, Milan, 1714; Appendice, Joseph de Cannobio, Milan, 1744; trad. espagnole, Antoine Moncada de Madrid, 3 vol., Madrid, 1644-1647; trad. française, Antoine Caluze de Paris, 2 vol., Paris, 1675-1677; continuation en italien par Pélerin de Forli († 1885), 4 in-4°, Milan, 1882-1885.

Charles d'Aremberg de Bruxelles († 1669), *Flores seraphici*, 2 vol., Cologne, 1640; Milan, 1648; Hiérothée de Coblentz, *Epitome historica, in qua ab anno 1205-1525 res franciscanæ generatim, dein vero solæ min. capucinorum representantur*, in-4°, Heidelberg, 1748.

6° *Missions.* — Marcellin de Civezza († 1906), *Storia universale delle missioni francescane*, 11 in-8°, t. I-V, Rome, 1857-1861; t. VI-VII *a*, *b*, Prato, 1881-1896; *c*, *d*, Florence, 1894; t. VIII-XI, 1 vol., *ibid.*, 1895; Roch Cocchia de Cesinale, archevêque de Chieti († 1900), *Storia delle missioni dei cappuccini*, 3 in-8°, Versailles, 1867; Rome, 1872-1873; Jérôme Golubovich, *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Quaracchi, 1908, t. I.

7° *Bullaires.* — Pierre de Alva y Astorga, *Indiculus bullarii seraphici*, in-4°, Rome, 1655; Hyacinthe Sbaraglia, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1759-1780, t. I-V; Flaminio Annibali de Latera, *Supplementum*, Rome, 1780; Conrad Eubel, t. V-VII, Rome, 1898-1904; *Epitome et supplementum*, Quaracchi, 1908; François de Madrid, *Bullarium fr. min. discalceatorum*, 5 vol., Madrid, 1744-1749; Michel de Zug, *Bullarium ord. min. capucinorum*, Rome, 1740-1752, t. I-VII; Pierre Damien de Munster, Inspruck, 1883-1884, t. VIII, X; *Bullarium Terræ Sanctæ*, in-4°, Rome, 1727.

8° *Biographies.* — Arthur du Moustier, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1638, 1653; Fortuné Hueber, *Menologium franciscanum*, Munich, 1698; Benoît Mazzara, *Leggendario francescano*, 3 in-4°, Venise, 1676-1679; 3e édit., par Pierre-Antoine de Venise, 12 in-4°, 1721-1722; Gabriel de Modigliana, *Leggendario cappuccino*, janvier-mars, Venise, 1767-1768; Faenza, 1783; Bonaventure d'Imola, avril-juin, Faenza, 1788-1789; Sigismond de Venise, *Biografica serafica degli uomini illustri*, in-8°, Venise, 1846; Paul Guérin, *Le palmier séraphique*, 12 in-8°, Bar-le-Duc, 1871 sq.; Léon de Clary, *L'auréole séraphique, vies des saints et bienheureux des trois ordres de S. François*, 4 in-12, Paris, 1883-1884; traduit en italien, Quaracchi, 1898-1900.

9° *Généralités.* — Charles Müller, *Die Anfänge des Minoritenordens*, in-8°, Fribourg, 1885; Gaétan Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1840-1861, t. IX, *Cappuccini*; t. XXVI, *Francescano ordine*; *Kirchenlexikon*, t. IV, *Franciscaner*, par Ignace Jeiler; t. VII, *Kapuziner*, par Angélique Eberl d'Egmating; *The catholic encyclopedia*, New York, t. III, *Capuchin friars minor*, par Cuthbert de Brigthon; t. VI, *Friars minor (Order of)*, par Michel Bihl.

IV. Auteurs ecclésiastiques. — *I. Introduction. Saint François et les études scientifiques.* — On a beaucoup disserté sur les intentions de saint François par rapport aux études scientifiques. Il paraît bien évident que, dans l'idéal du saint, le frère mineur, humble et pauvre, ne devait point se préoccuper d'acquérir une science étendue, encore moins de conquérir des grades académiques. Ce n'est pas qu'il condamnât l'étude, mais il la craignait comme un danger, et il aimait mieux voir ses fils vertueux que savants. Si d'un côté il respectait et voulait qu'on vénérât les théologiens, de l'autre il désirait que les savants, en entrant dans son ordre, se dépouillassent de leur science, comme d'une richesse temporelle, pour se jeter nus entre les bras du crucifié. D'après la règle, ceux qui ne savent pas les lettres ne doivent pas se soucier de les apprendre, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas étudié avant leur entrée dans l'ordre ne doivent pas chercher à le faire; car il estimait que chacun devait rester dans sa vocation première. On a bien dit qu'ayant fondé un ordre destiné à la prédication, il voulait par conséquent l'étude. Le frère mineur, encore d'après sa règle, doit prêcher en peu de paroles et simplement les vices et les vertus, la peine et la gloire, ce qui ne requiert pas des études scientifiques très approfondies; aussi il ne permettait que peu de livres dans les couvents et il les voulait à l'usage commun des frères. Tout cela semble bien indiquer l'intention primitive du saint. Elle ne venait pas, répétons-le, d'une opposition systématique à l'acquisition de la science accompagnée d'humilité et de charité, qui édifie, mais de la crainte de voir ses fils s'adonner à la poursuite de la science vaine, qui enorgueillit et détruit. Qu'il ait dans la suite sacrifié une partie de cet idéal à une nécessité évidente, que le cardinal Hugolin ait influé sur lui pour obtenir ce sacrifice : ce ne serait pas pour nous émouvoir. François avait voulu avoir un cardinal protecteur, comme gouverneur et correcteur de sa famille, pour assurer la soumission de son ordre à l'Église romaine; il écrivit son Testament afin que ses frères observassent plus catholiquement leur règle. L'Église, en la personne de celui qui représentait pour lui son chef visible, lui faisait voir que l'étude était nécessaire pour que ses fils la puissent servir plus catholiquement, il ne savait hésiter. Quand il charge saint Antoine de Padoue d'enseigner la théologie à ses frères, il ne le fait pas par contrainte. « Il me plait, lui écrit-il, que tu enseignes la théologie; » mais sa préoccupation se manifeste dans la suite de sa lettre, il ne veut pas que cette étude soit au détriment de l'esprit intérieur, comme la règle le commande pour toute sorte de travail.

Du vivant de saint François, et avec son consentement, on avait donc commencé à étudier et à enseigner la théologie dans l'ordre des mineurs. Bologne, Paris et Oxford furent les premiers centres d'étude. Saint Antoine, voir t. I, col. 1445, enseignait dans cette première ville; à Paris c'étaient des docteurs de l'université qui venaient donner leurs leçons aux frères, avant de se donner eux-mêmes à l'ordre, comme Aimon de Faversham et Alexandre de Halès; à Oxford

ils suivaient les cours publics, jusqu'à ce que Robert Grossetête se fût offert à venir leur servir de maître. Bientôt les religieux purent se suffire à eux-mêmes, les *Studia*, ou couvents d'études, se multiplièrent, et les universités ne furent plus fréquentées que par les sujets d'élite.

II. AU XIIIe SIÈCLE. — 1° *Scolastique.* — Dès le milieu du XIIIe siècle, nous trouvons à Paris, parmi les frères mineurs, des personnages célèbres. Nous venons de nommer Aimon de Faversham, *Speculum honestatis*, qui fut le cinquième général de l'ordre (1240-1244); Alexandre de Halès, le *doctor irrefragabilis* († 1245), qui, comme le disait son épitaphe, *frater collega minorum factus egenorum, fuit doctor primus eorum.* Voir t. I, col. 773. Son disciple Jean de la Rochelle, mort la même année que le maître, dont la *Summa de anima* fut éditée seulement en 1882. Puis c'est le B. Jean de Parme, prédécesseur de saint Bonaventure à la tête de l'ordre (1247-1257); on lui a reproché des tendances joachimites, mais il fut un fidèle observateur de sa règle et un propagateur zélé du retour des orientaux à l'union de l'Église, il mourut en 1289. Enfin saint Bonaventure, dont l'éloge serait superflu († 1274). Voir t. II, col. 962.

Dans la seconde moitié du même siècle, les commentateurs du Maître des Sentences se multiplient, citons brièvement Hugues de Digne (vers 1255), ardent joachimite et prédicateur de renom; l'archevêque de Rouen bien connu, Eudes Rigault († 1275); le Lorrain André de Neufchâteau; le Toscan Caro Pantaneto d'Arezzo, inquisiteur dans sa province; l'Ombrien Réginald; les Anglais Thomas de Bungey et Robert Crowche († 1300), qui commenta aussi Aristote. Un nom plus connu est celui de Robert de Bastia († 1280), l'un des quatre Maîtres qui donnèrent la *Declaratio Regulæ* de 1242. Les Anglais ont le privilège du nombre : ce sont les deux Adam, le premier de Marsh, *doctor illustratus*, que l'on chercha vainement à retenir à Paris pour occuper à l'université la chaire demeurée vacante par la mort d'Alexandre de Halès, voir t. I, col. 387; le second était d'York et contemporain du premier; Guillaume de Melton, continuateur de l'œuvre d'Alexandre, et son homonyme Guillaume de Ware, *doctor fundatus*, qui compta Scot parmi ses auditeurs, dont on a récemment édité les *Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione*, Quaracchi, 1904; le mystique Jean Peckam († 1292), dont les ouvrages sont trop nombreux pour être ici mentionnés. Richard de Middletown, *doctor clarus et solidus* († 1307), que fit malheureusement négliger la réputation naissante du *doctor subtilis*, car il aurait mieux mérité de l'école franciscaine. Jean Duns Scot, en effet, qui le suivit d'un an dans la tombe (1308), allait devenir le chef incontesté de cette école, voir t. IV, col. 1865, éclipsant la gloire du docteur séraphique, qui, sans être complètement oublié, ne trouvera cependant que de trop rares disciples : parmi ceux-ci les deux Anglais Guillaume de la Mare (vers 1290), qui écrivit un *Reprehensorium* contre la doctrine de saint Thomas. et Richard Ruys, qui laissa des commentaires inédits (vers 1270).

2° *Écriture sainte.* — A côté de ces scolastiques il faut donner une mention à ceux qui s'occupèrent plus spécialement de l'Écriture sainte, tels que Arlotto de Prato en Toscane, général de l'ordre († 1286), auteur des *Concordantiæ Scripturarum*, souvent imprimées sans porter le nom de l'auteur. Maurice de Provins (vers 1248) avait écrit par ordre alphabétique la *Summa distinctionum de his quæ in Scripturis sacris continentur*, dont une partie fut imprimée sous le titre de *Dictionnarium S. Scripturæ*, Venise, 1603. Jean de Galles, surnommé *arbor vitæ*, outre ses *Lectiones Scripturarum*, laissa aussi des opuscules mystiques. Un autre Jean Marchesini, de Reggio en Émilie, est auteur du curieux *Mammotrectus*, sorte de dictionnaire des mots plus difficiles à entendre qui se rencontrent dans la Bible et le bréviaire, maintes fois imprimé. Parmi ces auteurs qui étudièrent les Livres saints, il faut aussi ranger Jean, fils de Pierre Olivi († 1298), le chef des spirituels de Provence et grand propagateur de leurs idées; il eut quelque influence sur le fameux Ubertin de Casale et ses *Expositiones* ou *Postillæ in Apocalypsim* donnèrent sujet à de nombreuses controverses. Il convient de placer près de lui Ponce Carbonell, précepteur de saint Louis d'Anjou; sa fidélité aux théories de son ami le conduisit en prison, où il mourut misérablement en 1297, ainsi que le raconte Ange Clareno dans son *Liber tribulationum*, et lui aussi mérite une mention dans cette nomenclature pour ses œuvres ascétiques originales ou traduites du grec.

3° *Mystique.* — En tête de tous les auteurs mystiques, il faut placer le séraphique patriarche lui-même, dont les *Opuscula* ont enfin été édités d'une manière critique, Quaracchi, 1904, ainsi que les *Aurea dicta* de son compagnon, le B. Égide d'Assise, *ibid.*, 1905. Mentionnons encore David d'Augsbourg († 1271), dont plusieurs écrits ont été souvent attribués au plus célèbre de tous, à saint Bonaventure, ainsi que ceux de Conrad de Saxe († 1279), auteur du *Speculum B. M. Virginis*, de Jacques de Milan, auquel on doit le *Stimulus amoris*.

4° *Protestations contre les études.* — Les frères mineurs étaient donc entrés dans la voie de la science; ils y avançaient rapidement et la place qu'ils avaient conquise à l'université de Paris avait amené quelques protestations, dont Guillaume de Saint-Amour s'était fait l'écho. Elles en causèrent aussi dans l'ordre, car ce mouvement scientifique n'avait pas été sans quelque détriment pour sa vie intérieure; le titre de *lector parisiensis* était fort ambitionné, et tous les bacheliers et docteurs n'avaient pas l'humilité de frère Bonaventure, ni sa piété. Aussi frère Égide fut entendu plusieurs fois s'écrier : « Paris, Paris, pourquoi détruire l'ordre de saint François ? » Les spirituels protestaient également contre le relâchement des lecteurs venus de Paris. Il ne faudra donc pas s'étonner de voir toutes les réformes à leur principe tomber dans l'excès contraire. Quelques-unes se borneront à renoncer aux grades académiques, d'autres, comme celle des observants d'Italie, iront jusqu'à bannir les études les plus nécessaires au ministère sacerdotal, et il faudra toute l'autorité d'un saint Bernardin et d'un saint Jean de Capistran pour les obliger au moins à l'étude des cas de conscience.

III. AU XIVe SIÈCLE. — 1° *Scolastique.* — La première moitié de ce XIVe siècle fut la plus belle période de l'école franciscaine, et il serait impossible de citer tous les noms de ceux qui l'illustrèrent par leur savoir et leurs écrits. Voici, croyons-nous, les principaux : Matthieu d'Acquasparta, général de l'ordre, puis cardinal († 1302), dont la dissertation *De æterna Spiritus Sancti processione* et les *Quæstiones de fide et cognitione* ont été publiées, Quaracchi, 1895, 1903; Hugues de Newcastle († 1322), dont le *De victoria Christi contra Antichristum* fut publié en 1471; Pierre Auriol, *doctor facundus* († 1322), dont les commentaires sur les Sentences ont été plusieurs fois imprimés et dont on a édité récemment le *Compendium sensus litteralis totius divinæ Scripturæ*, Quaracchi, 1896, et les écrits pour la défense de l'immaculée conception, *ibid.*, et Millau, 1901. Le *doctor dulcifluus*, Antoine André († 1320), dont on attribua les ouvrages à saint Bonaventure, voir t. I, col. 1180; Jean Guyon qui dut rétracter plusieurs de ses propositions condamnées par l'université (1310); Gilles de Legnago, contemporain

de Scot; Gautier de Bruges, évêque de Poitiers, mort en 1307 après avoir été déposé par le pape; Ranulphe de Loxley, lecteur à Oxford; Alexandre d'Alexandrie qui fut général pendant un an († 1314), dont plusieurs traités virent le jour, en particulier ses commentaires sur les livres d'Aristote *De anima*, Venise, 1502, et sur la Métaphysique du même, *ibid.*, 1572; Jean d'Erfurt (vers 1350), en qui nous rencontrons un disciple de saint Bonaventure, dont il abrégea les commentaires sur les Sentences et qui laissa des travaux sur l'Écriture sainte et le droit canon. A la même époque, un Bonaventure de Cineribus, dont on a des *Tabulæ super commentarium S. Bonaventuræ*; enfin François Bonafortuna, que l'on suppose parisien et auditeur de Scot.

On connaît mieux cet autre François de Meyronnes, de Mayronis, auquel on attribua longtemps l'institution de l'*actus sorbonnicus*, et dont les nombreux ouvrages ont eu plusieurs éditions. Il avait été disciple de Scot, ainsi que Guillaume de Rubione en Aragon, auteur de commentaires sur les Sentences, édités en 1517 à Paris par un compatriote et confrère, Alphonse de Villasancta. Jean de Bassolis avait été aussi le disciple du subtil, et son disciple préféré, dit-on. Voir t. II, col. 475. Jean de Cologne, que plusieurs ont fait vivre deux fois, avait été également instruit par Scot, dont il abrégea et mit en ordre alphabétique les *Quæstiones* sur les Sentences, Venise, 1475. Guillaume Occam, le chef reconnu des nominalistes, qui finit malheureusement dans le schisme (1347 ou 1349), ouvre une autre série de lecteurs anglais que nous ne ferons que mentionner : Jean de Winchelsee († 1326); Richard Eliphat, lecteur à Cambridge vers 1330; à la même époque, Jean de Rideval; Richard de Conington († 1330), étant lecteur à Oxford, ainsi que les suivants, Martin d'Alnwick († 1336), Gautier de Catton († 1343), Robert de Leicester, Jean de Rudington et Jean de Went, morts en 1348. C'est encore Robert Cothon, le *doctor amenus*, qui ne négligeait aucune occasion de défendre la conception sans tache de Marie. Wadding réclame encore pour cette nation Jean Marbres ou Canonici, plus probablement catalan, dont les *Quæstiones in libros physicorum* ont été imprimées à plusieurs reprises. Parmi les Français nommons Jean Rigaud, évêque de Tréguier († 1328), historien de saint Antoine de Padoue, auteur du *Compendium theologiæ pauperis*, qui n'est qu'un remaniement d'un autre *Compendium*, extrait du *Breviloquium* de saint Bonaventure auquel il a été attribué, ainsi qu'à plusieurs auteurs célèbres, comme à Albert le Grand, à saint Thomas, à Pierre Auriol et à d'autres, mais que Sbaraglia réclame pour Pierre Thomas, catalan, disciple de Scot et défenseur de l'immaculée conception. Le cardinal Bertrand de la Tour († 1334) et Gérard Odon, général de l'ordre en remplacement de Michel de Césène (1329-1342), étaient également français. L'Italie nous donne les noms d'Antoine Aribrandi de Valence en Piémont († 1348), de François Toti de Pérouse, inquisiteur et évêque de Sarno en 1335, enfin de Jean de Ripatransone, qui *claruit sub Joanne XXII*, comme on le lit sur le monument que lui éleva dans sa patrie le futur pape Sixte-Quint.

A cette période appartient encore le fameux Ubertin de Casale, l'ardent champion des spirituels et leur défenseur devant la cour pontificale. Son *Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, imprimé à Venise en 1485, est la meilleure révélation sur la mentalité de ces réformateurs et de l'auteur en particulier. On ignore la date de sa mort et les sentiments dans lesquels il termina sa carrière après 1330.

2° *Écriture sainte.* — Parmi ceux qui s'occupèrent plus spécialement des Livres saints, il faut mentionner Philippe de Moncalieri, pénitencier pontifical en 1338; ses *Postillæ super Evangelia* et des sermons sur l'eucharistie furent en partie édités au XVIe siècle; le cardinal Vital du Four, mêlé aux controverses sur la pauvreté du Christ sous Jean XXII, dont les commentaires ont été également imprimés; mais de tous et de beaucoup le plus célèbre est Nicolas de Lyre († 1340).

3° *Morale.* — La théologie morale est aussi représentée par l'énigmatique Astesanus d'Asta, voir t. I, col. 2142, auteur de la *Summa Astesana*, 1317, dont les éditions furent multiples. Mentionnons encore le Dalmate Monald de Capo d'Istria, qui écrivit la *Summa aurea* ou *Monaldina*. Wadding le dit mort en 1332, d'autres le reportent au siècle précédent.

4° *Auteurs divers.* — La seconde moitié du XIVe siècle nous donne encore, bien qu'en moins grand nombre, des noms à enregistrer parmi les auteurs ecclésiastiques. Landulphe Caraccioli, archevêque d'Amalfi († 1351), dont on possède imprimés les *Commentaria moralia in Evangelia*, Naples, 1637, et une partie de ceux sur les Sentences. Alvare Pélage, évêque de Coron († 1352), auteur du *De planctu Ecclesiæ*, édité plusieurs fois, dans lequel il propose des remèdes aux maux qui affligeaient l'Église à son époque. Le docteur parisien Denis Foulechat, que l'université obligea à rétracter plusieurs propositions, jugées malsonnantes, qu'il avait soutenues dans ses commentaires sur les Sentences au sujet de la pauvreté du Christ, 1364 et 1369. Pierre d'Aquila, dit *Scotellus* († 1370), dont les *Commentaria in IV libros Sententiarum* viennent d'être réédités, Levanto, 1907. En Angleterre, nous trouvons parmi les lecteurs d'Oxford quelques auteurs, comme Adam Whodam ou Godham († 1358), disciple d'Occam, dont on édita les commentaires sur les Sentences, Paris, 1512; Simon Donstede († 1369), qui fut aussi provincial et laissa des commentaires inédits sur Aristote; Jean de Wilton († 1376 à Norwich), qui fut l'apologiste de son ordre. La même année mourait Jean de Mardisley, provincial, qui doit être le Marcheleius de Wadding, ardent défenseur du glorieux privilège de Marie, et en 1397 Guillaume Widford, qui combattit les erreurs de Wiclef, ainsi que Jean Tyssington, également provincial d'Angleterre. On ignore à quelle nation appartenait un Guillaume de Beaumont, qui écrivit sur les Sentences à la même époque; on manque pareillement de détails sur François de Paris, cité par Denys le Chartreux comme son ami et régent du couvent de Paris. Un autre commentateur de Pierre Lombard, Jean d'Évian, était reçu docteur à Paris en 1375. A ce siècle encore se rattache Jean Fontaine, de Fonte, lecteur à Montpellier, dont le *Compendium* des Sentences, suivant saint Bonaventure, fut imprimé vers 1468, mais on ignore la date à laquelle un fr. Kylianus écrivait ses commentaires demeurés manuscrits, d'après saint Bonaventure et Scot.

Les canonistes et moralistes sont représentés par Jean de Saxe, auquel on attribue des Sommes de droit et de cas de conscience, et par Nicolas de Matafaris, archevêque de Zara († 1366), auteur du *Thesaurus pontificalis*, que l'on dit avoir été publié à Paris. Parmi les commentateurs de la Bible on trouve un Guillaume Brito, dont Sbaraglia est assez embarrassé, sans arriver à décider s'il vécut à ce siècle ou au précédent, dont plusieurs ouvrages sont édités; Henri de Mongardino, auteur de Postilles sur l'Apocalypse et de commentaires sur saint Jean; Manfred de Tortona († 1360); Jean le Long de Mortegliano († 1363); Pierre de Porpetto († 1368), auquel on attribue la *Biblia pauperum*, publiée sous le nom de saint Bonaventure; Pierre de Lille qui, outre les Psaumes, commenta aussi les Sentences. Sous le titre allégorique des *Vingt-quatre vieillards*,

Othon de Passau († 1398) écrivit un ouvrage ascétique en langue allemande, édité en 1568 et réédité à Landshut, 1836; c'est aussi à lui, croyons-nous, qu'appartient le *Thronus aureus* en honneur de Marie édité sans nom d'auteur, Cologne, 1492.

Dans quelle classe faut-il ranger Jean de Roquetaillade, auquel ses prophéties malencontreuses valurent la prison? On lui attribue aussi des commentaires sur Pierre Lombard, mais il est plus connu par les deux livres vrais ou supposés *De consideratione quintæ essentiæ*, édités sous son nom, Bâle, 1561, et ailleurs. Il mourut vers 1360.

IV. AU XVe *SIÈCLE.* — 1° *Scolastique.* — Le XVe siècle s'ouvre et se ferme par les noms de deux papes que nous devons mentionner parmi les écrivains de l'ordre des mineurs, Alexandre V († 1410) et Sixte IV († 1484). Le premier, Pierre Philaret, et non Philargi, dit Sbaraglia, de Candie, commenta les Sentences, et Alva imprima un *Tractatus de immaculata conceptione*, composé par lui: le second, François de la Rovère, dont les ouvrages *De sanguine Christi* et *De potentia Dei* ont été imprimés à Rome en 1574.

Les commentateurs des livres de Pierre Lombard sont encore nombreux. Nous citerons parmi les Italiens Guillaume Centuari, évêque de Plaisance, puis de Pavie († 1402), qui laissa encore un traité *De monarchia mundi*; l'ancien général, Léonard de Rossi de Giffone, cardinal († 1405), également auteur d'une Somme de théologie morale et d'une Exposition du Cantique; Antoine Visalli de Messine, conventuel (vers 1417); Pierre de Castiglione, qui enseignait à Coïmbre sur le milieu du siècle; Ange de Pérouse, général de l'ordre († 1454), que l'on a confondu à tort avec un autre Ange Serpetri du même lieu († 1384); Antoine Niger ou Neri d'Arezzo († 1470), dont on possède aussi des sermons; Barthélemy Bellati, conventuel († 1479), qui édita plusieurs ouvrages de Scot et revit la *Summa Astesana*. Les commentaires d'Antoine Médicis, conventuel, évêque de Marsico († 1484), de Paul de Mercatello, provincial des observants de la Marche en 1488, sont demeurés inédits; ceux de l'Aragonais Pierre de Castrovol ont été imprimés. Voir t. II, col. 1837. L'Angleterre donna, entre autres, Jean Ede, commentateur d'Aristote et de l'Apocalypse († 1406); Reginald Langham, lecteur à Cambridge, qui écrivit des Lectures sur la Bible († 1410), et Jean Foxal, qui enseignait dans les dernières années du siècle: son *Expositio universalium Scoti* a été imprimée, Venise, 1508. Si nous passons en Allemagne, nous trouvons, toujours parmi les commentateurs des Sentences, Hugues de Schlestadt (vers 1450), qui semble avoir suivi saint Bonaventure comme maître; le conventuel Henri de Werl, provincial de Cologne († 1463), auquel on doit aussi un traité *De potestate papæ supra concilium*, écrit à l'occasion du concile de Bâle; enfin Nicolas Lackman, ministre de Saxe († 1479), qui laissa aussi des sermons. On connaît mieux les noms des deux Bretons Guillaume Vorilong († 1464) et Étienne Brulefer, voir t. II, col. 1146, qui suivirent Scot et saint Bonaventure; de l'Angevin Nicolas de Orbellis, dont la date de mort varie suivant les auteurs: Glassberger dans ses Chroniques le fait disparaître en 1475. L'*Opus super quatuor libros Sententiarum ad mentem Scoti* de Gui de Briançon, achevé en 1485, parut à Lyon en 1512; il avait également travaillé sur les Psaumes de la pénitence et les œuvres de Denys l'Aréopagite, mais ces écrits demeurèrent inédits comme les commentaires d'Eustache de la Cour, de Curia, et du conventuel Pierre Réginald, qui vivaient à la fin du siècle : on possède du second le *Speculum finalis retributionis*, Lyon, 1494, et ailleurs.

2° *Défense de l'immaculée conception.* — L'immaculée conception et les gloires de la Vierge trouvèrent de nombreux défenseurs et des théologiens parmi les mineurs. En Italie, le général François Nani († 1499) avait reçu de Sixte IV le surnom de Samson à cause de sa vigueur à soutenir le glorieux privilège de Marie. Louis Turre de Vérone, vicaire des observants cismontains en 1498, l'avait également défendu; il écrivit aussi une apologie des monts-de-piété que propageait alors avec zèle le B. Bernardin de Feltre, comme le fit encore Bernardin de Busti; toutefois celui-ci († 1500) est plus connu pour son *Mariale* et son *Rosarium sermonum*, qui eurent plusieurs éditions; il avait aussi composé un Office de la conception immaculée et il est auteur de celui du saint Nom de Jésus, inséré au bréviaire. Les provinces ultramontaines nous donnent les noms suivants : Daniel Agricola, conventuel de Bâle, qui publia la *Corona B. Mariæ Virginis*, Strasbourg, 1493; Louis de Hilsberg († 1496), dont on a encore un *Trilogium animæ*, Nuremberg, 1498; Pelbart de Temeswar, prédicateur fameux, auteur du *Stellarium coronæ benedictæ Mariæ Virginis*, imprimé plusieurs fois dès avant la fin du siècle, tandis que l'*Index concionatorius pro conceptione immaculata* de Michel de Hongrie ne parut qu'au suivant, Strasbourg, 1508. En Espagne, Alphonse de Fuentebuena publiait le *Titulo virginal de nuestra Señora*, Pampelune, 1499.

3° *Polémique et prédication.* — Au commencement du siècle, Guillaume Butler, provincial d'Angleterre en 1413 et lecteur à Oxford, combattit avec zèle les lollards et wiclefistes; il s'opposa à la diffusion dans le peuple de la version anglaise de la Bible, qui ne se faisait pas sans amener quelque scandale. Antoine de Massa en Toscane, après avoir été général, fut évêque de sa patrie où il mourut en 1435; Martin V l'avait chargé d'une mission en Orient, dont on a la relation, et il laissa un manuscrit contre les erreurs des grecs. Alphonse de Spina, juif converti et finalement évêque de Thermopile († 1491), publia le *Fortalitium fidei* pour défendre la foi contre les hérétiques, les juifs, les mahométans et autres suppôts des portes de l'enfer. Sur le milieu du siècle, saint Jean de Capistran (voir t. II, col. 1686) travaillait avec succès à l'extirpation des fraticelles en Italie; il combattit également avec fruit les hussites dont il eut la consolation de convertir un grand nombre. Il avait été secondé dans ses missions par saint Jacques de la Marche. A côté de ces deux saints et grands prédicateurs, il convient de placer le B. Albert de Sarteano, leur confrère et ami († 1450), dont on publia seulement des lettres et autres opuscules, 1688, puis les célèbres Antoine de Bitonto († 1451), voir t. I, col. 1441, et Robert Caracciolo, conventuel († 1495). Voir t. II, col. 1697. Les Allemands Jean Gritsch et Jean de Werden s'acquirent une grande renommée, les sermons du second ont été imprimés, en particulier le recueil intitulé : *Dormi secure*, Nuremberg, 1486, jadis très consulté par les prédicateurs. En France, nous ne pouvons omettre de mentionner le frère Richard, qui prépara les voies à la Pucelle; on ne possède pas ses sermons, tandis que ceux de Pierre Auxbœufs, son contemporain, furent plusieurs fois imprimés. L'*Avent* de Jean Tisserand, confesseur de la reine Anne († 1494), parut à Paris, 1517.

4° *Morale et droit canon.* — Comme moralistes, nous citerons seulement le B. Ange Carletti de Chivasso en Piémont, auteur de la *Summa angelica*, voir t. I, col. 1271; Barthélemy Caimo, qui édita un *Confessionnale*, voir t. II, col. 1306, comme le fit plus tard le fameux prédicateur Michel de Carcano († 1485). Trois ans plutôt, mourait le B. Pacifique de Ceredano, auteur de la *Summa pacifica*; Baptiste Trovamala (voir t. II, col. 378) achevait en 1483 sa *Summa baptistina* ou *rosella casuum*. Nicolas d'Osimo, qui avait

été l'instrument de l'indépendance des observants d'Italie (1440), avait ajouté un supplément à la *Summa Pisanella*, souvent imprimée; il écrivit aussi l'*Interrogatorium confessorum*, Venise, 1489. Comme canoniste, nous mentionnerons Marc de Trévise, provincial de Roumanie, qui, étant auditeur de la Chambre apostolique, composa, vers 1430, un recueil des privilèges, exemptions et immunités accordées aux mineurs. Ce recueil, revu par Matthieu de Novare et publié en 1479, fut souvent réimprimé en divers ouvrages.

5° *Écriture sainte.* — L'Écriture sainte fit l'objet des études plus particulières de Pierre Russell, provincial d'Angleterre, qui commenta les Épîtres de saint Pierre, vers 1420; il fut également propagateur des ouvrages de Raymond Lulle. Pierre Calderone de Messine, évêque d'Antioche († 1440), laissa des commentaires sur Osée et l'Espagnol Alphonse de Palenzuola, évêque de d'Oviedo († 1470), en écrivit sur la Bible. Matthias Döring, général de l'ordre, pour le parti qui adhérait à l'antipape Félix V (1443-1449), laissa un *Defensorium postillæ Nicolai Lyrani contra Paulum Burgensem*, ainsi que des commentaires sur Isaïe. Guillaume Le Menand traduisit la Bible en français, à la demande de Louis XI, et la Vie de Jésus-Christ de Denys le Chartreux, qui parut à Lyon en 1487 et fut plusieurs fois rééditée.

6° *Ascétisme.* — Parmi les écrivains ascétiques, on nomme Pierre Saupin, évêque de Bazas († 1417), dont les opuscules de théologie mystique ont des titres imités de ceux de l'Aréopagite; Jean Canales de Ferrare, voir t. II, col. 1506. Le plus illustre est Henri Harphius († 1477), dont les ouvrages mystiques, imprimés après sa mort, ont alimenté les auteurs des siècles suivants.

V. *AU XVIe SIÈCLE.* — Le XVIe siècle vit la division totale entre conventuels et observants, l'éclosion de nouvelles familles parmi ces derniers et l'établissement des capucins. Désirant donner à chaque famille religieuse les écrivains qui lui appartiennent, nous emploierons les abréviations : alc. alcantarin; cap. capucin; conv. conventuel; déch. déchaussé; obs. observant; réc. récollet; réf. réformé; quand il n'y a aucune indication, l'auteur appartient presque toujours à l'observance ou à une de ses branches.

1° *Scolastique.* — 1. *Scotistes.* — La découverte de l'imprimerie et sa diffusion avaient déjà favorisé la publication des ouvrages anciens, car on commença par ceux-là; elle allait aussi servir aux vivants pour faire connaître leur enseignement et le répandre, en lui assurant une durée plus probable que celle d'un manuscrit. En théologie, comme en philosophie, Scot est toujours le docteur préféré de l'école franciscaine : il est enseigné par les conventuels et par les observants. Parmi ceux-ci, Samuel de Cassine, de la province de Gênes, est auteur de livres isagogiques aux subtilités du maître, Cunéo, 1510; Jean de Montesdoca publie la *Lectura copiosa* de Gratien de Brixen et celle de Paulus Scriptor, Carpi, 1506, et il l'enseigne à Bologne, à Rome, où il a été appelé par Léon X, et à Padoue. Dans cette dernière ville, la florissante école des conventuels ne connaît pas d'autre maître, et il est commenté par Maurice O' Fihély, « la fleur du monde, » archevêque de Tuam († 1513), par Philippe Varaggi, Antoine Trombetta, archevêque d'Athènes († 1518), Padouan de Grassis († vers 1550) et Jacques Malafossa († vers 1562). Il en est de même de leurs confrères Laurent de Brescia, Jérôme Gadius Capacelli, professeur à Bologne († 1529). Le Portugais Gomez de Lisbonne, leur vicaire général († 1513), l'avait commenté à Pavie, et Jean Vigier de Varazze, qui fut général en 1529 († 1536), archevêque de Chio, l'avait enseigné à Pavie et à Rome. En France, il avait eu pour disciples Antoine Sirrect, conv., lecteur à Paris en 1504, et les observants Mathurin Le Bret à Angers, Melchior de Flavin à Toulouse, voir col. 20, Jean Douet à Paris, vers la fin du siècle. A Cracovie, il est suivi par Jean de Stobnitz (1507), à Naples par Jean Vallo de Giovinazzo, en Espagne par Damien Giner, François d'Ovando et Joseph Angles, que Sixte-Quint avait donné comme précepteur à son neveu Alexandre Peretti et qu'il nomma évêque de Bosa en 1586. En demeurant ainsi fidèles aux enseignements du docteur subtil, les observants ne faisaient que suivre l'exemple que leur avait donné leur général François Lychet († 1520), qui avait expliqué Scot à Lyon; nous avons vu qu'il en était de même pour les conventuels, et ils étaient encore encouragés dans cette voie par leur confrère Constant Torri, cardinal Sarnano († 1595), qui, outre ses propres ouvrages, dont un est écrit *in via Scoti*, éditait les travaux de ses frères en religion. Sixte-Quint lui avait demandé de donner une édition de saint Bonaventure, mais il ne vit pas la fin de cette entreprise, comme nous allons le dire, car il mourut en 1595.

2. *Bonaventuristes.* — Sixte-Quint et saint Bonaventure : ces deux noms sont intimement liés, car non seulement ce fut cet énergique pontife qui plaça le saint parmi les docteurs de l'Église (1588), mais il fut encore un zélé propagateur de l'étude de ses œuvres. Dans ce but il avait fondé à Rome dans le couvent de son ordre, aux Douze-Apôtres, un collège appelé du nom du docteur séraphique (1587) où au moins vingt religieux conventuels devaient se consacrer exclusivement à l'étude des écrits de saint Bonaventure. C'était le résultat d'un retour auquel, pensons-nous, le concile de Trente n'avait pas été étranger. Dans sa lettre dédicatoire de l'édition des commentaires sur les Sentences (8 septembre 1562), Antoine Pozzo de Borgonovo, obs., qui était théologien au dit concile, écrivait au général François Zamora, en se lamentant de la décadence des études de théologie dans l'ordre, et il proposait comme remède l'enseignement du docteur séraphique. Il ne semble pas que sa voix ait eu alors beaucoup d'écho, et les premiers, on peut dire, à proclamer saint Bonaventure le chef de leur école naissante, furent les capucins. Au commencement de leur réforme, ils avaient défendu d'établir des études dans leur congrégation; l'enseignement se donnait en particulier. A la suite du concile, le chapitre général de 1562 ordonna d'en fonder dans toutes les provinces, comme il en existait déjà dans plusieurs. Pour cela ils s'occupèrent sans retard de faire imprimer une édition des commentaires du docteur séraphique sur les Sentences. Elle parut, Rome, 1569, *munificentia et liberalitate S. D. N. Pii V*, lit-on sur le frontispice, *necnon solertia congregationis fratrum capucinorum, præsertim fr. Hieronymi a Pistorio.* Le texte avait été revu par Antoine Posi, conv. († 1580). Quelques années plus tard, son confrère Jean Ballaini (voir t. II, col. 129) publiait ses *Dilucidationes* sur les mêmes commentaires. Le cardinal Sarnano ne put préparer que les trois premiers volumes des sept que compte l'édition vaticane des œuvres de saint Bonaventure, commencée par ordre de Sixte-Quint et achevée sous Clément VIII, 1588-1599. En 1593, mourait à Naples Pierre Trigoso de Calatayud, cap., qui, après avoir enseigné saint Thomas pendant son séjour chez les jésuites, suivait dans ses leçons à ses frères le docteur séraphique, et il composa une *Summa theologica*, tirée des commentaires sur les Sentences; *insigne opus*, disent les derniers éditeurs des *Opera omnia*, dont malheureusement seul le 1er vol. a été imprimé, Rome, 1593; le reste de l'ouvrage demeuré manuscrit a disparu. En France, Jean de Combis avait donné des *Adnotationes et*

declarationes ad terminos theologales D. Bonaventuræ, Lyon, 1560.

3. *Divers.* — Dans le cours du siècle, on rencontre des esprits indépendants qui ne s'attachaient à aucune école, témoin ce Jean Picard qui publiait le *Thesaurus theologorum* emprunté aux maîtres des quatre ordres mendiants, Milan, 1506. Le conventuel français Bernardin Lavinetha interprétait le *Grand art* de Raymond Lulle, Lyon, 1517, mais le cardinal Clément Dolera (voir t. IV, col. 1650) et Nicolas Denyse (voir t. III, col. 449) ne se réclament d'aucun maître. D'autres s'occupèrent de questions spéciales : Melchior Frizzoli de Parme, conv. († 1520), publie trois livres *De anima*; ses confrères Georges Bénigne Salviati, archevêque de Nazareth († vers 1520), avait donné, entre autres, des *Quæstiones de natura angelica*, Florence, 1499; et Antoine Bonito de Cuccaro, évêque d'Acerno († 1510), surnommé le Père des pauvres, laissait un *Elucidarium de conceptione intaminata Virginis gloriosæ*, Naples, 1507. Jérôme Malipiero de Venise, obs., auteur du *Pétrarque spirituel*, publia une *Summa divinarum ac naturalium difficilium quæstionum*, Venise, 1506; Alexis Hurtado de Salamanque, trois dialogues *De Christi Domini republica*, Lyon, 1556; Christophe de Saint-Antoine, obs., espagnol, éditait le *Triumphus Christi Jesu contra infideles*, Salamanque, 1524, pour lequel il se servait de l'ouvrage de Pierre Galatinus, soit Pierre de Caiazzo, auteur du traité *De arcanis catholicæ veritatis*, Ortona, 1508, spécialement dirigé contre les juifs.

2° *Polémique.* — Le protestantisme, sous ses diverses formes, rencontra de nombreux adversaires chez les mineurs; ils le combattirent par la parole et par la plume. Quelques-uns, en petit nombre, renièrent leur profession; mais cette tache fut lavée par le sang de leurs frères martyrs. Un des premiers adversaires de la nouvelle hérésie fut Bernard Dappen, gardien du couvent de Jüterbock près de Wittemberg, auteur des *Articuli per fr. min. de observantia propositi rev. episcopo Brandenburgensi contra lutheranos*, 1519. C'était la première fois, dit-on, que ce nom était employé pour désigner la secte. Nommons encore Jacques Schwederich, professeur à Dresde, qui écrivit le *Collectariolum de religiosorum origine*, 1525; à Leipzig, Augustin d'Alfed († 1530), voir t. I, col. 2483, Gaspar Sager († 1525) et François Seiler; en Thuringe, Conrad Clinge, voir t. III, col. 243, et Gaspard Meckenlör; dans le Brunswick, François Polygranus et Henri Helms; dans le Schleswig-Holstein, Louis Naanam et Thomas Regius, appelé aussi Henri, qui publia la *Biblia alphabetica*, Cologne, 1535; en Silésie, Michel Hillebrant de Schweidnitz; à Mayence, Jean Wild *Ferus* († 1554) et François ou Jean Kravendon († 1592); à Cologne, Nicolas Stagefyr de Herborn († 1535), dont la *Confutatio lutheranismi Danici* a été publiée, Quaracchi, 1902; Jean de Deventer († 1535), Jean Heller († 1536), Antoine Broickwy († 1541); à Munich, Gaspard Schatzgeyer († 1527), Jean Findling Apobolymæus, voir t. I, col. 1463, successeur du précédent dans la chaire de lecteur à Ingolstadt, Jean Nas, qui mourut en 1590, auxiliaire de Brixen; à Nuremberg, Jean Winzler († 1554); à Bamberg, Jean Link. En Autriche, nous rencontrons Médard de Kirchen († 1533), Georges d'Amberg († 1534), Anselme de Vienne († 1535); à Cracovie, Jérôme de Lemberg († 1536). A côté de ces observants il convient aussi de nommer les conventuels Gervin Haverland à Soest, Thomas Murner à Strasbourg († 1537), et Jean Ricuzzi Vellini de Camerino à Vienne († 1546).

Si nous passons en Angleterre, nous y trouvons le B. Jean Forest, martyr à Londres, 1538, précédé dans la gloire par Thomas Belchiam et ses compagnons de l'observance, les deux conventuels Henri Standish, évêque d'Asaph († 1554), et son neveu Jean, docteur d'Oxford († vers 1558). Dans le midi de la France, c'est Thomas d'Osimo, dit *Illyricus* († 1527), et sur le déclin du siècle nous trouvons dans le nord Christophe de Cheffontaines, voir t. II, col. 2352, Noël Taillepied, qui des observants passa chez les capucins († 1589), et l'impétueux Feuardent, voir t. V, col. 2262, qui commença une lutte sans repos contre les protestants en collaborant à la réédition du livre d'Alphonse de Castro. Voir t. II, col. 1835. Ce nom nous conduit en Espagne où nous trouvons parmi les auteurs de cette époque André de Véga, obs., qui assista au concile de Trente, auteur d'un traité *De justificatione* contre Calvin, Venise, 1546; François de Cordoue, que l'impératrice avait choisi pour confesseur, et c'est à Prague, 1562, qu'il publia son *Tractatus de hæreticis recipiendis*. François Orantes, également espagnol, avait suivi en Belgique Jean d'Autriche; nous trouvons dans cette dernière région Pierre Regis, dit Conink († 1573), Matthias Felsius Cats († 1576) et Arnold d'Alost († 1578). En Italie, mentionnons Jean de Fano, obs., qui mourut chez les capucins, 1539, après leur avoir été contraire, puis le Silicien François Vita Polinzi, conv. († vers 1550), qui assista au concile de Trente.

3° *Morale.* — Il serait trop long de mentionner tous les frères mineurs qui prirent part aux solennelles assises du concile de Trente, comme théologiens, évêques, cardinaux; citons au moins Jean-Antoine Dauphin, général des conventuels († 1561), qui eut une part active dans les commissions préparatoires. Voir t. IV, col. 150. Quant aux frères mineurs qui ont laissé des ouvrages de théologie morale, nous nommerons Antoine Sassolini de Florence, conv., qui fut général de son ordre et évêque de Minervino, et qui publia la *Conscientia illuminata*, Florence, 1512; l'Espagnol Martin de Castanega, obs., qui écrivait contre les superstitions, Logroño, 1529; Jacques de Molfetta, cap., qui, étant observant, avait imprimé plusieurs ouvrages, donnait en 1543 un commentaire moral sur les dix commandements, souvent réédité; la même année, Louis d'Alcala faisait paraître un traité sur le prêt; Jean de Zumarraga, le premier archevêque de Mexico († 1548), laissa un livre *De sacramento matrimonii*, que l'on dit avoir été imprimé; Pierre-Paul Caporella de Potenza, conv., évêque de Cotrone, éditait à Naples, 1512, une *Quæstio de matrimonio Catharinæ reginæ non dissolvendo*, écrite par son confrère Henri Standish, que nous avons nommé, et donnait un ouvrage personnel sur les œuvres des infidèles et des fidèles en état de péché. En Espagne, Jean de Duenas, obs., écrivait le *Remedio de peccadores*, autrement dit *Confessionario*, Valladolid, 1545, ainsi que *Espejo del peccador*, *ibid.*, 1553; le célèbre Martin Navarre Aspilcueta (voir t. I, col. 2119) se faisait l'éditeur du *Manuale confessorum et pœnitentium*, Tolède, 1554, publié en portugais par son auteur Antoine de Curara. Rappelons encore Antoine de Cordoue († 1578), dont quelques ouvrages seulement ont été indiqués. Voir t. I, col. 1444.

4° *Prédication.* — Ceux qui enseignaient par leurs écrits étaient nombreux, plus nombreux encore ceux qui vaquaient au ministère de la parole. Nous en mentionnerons seulement quelques-uns, dont les ouvrages ont été publiés, en commençant par le fameux Olivier Maillard, vicaire général des observants en France († 1502), et le non moins connu Michel Menot, conv. († 1522); citons encore Mathurin Carré d'Évreux, dont les homélies parurent avant la fin du siècle. En Italie, François Cervini de Montepulciano, conv. († 1513), de la famille de Marcel II, auteur d'un essai de réforme dans son ordre, que Sbaraglia a eu le tort de confondre avec un autre François de

Montepulciano, cap., de la famille Buratti, également parent du même pape († 1571), tous les deux prédicateurs de renom, et c'est au second qu'appartiennent les *Annotationes* sur les grands prophètes. Parmi les conventuels, citons encore François Visdomini de Ferrare († 1573); son compatriote Augustin Righini († 1583); Corneille Musso de Plaisance, évêque de Bertinoro et de Bitonto, très influent au concile de Trente († 1574), et enfin le Sicilien Marc Vit Pitza de Chiaramonte († 1589). En même temps que le docte François Panigarole, obs. († 1594), prêchait à Rome Alphonse Lopez de Medina Sidonia, cap. († 1593), également goûté de ses auditeurs, dont le cardinal Frédéric Borromée fit déposer les sermons à la bibliothèque Ambrosienne, *aliquando evulganda.* Le nom de Jean Royaerts fut célèbre en Belgique; en Espagne, on citait à côté d'Alphonse de Castro, dont nous avons déjà parlé, Gaspard de Léon, qui publia des homélies, Salamanque, 1554, et Ambroise de Montesino, auteur de sermons estimés, Medina del Campo, 1586; il laissa aussi des commentaires sur les épîtres et les évangiles que l'on devrait avoir sous les yeux pour savoir s'il faut le ranger parmi les exégètes, ainsi que beaucoup de ceux dont on a des *Enarrationes, Dilucidationes,* etc.

5° *Écriture sainte* — Parmi les véritables commentateurs des Livres saints, nous pouvons citer en première ligne François Tittelmans de Hasselt, obs., qui abandonna sa chaire de professeur à Louvain, pour aller cacher sa science, attestée par de nombreux ouvrages, chez les capucins de Rome († 1537); Adam Sasbouth de Delft († 1553), son successeur dans la chaire d'Écriture sainte; François de Sichem († 1559) paraît plutôt un orateur sacré. L'Espagne nous fournit les noms de Guttierez de Trejo, dont les commentaires sur les Évangiles furent publiés par son confrère Jérôme de Saint-Michel, Valence, 1554; de François d'Ossuna, prédicateur, ascète et théologien; ses *Abécédaires spirituels,* Séville, 1528, étaient entre les mains de sainte Thérèse; de Jean de la Fuente, qui commenta saint Marc, Alcala, 1582, et de Nicolas Ramos, évêque de Portorico (1591), qui avait pris la défense de la Vulgate, Salamanque, 1576. En Italie, Gabriel Bruni de Venise, conv., provincial de Roumanie en 1508, publia un *Index alphabeticus sacrorum bibliorum,* Venise, 1494. Nommons encore les observants Bonaventure Bianchi de Cotignola, qui donna des *Thesauri S. Scripturarum,* Bologne, 1534; Séraphin Cumirani de Feltre, auteur de la *Conciliatio locorum totius Scripturæ quæ inter se pugnare videntur,* Paris, 1556; Pierre Caponsacchi de Pantaneto en Toscane, qui traita du Cantique et de l'Apocalypse, Florence, 1572; François Giorgi (Zorzi), Vénitien, dont l'*Harmonie du monde* fut traduite en français, Paris, 1578, et qui écrivit six livres de *Problemata in S. Scripturam,* Venise, 1525. En Allemagne, André Plaus de Mayence édita un *Lexicon biblicum,* Cologne, 1543, une grammaire hébraïque, Vienne, 1552, et d'autres ouvrages pour aider à l'interprétation des Livres sacrés. En France, Nicolas Grand et Richard du Mans, docteur de la faculté de Paris, travaillaient de concert à des commentaires sur les Épîtres de saint Paul, Paris, 1546; on a les ouvrages de François Fremin sur la Genèse et l'Exode, Paris, 1567, 1579; les commentaires sur les Évangiles d'Antoine Birriet, Paris, 1581. Terminons par le B. Ange del Pas de Perpignan, mort en 1596, pendant que paraissait son *Expositio symboli apostolorum;* il laissa aussi d'autres ouvrages théologiques et mystiques.

6° *Ascétique.* — Dans ce dernier genre les écrivains les plus dignes de mention sont le cardinal Marc Vigier de la Rovère, neveu de Sixte IV, conv. († 1516), auteur du *Decachordum christianum,* Rome, 1507; Antoine de Moneglia, obs., que le cardinal Bona range parmi les principaux mystiques, dont on a le *Sursum corda,* Bologne, 1522; Matthieu Silvaggi de Catane, qui écrivit le livre *De nuptiis animæ cum Christo,* imprimé avec d'autres opuscules mystiques, Venise, 1542; Antoine de Matelica, conv., qui publia une exposition théologique et ascétique sur le *Pater,* Parme, 1535. Saint Pierre d'Alcantara († 1562) est bien connu, ainsi que son opuscule de *La oracion y meditacion,* qui fut traduit en toutes les langues; il en a été de même de l'*Art de servir Dieu,* publié d'abord en espagnol par son auteur, Alphonse de Madrid, Alcala, 1526. Le petit *Tratado de la paz del alma,* Alcala, 1580, de Jean de Bonilla, parut en français et a été réédité en cette langue et dans le texte original, Paris, 1912. Nommons encore, parmi les auteurs mystiques de cette nation, Antoine Guevara, évêque de Mondonedo († 1544), Jean-Baptiste Viñones, François Ortiz († 1547), Gabriel de Toro (1548), François de Hevia (1550). Le Portugais Alphonse d'Ilha publia en espagnol son *Tesoro de virtudes,* Medina, 1543; son compatriote Didace Stella († 1598) est l'auteur des *Meditationes de amore Dei,* que saint François de Sales disait un livre « grandement affectif et utile pour l'oraison. » En France, François Leroy († 1540), entre autres ouvrages, a écrit le *Dialogue de consolation entre l'âme et la raison.*

7° *Divers.* — Il nous faut encore mentionner parmi les auteurs franciscains de ce siècle François des Anges, cardinal Quinones († 1540), dont le nom est attaché à la réforme du bréviaire, puis quelques éditeurs d'ouvrages des Pères, comme Jean Lagrenus, conv., qui donna les Sermons de saint Augustin et les Morales de saint Grégoire, Lyon, 1520, 1546; Florent Bourgoin, auquel on doit un *Index* général des œuvres de saint Augustin, Venise, 1552, enfin Sixte-Quint, dont on possède une édition de saint Ambroise, publiée quand il n'était encore que cardinal, Rome, 1585.

VI. AU XVIIe SIÈCLE. — 1° *Scolastique.* — Au commencement du XVIIe siècle, l'enseignement de la théologie est encore basé sur les livres des Sentences, mais au cours des années on voit apparaître des cours complets ou des abrégés de philosophie et de théologie, dont les auteurs se montrent moins attachés à suivre un maître unique; les tentatives de conciliation entre les divers systèmes deviennent aussi plus fréquentes. D'où cela vient-il? Probablement de la variété des ouvrages qu'il était plus facile de se procurer depuis que l'imprimerie en avait multiplié les exemplaires; peut-être faut-il encore y voir une influence des auteurs de la Compagnie de Jésus. Ses membres n'étaient liés à aucune école; tout en suivant de préférence saint Thomas, ils étaient moins exclusifs que beaucoup de thomistes. Les observants cependant demeurent fidèles au docteur subtil, comme ils y étaient obligés par d'anciennes ordonnances de chapitres, plusieurs fois renouvelées au cours du siècle; il en est ainsi chez les conventuels, même les régents et élèves du collège de Saint-Bonaventure sont en partie scotistes, quelques-uns toutefois ne négligent pas le docteur séraphique, qui trouve ses meilleurs disciples chez les capucins; mais parmi ceux-ci on ne tarde pas à vouloir concilier les écoles. Le nom de saint Augustin revient aussi plus fréquemment sur le titre des ouvrages, conséquence vraisemblable des controverses entre thomistes et molinistes, qui avaient appelé l'attention d'une façon toute spéciale sur les écrits du grand docteur, dont les enseignements avaient nourri les principaux représentants de la vieille théologie scolastique.

1. *Observants.* — Les titres des commentaires de

François de Herrera, procureur général de son ordre en 1606, de Jean Irribaren, de Jérôme Brambilla († 1686) ne révèlent aucune école, mais ils devaient, suivant les ordonnances que nous avons mentionnées, être scotistes comme leurs compatriotes Jean d'Ovando, prédicateur, liturgiste et lecteur à Salamanque en 1610, où il avait succédé à Jean Rada († 1608), évêque de Patti en Sicile, auteur des *Controversiæ theologicæ inter S. Thomam et Scotum*, Venise, 1599, dans lesquelles la victoire appartient toujours au subtil. Dans la même chaire, Matthieu de Sosa se montre également un scotiste très fidèle. Grégoire Ruiz avait enseigné la même doctrine à Valladolid, où il publia aussi des *Controversiæ*, 1615; de même Jean de l'Incarnation, provincial du Portugal à Coïmbre, 1609. Alcala nous donne toute une série de professeurs de la même école : François de Castillo Velasco, voir t. II, col. 1835, Jean Merinero, qui fut archevêque de Valladolid en 1647, Félix-François, voir t. V, col. 2134, Jean Munoz (1649), Christophe Delgadillo († 1671), Jean Sendin Calderon († 1676), François Diaz (1694). Thomas Llamazares de Valladolid est également scotiste dans son cours de philosophie, Lyon, 1670, et ses questions théologiques, *ibid.*, 1679, comme Hyacinthe Hernandez de la Tour dans le *Cursus integer artium* et ses commentaires, Saragosse, 1663, 1685. Un autre Espagnol, Blaise de Benjumea, suit le docteur subtil dans ses divers traités *De charitate, De gratia*, etc., Leyde, 1677. Par contre, Jérôme Tamarit, sous le titre de *Flores theologiæ*, expliquait les Sentences d'après saint Thomas et Scot, Valence, 1622. Les principales controverses entre thomistes et scotistes étaient de nouveau résolues en faveur de ceux-ci par Fulgence Stella, Milan, 1651. Sous la conduite des docteurs des diverses écoles, *præsertim jesuiticæ*, le Portugais François de Saint-Augustin Macedo, qui avait quitté la Compagnie de Jésus pour suivre saint François († 1681), exposait dans ses *Collationes doctrinæ S. Thomæ et Scoti*, Padoue, 1671, les opinions de chacun sur les Sentences. Parmi ces éclectiques il faut encore signaler Guillaume Hérincx († 1678), évêque d'Ypres, après avoir été lecteur à Louvain; dans ce même couvent, Guillaume de Sichem († 1691), auteur d'un cours de philosophie qui servait de manuel aux religieux des provinces belges. Leurs prédécesseurs avaient cependant été ouvertement scotistes, comme Théodore Smising († 1626) dans les *Disputationes theologicæ*; Ambroise Peuplus († 1658), auteur du *Breviarium philosophiæ Scoto-Augustinianæ*; Jean Bosco († 1684), dans la *Theologia sacramentalis et spiritualis ad mentem doctoris subtilis D. Augustino conformem*, et François Notau, dont le *Tractatus de sacramento pænitentiæ* parut à Mons, 1697. A Cologne, où est enseveli le docteur subtil, Frédéric Stümel avait démontré la parfaite orthodoxie de la doctrine scotiste dont il était un tenant, 1680. On l'enseignait également à Cracovie, témoin André Rochmarinus, dans ses commentaires édités par son compatriote Florent Holecki, Venise, 1627, et Pierre de Posen, que Wadding dit avoir connu à Rome quand il vint au chapitre de 1639, où il fut élu définiteur général. A Prague nous trouvons également une école scotiste représentée par Bernard Sannig en 1680 et Amand Herman († 1700), tous deux de Neiss en Silésie, et par Denis Daxaeortese de Bergame († 1690), dont les *Exercitia scholastica*, Padoue, 1687, sont principalement fondés sur la doctrine de Scot. En Autriche, Lambert Lambrecht est surnommé le *Scotus Viennensis*, 1696.

Si nous revenons dans les pays latins, nous trouverons des scotistes dans les chaires des diverses familles de l'observance en Italie. A Gênes, Augustin Gothuzzi, outre son *Gymnasium speculativum*, Paris, 1605, réédite les ouvrages de divers disciples du subtil, comme Fabri et Antoine Palietini de Moneglia conv. († 1579), évêque de Brugnato. Pierre Bonaventure annote les commentaires de Tartaret, Venise, 1607; François Pitigiani d'Arezzo († 1616), voir col. 763, est aussi exégète et canoniste; Laurent Fassano approfondit les *Arcana fere omnia* de la théologie et de la philosophie à la lumière de Scot, Naples, 1618. Dans la même cité, Clément Brancaccio de Carovigno édite un traité *De Deo uno et trino ad mentem Scoti*, 1638; de même, Grégoire Schiero à Lecce, 1646. Jean Irénée Brasavola († 1621), évêque d'Acquapendente, dans les *Quæstiones universales Scoti*, Venise, 1599; Ambroise Sassi de Bologne, dans son étalage *Catastrosis* philosophique et théologique, Bologne, 1642, Jérôme Galli de Borgomanero († 1641), dans son traité de l'incarnation, sont fidèles à leur école. Jean-Baptiste Fonio de Fognano édite des *Disputationes et quæstiones ad mentem Scoti*, Venise, 1688; Joseph Leali, les *Pædia scotica theologica*, Venise, 1668; Clément Bascetti, qui eut Macedo pour professeur, un *Parvum viridarium theologicum*, extrait des Sentences commentées par le subtil, Vicence, 1688. Théodore Gennari († 168-), évêque de Veglia, dans le *Dies intelligibilis scoticus* divisé en douze heures, Venise, 1674, réunit les opinions de Scot, celles de saint Thomas et de saint Bonaventure. Rome surtout doit fixer notre attention. Le collège irlandais de Saint-Isidore, fondé par Luc Wadding (1625), était une ruche active d'où allait sortir la grande édition des *Opera omnia* du docteur subtil, Lyon, 1639, par les soins de ce même prodigieux Wadding († 1657), aidé par des collaborateurs diligents comme Hugues Cavellus, voir t. II, col. 2045, Jean Pons († 1660), Antoine Hyquet († 1641). François Bermingham et François Moloy, membres du même collège, éditèrent, le premier une théologie, Rome, 1646, le second une philosophie, Gratz, 1645, *ad mentem doctoris subtilis*. Bonaventure Baron, neveu de Wadding († 1696), est auteur du *Scotus defensus*, Lyon, 1668. Nommons encore parmi les auteurs de cette nation, que leur foi obligea de s'exiler, Christophe Davenport, autrement dit Abraham de Sainte-Claire († 1680), auteur principalement d'ouvrages de controverse, mais dont on a un ouvrage : *Deus, natura et gratia juxta doctrinam doctoris subtilis*, Lyon, 1634; puis François Relly à Burgos, 1651, et Antoine Bruodinus, professeur au collège irlandais de Prague, 1676. Après avoir salué un autre scotiste dans les lointaines Amériques, Alphonse Briceno, évêque de Caracas († 1667), nous terminerons cette liste des disciples de Scot, parmi les religieux de l'observance, par des Français : Pierre David, qui enseignait à Séez, voir t. IV, col. 153; Martin Meurisse, évêque de Madaure et administrateur de Metz, († 1644); Bertrand Eutrope, gardien des récollets de Toulouse en 1671; Charles Rapine de Noyon († 1698), moins connus toutefois que Gabriel Boyvin († 1680), voir t. II, col. 1122, et Claude Frassen, que sa mort devrait faire placer au siècle suivant, mais qui appartient à celui-ci par ses ouvrages. Voir col. 767 sq.

Les derniers éditeurs des œuvres du docteur séraphique ne trouvent qu'un nom à placer parmi les auteurs bonaventuristes de l'observance, celui du récollet Matthias Hauzeur de Verviers († 1676), et son ouvrage est une *Collatio totius theologiæ* entre Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Scot, Liège, 1652. Nous y ajouterons ceux de Pierre d'Urbina, archevêque de Séville († 1663), qui publia un *Memorial* en défense de la doctrine de saint Bonaventure et de Scot, contre la sentence de l'université de Salamanque proscrivant tout autre enseignement que celui de saint Augustin et de saint Thomas, Madrid,

1628, et de Chrysostome Dobrosielski. Voir t. IV, col. 1479.

2. *Conventuels.* — Sans indication précise de leur école, nous trouvons, parmi les commentateurs des Sentences, Jean-Paul Pallentieri de Castelbolognese, évêque de Lacedonia († 1606), Blaise Conti, professeur à Prague († 1685), voir t. III, col. 387; mais en première ligne des scotistes convaincus nous rencontrons Guy Bartolucci d'Assise, provincial de Venise et inquisiteur à Adria de 1605 à 1610, dont l'*Opusculum de 243 contradictionibus quæ in Scoti operibus apparere videntur*, Venise, 1589, fut réédité par Wadding dans les *Opera omnia*; il avait aussi donné une nouvelle édition des *Reportata* de Scot publiés par Jean Mayer, Venise, 1597, et plusieurs autres ouvrages. Après lui nous citerons quelques lecteurs et régents des études à Padoue, comme Bonaventure Manenti († vers 1609), Philippe Fabri, († 1630), voir t. V, col. 2060, Matthieu Ferchio, son successeur dans la chaire († 1669), qui édita cependant un traité *De angelis ad mentem S. Bonaventuræ*, voir t. V, col. 2170, ses contemporains Barthélemy Mastrio († 1673) et Bonaventure Belluti († 1676), voir t. II, col. 601, avec lesquels il eut quelques polémiques sur la véritable doctrine du maître, car il y avait des controverses entre scotistes à ce sujet. François Pontelonghi de Faenza († 1680) fut critiqué par son confrère Alexandre Rossi de Lugo, qui ne le trouvait pas assez fidèle scotiste et celui-ci, étant professeur à Bologne, avait précisément publié un livre *De controversiis inter scotistas*, Bologne, 1641. Éleuthère Albergoni avait également enseigné dans cette ville, comme à Milan, sa patrie, avant de devenir évêque de Monte Marrano († 1636), et il nous reste de lui une *Resolutio doctrinæ scoticæ*, Padoue, 1593, que réédita, Lyon, 1643, Louis Cavalli, mineur réformé. Maurice Centini († 1640), évêque de Mileto, après avoir été lecteur à Ferrare, voir t. II, col. 2136, appartient à cette école, comme Modeste Gavazzi, né dans cette dernière ville et qui fut archevêque de Chieti († 1658). Bonaventure Thioli, provincial de Rome avant d'être élevé au siège de Myre († 1670), est auteur du *Scotus moralis* et du *Scotus scripturalis*. Laurent Brancati de Lauria enseignait Scot à la Sapience quand il fut créé cardinal († 1693), et François-Antoine Biondi († 1644), évêque d'Ortona, bien qu'il ait été régent du collège de Saint-Bonaventure, avait publié des *Disputationes scoticæ*, Bologne, 1625. L'Italie méridionale avait également ses professeurs scotistes, comme François-Antoine Casimiri, provincial de Bari en 1607, voir t. II, col. 1822; Ange Volpi de Montepeloso († 1647), dont la *Summa sacræ theologiæ Scoti*, 12 in-fol., Naples, 1622-1646, fut condamnée *donec corrigatur*; Vincent Ciorla; Scanno, professeur à Aquila († 1655); Gaspard Sghemma de Palerme, professeur dans sa patrie, puis à Naples († 1657); Jean-Marie Sforza de Palagiano, auteur du *Scotus corroboratus ex contradictionibus scholæ adversæ*, Lecce, 1661. En France, nous rencontrons Marc de Bérulle (Berville?) que l'on dit normand, il fut provincial de Lyon en 1662 et publia, entre autres ouvrages, un cours de théologie *ad mentem doctoris subtilis*; le cours de philosophie de Bonaventure Colombo de Nice est *in via Scoti*, Lyon, 1669. En Pologne, Adrien Bratkowicz († 1639) avait aussi commenté la métaphysique *ad mentem Scoti*, Cracovie, 1640.

A côté de tous ces disciples de Scot, il faut donner place aux quelques théologiens qui suivirent et exposèrent la doctrine de saint Bonaventure. Les régents et lecteurs du collège fondé par Sixte-Quint la devaient enseigner, mais beaucoup gardaient leurs préférences personnelles pour le subtil. Nous avons toutefois les ouvrages de Pierre Capullio de Cortone, évêque de Conversano († 1625), voir t. II, col. 1696; de Bonaventure Passeri de Nôle († 1626), de Vincent Venanzi d'Ancône († 1662), de Bonifaee Agostini († 1698). Voir t. I, col. 624. Les *Disputationes theologicæ* de Félix Gabrielli de Capradosso, qui fut général, puis évêque de Nocera († 1684), sont *ad mentem S. Bonaventuræ et Scoti*, comme la théologie morale de Mastrio, dont nous avons déjà parlé.

Le grand-maître Alexandre de Halès trouva un éditeur dans la personne de Prosper Urbani d'Urbino († 1609) et le trop oublié Richard de Middletown fut remis en lumière par Louis Silvestri de S. Angelo in Vado († 1621).

3. *Capucins.* — La nouvelle famille franciscaine avait, avons-nous dit, choisi pour maître le docteur séraphique. Trigoso était mort avant d'avoir achevé la publication de sa *Summa theologica*, que les supérieurs pensèrent à faire continuer. On jeta d'abord les yeux sur Maurice Gambarini de La Morra († 1613), qui, étant lecteur à Gênes, avait écrit un commentaire sur les livres des Sentences d'après saint Bonaventure, demeuré manuscrit et aujourd'hui perdu; mais il était occupé dans les missions du Chablais et on dut chercher un autre continuateur en la personne de Théodore Foresti de Bergame († 1637), auquel ses autres travaux ne permirent de donner qu'un seul volume sur la Trinité, Rome, 1633. Voir col. 540. Pendant les mêmes années, François Longo de Corigliano dans les Calabres († 1625) écrivait une *Summa theologiæ ad instar Summæ D. Thomæ*, extraite des œuvres de saint Bonaventure dont le t. Ier seul parut à Rome, 1622. En France, Marcel de Riez publiait une *Summa seraphica redacta in scholæ methodum*, Marseille, 1669, dans laquelle il exposait la doctrine théologique du docteur séraphique. Jean-François Duranti de Brescia imprimait à Lyon, 1676-1677, le *Palladium theologicum* de son compatriote Gaudence Bontempi († 1672), ouvrage de théologie scolastique *ad intimam mentem D. Bonaventuræ*. A la même époque, Barthélemy Barbieri de Castelvetro, de la province de Bologne jusqu'à la création de celle de Lombardie en 1679, commençait l'édition de ses ouvrages sur la doctrine bonaventurienne qu'il étudia et enseigna pendant cinquante ans, ouvrages qui lui ont mérité de la part des derniers éditeurs de saint Bonaventure l'éloge de *plerumque fidelior seraphici interpres*. Ce sont les *Flores et fructus philosophici ex seraphico paradiso excerpti, seu cursus philosophici ad mentem S. Bonaventuræ*, 3 in-4°, Lyon, 1677; *Tabula seu index generalis in opera omnia S. Bonaventuræ*, in-fol., *ibid.*, 1681, reproduit dans la dernière édition de Quaracchi; *Glossa seu summa ex omnibus S. Bonaventuræ expositionibus in S. Scripturam*, 4 in-fol., *ibid.*, 1681-1685; enfin le *Cursus theologicus ad mentem seraphici doctoris S. Bonaventuræ in duos tomos distributus*, 2 in-fol., *ibid.*, 1687. Ce savant religieux mourut à Modène le 24 août 1697. A côté de ces expositeurs de la doctrine séraphique, se rangent ceux qui travaillèrent à la concilier avec celle de saint Thomas et celle de Scot, comme Jean-Marie Zamorra d'Udine († 1649), dans ses *Disputationes de Deo uno et trino*, Venise, 1626; il écrivit aussi un autre in-fol. *De eminentissima Deiparæ virginis Mariæ perfectione*, *ibid.*, 1629. Bonaventure de Langres, voir t. II, col. 986, dont le *Bonaventura Bonaventuræ scilicet Bonaventura et Thomas*, Lyon, 1655, est un travail de comparaison des deux doctrines. Le double *Paradisus, theologicus* et *philosophicus*, de Marc de Bauduen, Lyon, 1661 et 1663, est arrosé par le *fonte unoquadruplici doctorum angelici, seraphici, subtilis horumque conciliatoris*. Près de ces in-fol. plaçons le petit in-32 de Jean-François

Leoni de Carpi, intitulé : *Enucleatio totius theologiæ continens principalia fundamenta opinionum seraphici, angelici ac subtilis doctorum*, Venise, 1685. Parmi les théologiens bonaventuristes nommons encore Bonagratia de Habsheim († 1672); il venge, en effet, la doctrine séraphique dans l'*Elucidatio quarumdam quæstionum et locorum theologicorum de sacramentis*. Cologne, 1670. Voir t. II, col. 955.

Le premier à composer une *Summa theologica* de saint Bonaventure avait été Trigoso; le premier aussi à donner une *Summa totius philosophiæ Aristotelicæ ad mentem S. Bonaventuræ*, Rome, 1634-1636, fut un de ses confrères, Marc-Antoine Galizio de Carpenedolo, qui avait été disciple de Foresti et fut général de son ordre († 1665). Il fut imité par Hyacinthe d'Olp en Catalogne, dans son *Cursus philosophicus*, Barcelone, 1691.

Toutefois le docteur angélique et le subtil trouvèrent, eux aussi, des adhérents parmi les capucins : Louis de Caspe de Saragosse († 1647) publia un *Cursus integer theologicus* suivant saint Thomas, Naples, 1628. Les deux Siciliens Jésuald Bologni de Palerme († 1653) et Illuminé Oddi de Collesano († 1683) donnèrent, le premier une *Subtilis disquisitio in Scoti formalitates*, Palerme, 1652, et le second une *Logica peripatetica*, une *Physica peripatetica* et des *Disquisitiones de generatione et corruptione*, Palerme, 1664, 1667 et 1672, le tout *ad mentem Scoti*. On veut aussi que le *Cursus philosophicus ad mentem Scoti* de François de Moulins ait été imprimé à Lyon, 1687.

2° *Divers.* — Dans l'énumération qui va suivre des auteurs de cours complets ou de traités particuliers sur une question de théologie, sans faire profession d'école, nous allons parler simultanément des membres des trois grandes familles franciscaines. Le Normand Jean-Marie l'Escrivain, Scribonius, que l'on trouve septuagénaire à Turin en 1637, préfet de la mission d'Albanie et confesseur de la princesse de Carignan, publia, entre autres ouvrages, la *Panthalitia seu summa totius veritatis theologicæ*, Paris, 1620. L'Allemand Antoine Wiesing donna une *Medulla theologiæ scholasticæ*, Augsbourg, 1699. François Pichon Merinero de Madrid écrivit un traité *De Deo incarnato*, Tolède, 1659, ainsi que Charles Lantieri de Gênes, Naples, 1665. Le Portugais Antoine de Serpa édita la *Chronologia eucharistica*, Paris, 1648, et Eutrope Bertrand, outre un ouvrage *De sacramentis*, Toulouse, 1657, en donnait aussi un *De eucharistia*, *ibid.*, 1659. Antoine Guarnerio de Mondovi composa des traités *De Ecclesia militante et de patiente ac triumphante*, Rome, 1691, 1708. Sur le pape, son autorité et autres questions controversées du temps de Paul V, il reste des écrits de Jean de Gaa, Alcala, 1607; de Marc Antoine Capello, conv. († 1625), voir t. II, col. 1683; de Beaudouin de Jonghe, fécond écrivain flamand, qui aborda aussi beaucoup d'autres sujets († 1634); de Léon Marquard d'Augsbourg, lecteur de théologie en 1633, qui recueillit les témoignages de tous les théologiens des diverses Églises en faveur de l'autorité pontificale, Ingolstadt, 1607, et de Denys de Rives, cap., qui écrivit *De primatu S. Petri et Ecclesiæ visibilis infallibilitate*, Lyon, 1662. Live Galante d'Imola comparait la théologie chrétienne avec la platonique, Bologne, 1627.

Les questions de la grâce furent traitées avec ampleur par Louis de Dôle, cap., dans la *Disputatio quadripartita de modo conjunctionis Dei et creaturæ*, Lyon, 1634, et par son confrère Charles-Joseph de Troyes, Tricassinus († 1686), en de nombreux ouvrages. L'observant irlandais Florent Coury, voir t. III, col. 1156 étudia les mêmes sujets, ainsi que François Arriba, voir t. I, col. 1991. François de Tolosa, voir col. 762, publia en espagnol ses *Demonstrationes catholicas*; Matthias Keul réédita en allemand le *Trésor de la doctrine chrétienne* de Nicolas Turlot, vicaire général de Namur, Cologne, 1699. Le *Catéchisme théologique* de Grégoire de Lyon, cap., était à sa cinquième édition, en 1696.

3° *Défense de l'immaculée conception.* — L'immaculée conception de Marie, dont les frères mineurs avaient toujours été les défenseurs attitrés, divisait les écoles, principalement en Espagne. Philippe III, désirant faire définir la question par le pape, avait choisi pour son légat François de Sosa, ancien général de l'observance, évêque de Ségovie, mais il mourut (1618), avant d'avoir pu remplir sa mission; le roi lui substitua Antoine de Trejo, ancien vicaire général du même ordre, évêque de Carthagène, dont les douze discours sur ce privilège de la Vierge ont été imprimés par Wadding, avec d'autres traités, dans *Legatio Philippi III et IV pro definienda controversia conceptionis B. V. M.*, Louvain, 1624. Parmi ceux qui ont laissé des écrits sur cette question, citons brièvement François Moreno, Séville, 1617; Gaspard de Vigachoaga, Salamanque, 1619; Louis de Miranda, *ibid.*, 1621; Jean de Salzedo, Valladolid, 1625; Jean Serrano, évêque d'Acerno († 1637); Gaspard de la Fuente qui, avec Jean de Gutierez, Pierre de Valvas, Joseph Maldonado et Pierre de Alva y Astorga, éditèrent l'*Armamentarium seraphicum pro immaculata conceptione*, Madrid, 1649. Pour la même cause ce dernier († 1667) édita beaucoup d'autres ouvrages. Voir t. I, col. 925. Nommons encore François Guerra, évêque de Cadix, Séville, 1659; Bernardin Inurrigarro, Antoine Rodrigo, Burgos, 1670; enfin Thomas Francez d'Urrutigoyti († 1682), dans le *Certamen scholasticum*, Lyon, 1660. Un autre sujet du roi catholique, François Van Hondeghem de Hazebrouck († vers 1664), fut un des principaux défenseurs de l'immaculée conception en Flandre. En France, c'est Balthasar de Riez, cap. († 1678), dans l'*Éminent privilège de la Mère de Dieu*, Paris, 1663; en Italie, André Peruzzini d'Orciano, dans le *Speculum de conceptione Virginis*, Padoue, 1627; Jean-André Ferrari de Rome, conv. (vers 1685), et d'autres enfin qui ont déjà été cités ou vont l'être à d'autres titres.

4° *Polémique.* — Dans ce XVIIe siècle, comme au cours des précédents, l'erreur sous toutes ses formes anciennes et nouvelles rencontre devant elle les fils de François, le *vir catholicus et apostolicus*. Nous ne pouvons les citer tous, bornons-nous à quelques-uns. Grégoire Angelerio, cap. († 1662), écrivit contre elle la *Præparatio evangelica*, voir t. I, col. 1273; Ange Petricca de Sonnino, conv. († 1673), la *Turris David*, Rome, 1647, et d'autres livres; Bonaventure Boselli Malsavia, conv. († 1666), plusieurs traités, voir t. III, col. 1830; et l'Irlandais Raymond Caron († 1665), ses *Controversiæ generales fidei*, Paris, 1660. Voir t. II, col. 1799. Jean de Siderno, cap., combattit les erreurs des arméniens, Messine, 1645; Égide de Cesaro, conv., celles des grecs, Messine, 1664; Justinien Febvre, cap., réfute les objections des musulmans, juifs et autres orientaux, Rome, 1680, voir t. V, col. 2124; mais c'est principalement le protestantisme qui donne lieu aux controverses. Jean Fonian, obs. d'Aquitaine, publie contre les prétendus réformés le *Tériaque romain*, 1601; le cordelier portugais, comme on le nommait, soit Jacques Suarez de Sainte-Marie, prédicateur du roi, évêque de Séez († 1611), prend surtout à partie Du Plessis-Mornay et Du Moulin; contre ce dernier, François Pradiel, autre prédicateur du roi, défend l'eucharistie, 1617; Bernard du Verger, réc., écrit contre Rivet, Saintes, 1611. Les capucins comptent toute une armée de polémistes vigoureux : Silvestre de Laval meurt em-

poisonné par ses adversaires († 1616); Irénée d'Avallon prend la défense de ses convertis de Nîmes, Le Puy, 1623; Daniel de Saint-Sever († 1630) soutient, à Lectoure et à Pau, des controverses dont il laisse le récit, voir t. IV, col. 106; le Dauphiné est le théâtre des luttes de Marcellin de Pont de Beauvoisin († 1623); Angélique de Lisle († 1650) exerce son zèle avec fruit à Nîmes, Gap et Orange, voir t. I, col. 1277; Andéol de Lodève dans le Gévaudan, les Cévennes, etc., voir t. I, col. 1177; Célestin et Isidore de Niort à Poitiers, où ce dernier publie son *Missionnaire controversiste*, 1686; Ange de Raconis, protestant converti († 1637), en France et en Angleterre, où il controverse par écrit avec Jacques I[er]. Raphaël de Dieppe († 1637) laissait une *Méthode très facile pour convaincre toute sorte d'hérétiques*, imprimée après sa mort, Rouen, 1640. Un autre Normand, Raphaël de Clayes, défendit l'eucharistie contre les protestants, Rouen, 1649, comme l'avait déjà fait Tranquille de Saint-Remy, Paris, 1632; Basile de Soissons († 1698) avait écrit dans le même but la *Défense invincible*, Paris, 1676, et d'autres ouvrages de controverse, voir t. II, col. 464; Bernardin de Poitiers leur avait adressé ses *Thèses royales*, Poitiers, 1660. Si nous passons dans les autres pays, nous trouverons Valérien Magni de Milan († 1661), en Autriche, en Bohême et en Pologne; le Polonais François de Rodrasen également en Bohême, où il publiait des controverses en latin et en langue vulgaire, Raudnitz, 1620, 1627. En Autriche, c'est encore Bonaventure Hocquard, obs., dont le *Perspectivum lutheranorum et calvinistarum* parut à Vienne, 1648; à Cologne, c'est Bernardin Vetweis de Duren qui publie en allemand un abrégé de controverses et le *Miroir de l'Église*, 1642, 1664. Bonaventure Jakson, gardien du couvent anglais de Douai, publie une *Manuductio ad palatium veritatis*, Malines, 1616, pour y ramener les égarés; dans ce même couvent se réfugiait Vincent Canes, qui, après avoir étudié à Cambridge, se convertissait et écrivit dans sa langue maternelle de nombreux livres de controverse. Dans les Flandres nous voyons Louis du Chasteau, conv. († 1632), voir t. II, col. 2318, et les observants Matthias Hauzeur, que nous avons déjà nommé, Pierre de Steenbergen († 1660), Simon de Conink († 1664), Barthélemy d'Astroy († 1681), Jean Jacobi († 1695), dont les deux premiers écrivirent en flamand, les autres en français. Terminons par Antoine Masucci, conv., auteur du *Joannes Calvinus oppugnatus*, Naples, 1680.

Les auteurs de traités sur la grâce avaient combattu le jansénisme, le satirique Zacharie de Lisieux, cap. († 1661), écrivit aussi dans ce but la *Relation du pays de Jansénie*, Paris, 1660, et Jacques du Bosc, cordelier et prédicateur du roi, plusieurs ouvrages, en particulier, l'*Eucharistie paisible*, Paris, 1667. Yves de Paris, son confrère, cap., philosophe, moraliste, écrivain ascétique de valeur († 1678), défendit la vie religieuse dans *Les heureux succès de la piété*, Paris, 1632, livre qui eut un certain retentissement, comme le fit aussi Jacques de Chevanes d'Autun, cap. († 1678), dans *Les entretiens curieux d'Hermodore*, Lyon, 1634, dirigés contre les attaques de Camus, évêque de Belley.

5° *Morale*. — Sur la morale dans son ensemble, ses diverses parties ou ses applications, nous avons à signaler les ouvrages des conventuels italiens Antoine Guercsco († 1605) à Bologne, où il avait professé et publié une *Summa totius sacramenti pœnitentiæ*, 1575; Jean-Marie de Castilenti († 1653), auteur de la *Seraphica theologiæ moralis polyanthea*, voir t. II, col. 1835; Bonaventure Colonnesi, florentin, qui écrivit contre le duel, Florence, 1650; Vincent Montorselli de Montereale, professeur à Florence et à Rome, qui publia dans cette première ville l'*Institutio ad casus conscientiæ et animarum regimen*, 1641, et les *Selecta moralia sive de animæ morbis et medicamine*, 1655; Jérôme Franceschi, ami des ducs de Toscane Ferdinand II et Côme III, publiait dans leur capitale sa *Theologia moralis*, 1677-1680; Jacques Garzi de Ravenne († 1692) donnait un *Compendium* de morale imprimé dans sa patrie, 1686; enfin Bonaventure Bontempi de Giano († 1700) éditait un *Fasciculus florum moralium ex nobili viridario juris utriusque excerptus*, Rome, 1688. Les diverses familles de l'observance italienne nous fournissent les noms de Vincent Bertini de Sarteano († 1643), qui recueillit trois centuries, la première des questions politiques et morales, la seconde des préceptes du christianisme, la troisième des devoirs politiques et militaires, Sienne, 1637-1643; de Junipère de Trapani († 1646), auteur d'un traité sur le pouvoir des supérieurs d'établir des cas réservés, Venise, 1652; d'Illuminé Moroni de Bergame, dont les *Centum responsa centum quæsitis* parurent à Venise, 1644; enfin de Candide Brognolo, qui, outre le *Speculum clericorum*, Venise, 1644, donna un *Manuale parochorum et exorcistarum*, Bergame, 1651, et l'*Alexicacon, hoc est de maleficiis ac morbis maleficis cognoscendis*, Venise, 1668. Dans le même pays, Jacques Raggi de Gênes, cap. († 1657), auteur d'un gros volume *De regimine regularium*, Lyon, 1647, publia les *Monita necessaria confessariis tempore pestis*, Gênes, 1657.

En France, Claude Le Petit, outre un volume sur les esprits, édita une *Theologia universa moralis et polemica*, Paris, 1640; Berthold Berteau, conv., le *Directeur des confesseurs sous forme de catéchisme*, qui eut douze éditions en France et fut traduit en italien, 20[e] édit., Venise, 1672. Vers 1670, Hyacinthe Lefebvre donnait également en français un *Traité de la pénitence*. Nous rappellerons simplement les noms des capucins Callixte Campet de Saint-Sever, voir t. II, col. 1448, et d'Éloi de la Bassée, t. IV, col. 2349, auquel il convient d'ajouter son compatriote Bonaventure, Louis Le Pippre, ministre de la province wallonne, dont le *Parochianus obediens*, Douai, 1633, réédité sous le titre de *Theophilus parochialis*, Anvers, 1635, et traduit en français sous celui de *Théophile paroissial*, Lyon, 1649, fut combattu par le P. Albi, jésuite. Voir t. I, col. 676. En Flandre, nous rencontrons Pierre Marchand, réc. († 1661), qui le premier de son ordre en Belgique rédigea une somme de théologie morale à l'usage des confesseurs, soit le *Tribunal sacramentale*, Gand et Anvers, 1642-1650, puis Maurice Philips, auteur du *Directorium conscientiæ*, Anvers, 1667. Nous trouvons en Espagne plusieurs auteurs dignes de mention, ce sont Henri de Villalobos de Zamora († 1637), très loué par Wadding, et dont la *Somma de la theologia moral y canonica*, Salamanque 1623, comptait plus de douze éditions avant la fin du siècle; il en donna un résumé sous le titre de *Manual de confessores*, *ibid.*, 1625; Jean de Soria Buitron la reproduisait en partie dans l'*Epilogus summarum*, Cuença, 1650; Martin de Saint-Joseph, auteur de l'*Aviso de confessores y guia de penitentes*, Madrid, 1649; Raphaël Guittart, auquel on doit une compilation des opinions plus probables de Mastrio en morale, Geronda, 1680. Dans la même nation, il faut encore nommer Léandre Monte de Murcie, cap., docte et fécond écrivain dont les *Disquisitiones morales in I[am] II[æ]* de saint Thomas parurent à Madrid, 1653-1660; son confrère Grégoire de Salamanque qui donna divers abrégés, en particulier celui des *Flores* d'Éloi de la Bassée et la *Summa omnium operum* de Léandre du Saint-Sacrement, moraliste fameux des trinitaires réformés, Lyon, 1672; enfin Jacques de Corella, également capucin († 1699), dont la *Summa de la theolo-*

gia moral eut plusieurs éditions, ainsi que la *Pratica de el confessionario*, qui en comptait vingt-quatre en 1742; cet ouvrage fut traduit en italien par Pierre François de Côme, cap., Gênes, 1705 (à l'Index) et en latin par François-Marie de Gradisca, cap., Augsbourg, 1714. Terminons par un des plus justement estimés, Patrice Sporer de Passau, réc. de la province de Strasbourg (✝ 1683), suivant le dernier éditeur de la *Theologia moralis*, dont faisait grand cas saint Alphonse de Liguori, bien qu'il l'estimât quelque peu *benignior*.

6° *Droit canon.* — Le droit canonique et régulier fit l'objet des travaux de plusieurs, entre lesquels nous ne citerons qu'Étienne d'Alvin, qui traita *De potestate episcoporum et prælatorum*, Paris, 1607; Louis de Miranda, qui offrait aux mêmes prélats un *Directorium* ou *Manuale*, Rome, 1612, après avoir publié son *Liber ordinis judiciarii*, Salamanque, 1601. Le plus célèbre de tous est Emmanuel Rodriguez, Rodericus (✝ 1613), dont les *Quæstiones regulares canonicæ*, Salamanque, 1598, souvent rééditées, sont toujours un des meilleurs ouvrages de droit régulier. En Italie, Santoro de Melfi, réf. de la province de Rome, auteur de *Commentarii in statuta et constitutiones ord. min. de observantia*, Rome, 1643, d'une *Practica criminalis, ibid.*, 1645, et de l'*Examen pœnalium districtionum, ibid.*, 1649. Ange de Lantusca, réf. (✝ 1670), ajouta un volume au *Bullarium* de Chérubin Laërce, Rome, 1672. Vincent Taccini de Castrofranco (✝ 1698) publia une *Declaratio regularum juris canonici*, Cologne, 1693; Tiburce Navarro, un manuel pour les recours à la Pénitencerie, Rome, 1688. Jean-François Leoni de Carpi, cap. déjà nommé, édita les *Flores decretalium regularium*, Mantoue, 1699, et nous rappellerons ses deux confrères Boverius et Bonagratia de Habsheim.

7° *Écriture sainte.* — L'Écriture sainte commentée nous donne les noms suivants : François Carrière, conv. (✝ 1665), voir t. II, col. 1803; Martin del Castillo dont on a en particulier l'*Ars biblica*, Mexico, 1675; Benoît Laugeois, cap., qui publia la *Science universelle de l'Écriture sainte*, Paris, 1675; André Alleret ou d'Aleret, que Wadding dit conventuel et que refuse Sbaraglia, dont il existe des *Notæ in universam Scripturam*, Sion, 1625; Célestin de Mont-de-Marsan, cap. (✝ 1650), auteur de la *Clavis David sive arcana Scripturæ sacræ*, Lyon, 1659, voir t. II, col. 2061; Marin Mersenne, qui édita des *Quæstiones in sex priora capitula Genesis*, Paris, 1623. La *Victoria Hebræorum adversus Ægyptios*, Lyon, 1611, de Jean Nodin est un commentaire des premiers chapitres de l'Exode. Josué fut commenté par Pierre d'Aritzizabal, Madrid, 1652; Jonas, par Thomas de Beira qui le paraphrasa en vers, Orihuela, 1623; il médita aussi Jérémie. Le livre de Job fut élucidé par Henri Jonghen, Anvers, 1661; Jean-Baptiste Cavoti de Melphi en avait fait le thème de ses *Lectiones*, Rome, 1617, et Jacques Boulduc, cap., voir t. II, col. 1093, l'avait commenté. François Franchi de Vietri, cap., publia le *Salvator mysticus sive Oseas enucleatus*, Palerme, Salerne et Naples, 1643-1650; son confrère Thomas Calona de Palerme commenta les petits prophètes, Palerme, 1641. Léandre de Dijon, également capucin, tirait les *véritez de l'Évangile* du Cantique des cantiques, Paris, 1659. François de Rojas formait une *Catena aurea* des récits évangéliques, Lyon, 1651, et le Mâconnais Marcellin de Pise, cap. (✝ 1657), exposait les évangiles pour toute l'année dans sa *Moralis encyclopedia*. Charles Rapine expliquait en français les Épitres de saint Paul, Paris, 1632, et elles faisaient le fond de la *Trina S. Pauli theologia*, Paris, 1659, de Georges d'Amiens, cap. (✝ 1657), auteur du *Tertullianus redivivus*. Son confrère, Jacques de Bordes de Coutances (✝ 1669), avait édité une *Elucidatio paraphrastica* de l'Apocalypse, Paris, 1658-1659. Nommons encore le Parisien Jean de La Haye auquel on doit la *Biblia magna* enrichie de commentaires, Paris, 1643, que suivit la *Biblia maxima, ibid.*, 1660. Il édita également les œuvres de saint François, de saint Antoine et de saint Bernardin de Sienne. On peut encore placer à la suite de ces auteurs François Quaresmio de Lodi (✝ 1658) pour son *Elucidatio Terræ sanctæ*, Anvers, 1639; Venise, 1882, et Marius de Calassio (✝ 1620), qui composa une grammaire et un dictionnaire hébraïques, ainsi que des concordances en cette langue, Rome, 1622.

8° *Prédication.* — L'*Aurifodina universalis* de Robert de Cambrai, cap., dans laquelle on peut trouver les textes de l'Écriture et des saints Pères sur un grand nombre de sujets rangés par ordre alphabétique, Paris, 1680-1696; le *Tertullianus prædicans*, Paris, 1673, de Michel Vivien, réc., encore réédités de nos jours, nous servent de transition pour arriver aux prédicateurs, bien que, dans la longue énumération qui précède, beaucoup de noms auraient pu être suivis de ce qualificatif; nombreux, en effet, sont ceux qui publièrent des sermons, mais il en est qui sont plus connus à ce titre. En France, le XVIIe siècle est la plus belle période de l'éloquence de la chaire; sans avoir la gloire de compter parmi ses membres aucun des maîtres classiques de la parole sacrée, la famille franciscaine peut présenter une foule d'auteurs qui ont laissé un nom dans les annales de la prédication évangélique. Les capucins, en particulier, déploient une activité merveilleuse et, à la moitié du siècle, il n'y aura presque plus de diocèses en France où ils n'aient un ou plusieurs couvents : presque partout, ces fondations étaient le résultat d'un cours de prédications, avent ou carême. Cela suffit à démontrer que leur parole, pour être simple, n'en était pas moins fructueuse et appréciée. Parmi tous ceux dont on possède des recueils imprimés, nous ne citerons, pour ne point paraître exclusif, que deux noms : François de Toulouse (✝ 1678), voir col. 762, et Nicolas de Dijon (✝ 1694). Mentionnons aussi les observants ou récollets : Alexis Trousset, Julien Monceau, 1616, Didace Robert, 1622, Gabriel Fabre, prédicateur du roi (✝ 1637), Vincent de Rouen, 1650, et Barthélemy de La Haye (✝ 1660).

En Italie, au commencement du siècle, on rencontre Séraphin Cortesi, auteur du *Lys angélique*, Venise, 1608; Bernardin Obicino, provincial de Brescia, qui publia toute une série de sermons vers 1610; le Toscan Octavien Spatario (✝ 1625); Salvator Cadana, conseiller du duc de Savoie; sur la fin du siècle, Joseph de Côme vers 1670, Marcel Romain Colonna de Catane (✝ 1679) et Ange Angeli de Feltre, réf. (✝ 1694). On possède aussi des œuvres oratoires imprimées des conventuels Guillaume Plati de Rimini (✝ 1654) et de Philippe de Salerne, provincial de Sicile (✝ 1676). Jérôme Mautini de Narni, cap. (✝ 1632), fut un des plus fameux prédicateurs de la cour pontificale; nommons encore parmi les membres de cette famille Emmanuel Orchi de Côme (✝ 1649), Marius Bignoni de Venise (✝ 1660), et Ange Marie Marchesini de Vicence. Parmi les Espagnols, on cite Didace de la Vega, dont les sermons furent traduits en français et en latin, un autre Didace Murillo de Saragosse (✝ 1616), et surtout Jean de Carthagène (✝ 1617), qui avait été jésuite avant d'être frère mineur et dont les *Homélies* se trouvent toujours en librairie. On remarqua encore Philippe Diez, Portugais (✝ 1601), l'apôtre des étudiants de Salamanque, ses compatriotes Pierre Correa et Jean Zeyta. Nicolas Oranus de Liége (✝ 1631) et Philippe Bosquier de Mons (✝ 1636) sont comptés parmi les principaux prédicateurs de la Belgique. Le nom de Procope de Templin, cap. (✝ 1680), est encore bien connu en Allemagne.

9° *Ascétisme.* — La théologie mystique pourrait, elle aussi, nous fournir une longue suite d'auteurs de traités spirituels aux titres souvent bizarres, comme le comportait le goût du temps. Les ouvrages sur l'oraison mentale formeraient à eux seuls une bibliothèque; en voici quelques-uns. Matthias Bellintani de Salo († 1611), qui avait été un des premiers supérieurs des capucins à Paris et à Vienne, publia une *Pratique de l'oraison mentale*, Brescia, 1573, qu'il revit, augmenta et republia plusieurs fois; elle fut traduite en français, Lyon, 1601, et en latin. Sanctes Sala de Palerme, conv., écrivit le *Volo al cielo dell'oratione mentale*, Bologne, 1601; son compatriote et confrère Philippe Gesualdi de Castrovillari, évêque de Cariati († 1619), donna aussi un traité d'oraison. Les *Voies de la contemplation* de Sixte Cucchi, Brescia, 1619, furent plus tard condamnées par l'Index; la *Theoropratica* de Jean Verri de Cortenova parut à Inspruck, 1629. En France, le célèbre Joseph du Tremblay, cap., l'Éminence grise († 1638), qui savait allier la vie spirituelle aux occupations absorbantes de la politique, comme le prouvent divers ouvrages, avait donné une *Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison*, Paris, 1626. Au même ordre appartenaient Benoît de Canfeld, dont la *Règle de perfection*, Paris, 1610, exerça une profonde influence sur la spiritualité à son époque, voir t. II, col. 718; elle fut englobée dans la condamnation de livres pouvant prêter aux erreurs du quiétisme, comme il arriva au *Chrétien intérieur* édité par Louis-François d'Argentan, cap. († 1680), auteur des *Exercices du chrétien intérieur*, dont les éditions furent sans nombre, ainsi que celles des *Conférences*. Cyprien de Gamaches, voir t. III, col. 2474, avait écrit, pour la fille de la reine d'Angleterre, *Les exercices d'une âme royale*, Paris, 1655. Suivant l'expression de saint François de Sales, Laurent de Paris, cap. († 1631), avait bâti un *Palais de l'amour divin*, Paris, 1602 et 1614, qu'il avait enrichi de *Tapisseries*, *ibid.*, 1631; enfin le vén. Honoré de Champigny, cap. († 1624), avait publié l'*Académie évangélique*, Paris, 1624. *La sainte académie de perfection*, Lyon, 1657, eut pour auteur Elzéar des Dombes, obs., et déjà son confrère François Poteron avait donné une *Pratique de perfection*, extraite des œuvres de saint Bonaventure, Paris, 1632, pendant que François Dinet écrivait la *Philosophie chrétienne*, Paris, 1634. Ces volumes toutefois furent moins répandus que le *Chrestien du temps*, Paris, 1654, de François Bonal, ancien provincial d'Aquitaine, édité plusieurs fois et traduit en diverses langues.

On a aussi une méthode d'oraison en espagnol, Valence, 1620, de Jean Ximénès, divers ouvrages ascétiques en cette même langue d'André de Soto († 1625), à Bruxelles, où il avait suivi la princesse Isabelle dont il fut le directeur pendant vingt-six ans. Dans cette même région, Nicolas Gazet publia l'*Encensoir de l'âme dévote*, Arras, 1612, et Bonaventure Dernoye († 1653) laissa la *Moelle de l'Évangile*, qui fut offerte au public, Anvers, 1657, par son confrère Henri Jonghen († 1669). A Lisbonne, Pierre de Saint-Antoine avait ouvert aux âmes pieuses *El jardin espiritual*, 1632, et c'est dans la même ville que Laurent Portel publia son livre bien connu sur les scrupules. Barthélemy de Salutio en Toscane († 1617) en odeur de sainteté au couvent de Saint-François à Ripa, dont la *Vita dell'anima*, Rome, 1614, et les *Lettres spirituelles*, etc., etc., ont été souvent rééditées, nous ramène en Italie. En Sicile, nous pouvons contempler le *Zodiaco spirituale* de Santoro de Messine, conv. réf., Palerme, 1621; dans le nord de la péninsule, nous élever au ciel avec les *Pennæ columbæ davidicæ*, Bergame, 1638, de Clément Pelandi, auteur de bien d'autres livres mystiques. Nous trouvons aussi dans les mêmes contrées Alexis Segala de Salo, cap. († 1628), qui entre diverses pratiques spirituelles enseigna l'*Art admirable d'aimer et servir la vierge Marie*, Brescia, 1608, qui fut traduit en français, Lyon, 1614, et autres langues, ainsi que le *Chemin asseuré du paradis*, Brescia, 1622, et plusieurs ouvrages de ce pieux auteur.

VII. AU XVIIIe SIÈCLE. — 1° *Théologiens et philosophes.* — Au XVIIIe siècle, d'année en année, la théologie scolastique devient de moins en moins en honneur et les grands ouvrages théologiques se font plus rares; les auteurs ne manquent point pour cela, mais leurs œuvres, sauf quelques exceptions, n'ont plus l'ampleur de celles des écrivains des siècles passés. Les traités sur des matières particulières se multiplient, suivant les besoins de l'époque ou les questions controversées. Les commentateurs des Sentences sont par suite moins nombreux et parmi les frères mineurs nous ne trouvons guère que les suivants: Pierre Junius, irlandais, qui écrivit sur le Ier livre, Venise, 1731; les trois Espagnols Antoine Perez († 1710), qui donna des controverses sur le Ier livre, Saragosse, 1700; Jean Perez Lopez († 1724), qui commenta le Ier et le IIIe livre, Barcelone, 1690, et Emmanuel Perez de Quiroga, qui commenta les trois premiers, Ségovie et Valladolid, 1704-1714. Tous déclarent suivre la doctrine du docteur subtil, qui demeure toujours le chef obligatoire de l'école des observants, dont les autres imitent l'exemple; par exemple, Adrien de Nancy, cap. († 1745), se montre scotiste dans son *Analysis theologiæ*, Nuremberg, 1742, et sans commenter les Sentences, il en suivait la division dans le *Liber argumentationum*, Bamberg, 1729. Voir t. I, col. 462. Charles-François de Varese († 1718) résumait les commentaires et les *Quodlibeta* du subtil dans le *Promptuarium scoticum*, Venise, 1690. C'est toujours la même doctrine qu'enseignent François-Marie Assermet, cordelier de Paris, voir t. I, col. 2123, et Sébastien Dupasquier, conv. († 1705), dans les Sommes de philosophie scolastique et de théologie. Le titre de *Clypeus scotisticæ theologiæ*, que Barthélemy Durand († 1720), voir t. IV, col. 1962, inscrivait sur un de ses ouvrages, Marseille, 1865, indique son école, comme celui de *Clypeus philosophico-scotisticus*, Krems, 1740, d'Alype Locherer. A la même époque, Arnold Hachoffer, lecteur à Vienne, éditait un double *Compendium alphabetico-scotisticum*, le premier *juridico-canonicum*, le second *theologico-polemicum*, Linz, 1739. Le nom de Scot se lit pareillement sur les théologies de G. Mahler, Zug, 1702; de Walter Schopen, conv., coadjuteur de Breslau († 1716); de Marin Panger, Augsbourg, 1732; de P. Mayer, Wurzbourg, 1751, et sur les livres de Crescence Krisper († 1749), de Christophe Antoine Frölich († 1760) et de Willibald Heiss, 1750.

L'Espagne est la plus riche en disciples du *doctor marianus et subtilis*, comme ils aimaient à l'appeler. Nous citerons Jean de la Nativité († 1705), dont la philosophie fut éditée par son confrère Jean de la Trinité, Ségovie, 1711; Jérôme de Sousa († 1711), qui défendit la doctrine scotiste sur la procession du Saint-Esprit, Naples, 1679; Jean Bernique, dans le traité *De divina scientia*, Alcala, 1705; Antoine Castell († 1718), voir t. II, col. 1834; Jérôme de Lorte y Escartin († 1721), qui a publié la *Mappa subtilis* et la *Mappula scotistica*, Saragosse, 1691, 1693; Charles Moral († 1731), auteur d'une *Theologia mariana*, Madrid, 1730; Joseph de Cuellar († 1754), qui donna un *Cursus theologicus*, Madrid, 1725; P. Becera dont on a les *Asserta theosubtilia*, Barcelone, 1737-1745; Antoine Albalete, Didace Gonzalez; L. Ramirez, auteur du *De triplici agone scholastico, scotistico-thomistico-academico*, s. l. n. d.; Bonaventure Tellado qui publia la *Trutina metaphysico-scholastica*, Salamanque, 1744; Barthélemy Sarmentero, évêque de Vich († 1775), qui

avec son confrère Louis de la Lanza édita un *Cursus theologiæ scholasticæ*, 1750; Vincent Gonzalez Penna dont on possède le *Cursus philosophicus*, Salamanque, 1765; enfin Jean d'Ascargorta, auteur mystique, voir t. I, col. 2036, dont le *Manuale confessariorum* est écrit *ad mentem subtilis doctoris*, Madrid, 1724. Bien qu'irlandais de naissance, Antoine Ruerk peut être rangé parmi les auteurs espagnols, car son *Cursus theologiæ scholasticæ* parut à Valladolid, 1746.

Le Portugal réclame Antoine Melgaco, qui écrivit le *Scotus aristoteticus*, Lisbonne, 1747, et surtout Joseph-Marie Fonseca d'Ebora († 1752), évêque de Porto, auquel on doit la réédition du *Scotus academicus* de Frassen. Voir col. 524. Fonseca était alors en Italie et nous allons passer aux scotistes de cette nation. Louis de Morano en Calabre avait emprunté au docteur subtil son *Gladius utraque parte acutus*, Padoue, 1700, pour combattre les hérétiques de son temps. Bonaventure Trotti de Vietri se déclare scotiste dans le *Theologiæ moralis primus egressus*, Naples, 1707. Les *Asserta theologica* de Charles-Marie Angeletti de Pérouse († 1752) sont *ad mentem* du même docteur, comme la *Theologia scholastica critico-historico-dogmatica* de Joseph-Antoine Ferrari, conv., Venise, 1760. Les *Exercitationes theologico-morales* d'Antoine-Jacques Aymar, Venise, 1762, sont appuyées sur les principes de Scot, ainsi que son traité *De Deo*. Voir t. I, col. 2652. La philosophie de Charles-Joseph de Saint-Florian se revendique de Duns Scot, Milan, 1777. Stanislas de Plaisance montre l'accord du prince des subtils avec saint Augustin dans les questions de la grâce, Venise, 1718. Citons encore Bernard Toselli de Bologne, cap. († 1768), dont l'*Institutio theologica* ainsi que la *philosophica* sont fondées sur la doctrine de Scot. Voir t. II, col. 786. Nous finirons par le plus célèbre de tous ces auteurs, Jérôme de Montefortino, réf. de la province romaine († 1738), dont la *Summa theologica Scoti juxta ordinem Summæ D. Thomæ* a été rééditée en 1900.

François Henno, réc., ne se contenta pas de suivre les divisions de saint Thomas, il se donna encore la mission de concilier sa doctrine avec celle de Scot dans sa *Theologia dogmatica ac scholastico*, Douai, 1706-1713. François-Marie de Bruxelles, cap. († 1713), basait son enseignement théologique sur les saints docteurs Augustin, Thomas et Bonaventure. Voir col. 762. Bernard d'Arras, cap., suivait les principes de saint Thomas en plusieurs ouvrages. Voir t. II, col. 785. Le docteur séraphique était donc de nouveau délaissé; il faut attendre la fin du siècle pour lui trouver un disciple fervent, Benoît Bonelli, réf. de la province de Trente († 1773), qui entreprit une nouvelle édition des œuvres du saint. Il ne publia toutefois que le *Prodromus ad opera omnia*, Bassano, 1767, et plusieurs traités demeurés inédits qui lui étaient attribués, *Supplementum operum omnium*, Trente, 1772-1774. Louis de Flandes, cap. de la province de Valence († 1746), se consacrait à l'étude des ouvrages de Raymond Lulle, et c'est à ce même *doctor illuminatus* qu'Honoré Cordier empruntait des *Articuli catholicæ fidei*, Cologne, 1760.

La *Theologia universa* de Thomas de Charmes, cap. († 1765), est encore bien connue de nos jours; on connait moins les ouvrages de Dalmatius Kick († 1769), Christian Claess et Charles Larcher († 1786); le premier avait publié une *Theologia dogmatico-scholastica*, Augsbourg, 1765; le second, des *Principia theologiæ dogmatica*, Munster, 1781; le troisième, une *Analysis theologica*, Inspruck, 1778. Nommons encore parmi les Allemands Reinhard Pierel, qui écrivit des *Resolutiones de theologiæ præcognitis* sur la nature divine, Ottingen, 1766; Casimir Schmösenberg, auteur d'un traité *De Deo*, Munster, 1783. La foi en général et les principaux mystères furent étudiés par Antoine Arbiol, voir t. I, col. 1730; Philippe Neri Chrisman publia une *Regula fidei catholicæ*, Augsbourg, 1745, dont une réédition de 1854 fut condamnée par le Saint-Office. Émilien Binder († 1777) traita *De vera religione revelata*, Inspruck, 1772. Parmi les livres d'Othon Sprugh, provincial de Croatie, nous mentionnerons un traité *De Ecclesia, pontifice et conciliis*, 1774. L'indépendance de l'Église est le thème que développe Bertrand Erdt dans l'*Ecclesia Christi regnans*, Augsbourg, 1783; son infaillibilité est défendue par Georges Hoch, Prague, 1760; Jean-Antoine Bianchi († 1758) publia en italien un important ouvrage sur sa puissance et son indépendance, voir t. II, col. 812; Laurent Fusconi en donna un autre sur son autorité, Rome, 1776. L'existence des anges, leur nature furent le sujet des dissertations de Joseph-Antoine Gualtieri, Gênes, 1766; l'âme humaine est contemplée dans l'*Imago Dei*, Verceil, 1772, d'Udalric de Gablingen, cap. († 1800). Herman Osterrieder († 1783) avait traité des sacrements dans son ouvrage *Septem columnæ in domo sapientiæ excisæ*, Ottingen, 1765, et Bernard de Venise, réf. († 1776), avait traduit leur *Histoire* écrite en français par Charles Chardon, bénédictin, Vérone, 1754. Osterrieder avait aussi donné un traité de la grâce, intitulé *Lux mystica*, 1762, de même le Polonais Alexis Csato, dans le *Deus discernens*, Claudiopoli, 1739; le Fribourgeois Grégoire Moret († 1779) et Juste Mussita de Padoue, réf. († 1796).

2° *Polémistes.* — Parmi les ouvrages que nous venons d'énumérer beaucoup étaient écrits dans un but ou sous une forme polémique. Cette intention est formellement déclarée sur les titres des livres des Allemands Fabien Inckelmann, Ingolstadt, 1717; Angelin Brinkmann, Wetzlar, 1733; Serenus Egger, Augsbourg, 1762, et Paulin Erdt († 1800); de l'Irlandais Antoine Murphy, Prague, 1754; des Espagnols Jean de Consuegra et Pierre de Madrid, Madrid, 1778-1782; des Italiens Charles Bonaventure Rigotti de Roveredo († 1763); J. M. Costa, Bologne, 1788; Bonaventure Amédée de Cesare, conv., voir t. II, col. 2186, et Joseph Tamagna son confrère, Rome, 1790; Joseph-Marie de Soriano, cap., Naples, 1791; des Français Honoré Le Balleur, réc. de la province de Touraine, Paris, 1757, et son confrère Jean-Nicolas-Hubert Hayer († 1780).

Le *Speculum abominationum*, Ypres, 1701, de Louis de Reyn de Dunkerque, cap., est une histoire sommaire de toutes les hérésies, auxquelles il opposa plus tard l'*Antidotum adversus hæresum venena*, Saint-Omer, 1716. Barthélemy Pinchinart, réc., donna lui aussi un *Dictionnaire sur l'origine de l'idolâtrie et de tous les principaux hérétiques*, Paris, 1736. Après ces ouvrages généraux, nous placerons ceux des écrivains qui prirent à parti une secte déterminée. Jean Cecchetti défendait la foi au Christ rédempteur *adversus judaicam perfidiam*, Venise, 1750. Laurent Cozza, général des mineurs, puis cardinal, voir t. III, col. 2008, s'occupa du schisme grec. Charles de Breno († 1745) avait publié le *Manuale missionariorum orientalium*, Venise, 1726, pour leur fournir des armes contre les hérésies de ces régions. La religion prétendue réformée sous ses multiples formes fut combattue par divers auteurs. En voici quelques-uns : Illuminé Faveroti de Turin, réf. († 1701), auteur d'un *Réveille-matin*, Grenoble, 1670, et de *La Colombe de Noé*, Lyon, 1673; François Porter, lecteur au collège irlandais de Saint-Isidore à Rome († 1712); Antoine Kopf, qui défendit la primauté de Pierre dans l'*Inviolabilis et inconcussa petra*, Cologne, 1704; Melchior Weber († 1714), qui s'attaqua aux piétistes; Denis de Werl, cap. († 1709), qui a publié la *Via pacis inter dissidentes*, Hildesheim, 1686, et d'autres ouvrages en allemand; son confrère Humble Verhaven de Clèves, éditeur du *Castrum inexpu-*

gnabile S. R. Ecclesiæ, Cologne, 1714. En Suisse, nous voyons deux autres capucins, Rudolphe de Schwitz († 1709), qui publia une foule d'opuscules en allemand, et Joachim de Rapperswill avec la *Reformatio deformis*, Strasbourg, 1726. Citons encore René de Cologne, cap. († 1730), et sa *Refutatio jubilæi lutherani*, Rastadt, 1717. Enfin l'Irlandais Jacques O'Shiell, évêque de Connor († 1725), qui écrivit plusieurs livres de polémique dans sa langue maternelle.

Parmi les principaux adversaires du jansénisme, on doit nommer en Belgique les récollets Bonaventure Van den Dyck († 1721) et Jean-Baptiste Hannot († 1757), qui en est même l'historien pour son époque. En France, les capucins Paul de Lyon, auteur d'un *Theologiæ specimen*, Lyon, 1721, qui avait publié auparavant les *Anti-Hexaples, ibid.*, 1716, dirigés contre les propositions de Quesnel, que traduisit en latin son confrère suisse Martin de Lucerne († 1731), sous le titre de *Jansenius exarmatus*, Soleure, 1720; puis André de Grazac, dont les écrits méritèrent des encouragements pontificaux (1725-1730). En Italie, Fortuné de Brescia, réf. († 1754), est auteur du livre *Cornelii Jansenii systema de medicinali gratia Christi redemptoris methodice expositum*, Brescia, 1751, qui fut vivement attaqué et vigoureusement défendu par lui-même. Jean-Jacques Hottinger fut réfuté par Louis Rusca de Lugano, réf. de la province de Milan († 1733). A la fin du siècle, les théories antipontificales de Fébronius furent combattues par Ladislas Sappel d'Augsbourg, réf., que félicita Clément XIII (7 novembre 1775), par Jules-Antoine Sangallo de Conegliano, conv., 1770, et par Viateur Bianchi de Coccaglio, cap. († 1793), dont nous ne pouvons omettre de mentionner le frère, Bonaventure († 1778), qui avait avec lui réédité les *Instituta theologica* de Paul de Lyon, Brescia, 1760; Viateur ne fut malheureusement pas exempt d'une certaine dose de jansénisme.

3° *Écrits sur l'immaculée conception.* — Cette pieuse croyance eut ses théologiens, comme Salvator Montalbano de Sambuca, cap., dans son *Opus theologicum in quo ostenditur immaculatam Dei genitricem fuisse prorsus immunem ab omni debito contrahendi originale peccatum*, Palerme, 1723. Dominique Lossada étudiait la définibilité dogmatique de cette question, Madrid, 1724. Étienne Chiesa cherchait *utrum doctor angelicus docuerit B. Virginem fuisse immunem ab originali culpa*, Paris, 1726. Marc-Antoine Gravois racontait les origines et les progrès du culte de l'immaculée, Lucques, 1762, que Jean De Luca, Naples, 1739; Ignace Como de Marsala, Palerme, 1742, et le Dalmate Grégoire Pie Milesi, Naples, 1747, avaient défendu contre les attaques de Muratori.

4° *Moralistes.* — La théologie morale en général et dans ses applications fut également le sujet de nombreux travaux, dont nous mentionnerons les principaux. Pendant qu'Antoine Barbeito publiait en espagnol un *Grain de théologie morale*, Compostelle, 1726, son confrère François Echarri donnait un *Directorio moral*, Pampelune, 1782, que réédita François-Antoine Lopez Muñoz, Madrid, 1779. En Allemagne, Kilian Kazenberger éditait ses *Conferentiæ theologico-morales* et préparait la réédition de l'ouvrage de Sporer, Venise, 1755, avec les additions de Chérubin Mayr, auteur du *Trismegistus juris pontificii*, Augsbourg, 1742-1755. Benjamin Elbel († 1756) laissait sa *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, Augsbourg, 1759, que réédita avec des additions, *ibid.*, 1763, Sebald Minderer († 1784), et qui a encore reparu par les soins d'Irénée Bierbaum, Paderborn, 1890-1892. Rénier Sasserath, conv., donnait lui aussi un *Cursus theologiæ moralis*, Augsbourg, 1771, et un *Directorium confessariorum*, Cologne, 1780. C'était *ad usum confessariorum* que Maurice Cuer éditait une autre *Theologia dogmatica et moralis*, Munster, 1778. Corbinien Luydl († 1778) avait publié des *Institutiones theologiæ moralis*, Kempten, 1771, et préparait une *Theologia moralis* qu'acheva son confrère Boniface Schneidenbach, *ibid.*, 1772-1780. Joseph-Antoine de Kaiserberg, cap. provincial d'Alsace, est auteur d'une *Theologia moralis*, Strasbourg, 1775. Étienne de Neef, réc., en avait également donné une, Ypres, 1732. Toujours parmi les moralistes, nous citerons les Italiens Augustin de Conegliano, cap. († 1756), voir t. I, col. 2484; son confrère Fidèle de la Pieve di Teco († 1778), dont les *Dissertationes theologico-morales*, Bologne et Lucques, 1777-1779, furent achevées de publier par son compatriote Claude Clavesana († 1805). Fernand Frasconi de Varese († 1742) donna un *Epitome* de morale, Milan, 1735; François-Antoine de Goritz, cap. († 1784), en prépara un autre par tableaux synoptiques, que publia son compatriote et confrère Jérôme, Venise, 1805, souvent réédité.

On imprima sous le titre d'*Examen ecclesiasticum* des cas de conscience de Félix Potesta, réf., provincial de Palerme († 1702). On peut encore ranger dans la même catégorie les *Consultas morales varias*, Madrid, 1695-1705, de Martin de Torrecilla, cap. († 1709); les *Resolutiones practico-morales* de son confrère Raphaël de Frascati, Rome, 1741, et d'autres *Resolutiones*, Trente, 1776, de Louis Agelius. Voir t. I, col. 564. C'était des cas réservés que traitait Joseph Pauwels, réc., Louvain, 1750, dans un écrit qui fut attaqué par Fidèle de Maestricht, cap. († 1775). L'obligation d'assister à la messe paroissiale avait été négativement tranchée par Henri Henrart, réc. († 1717), quand son confrère Henri de Neef, déjà cité, écrivit sur le même sujet. Nous rappellerons à ce propos Bernard d'Arras, dont le *Code des paroisses* examinait les droits des curés pour l'administration des sacrements. Voir t. II, col. 785. Son confrère italien Junipère de Diecimo († 1788) traita des contrats et de l'usure dans un *Manuale instruttivo*, Pescia, 1775; B. A. F. Carletti avait écrit sur la restitution, Rome, 1771. D'autres instruisaient les confesseurs d'une manière plus générale, comme Albert Reiffenstuel († 1723), le frère du célèbre canoniste dont nous parlerons tout à l'heure, dans la *Practica confessionalis*, Frisingue, 1719; Savin de Bologne († 1742), dans la *Lux moralis*, Venise, 1722; Gérard Zettl († 1745), dans les trois offices du confesseur, Munich, 1709; enfin Anaclet Weiler († 1757). Le *Nomenclator* attribue un *Enchiridium* à l'usage des confesseurs, Trente, 1753, à François Jean de Dieu Staidel, conv., qui pourrait bien être le même que Bonaventure Staidel, rééditeur de la *Theologia moralis universa* d'Antoine, S. J., Passau, 1766. Pour les confesseurs encore, Gaétan de Bergame, cap. († 1735), avait écrit son *Uomo apostolico istruito nella sua vocazione al confessionario*, Bergame, 1726, qui a été traduit en allemand, Mayence, 1872, et d'autres ouvrages, dont un sur *L'opinione probabile*, Brescia, 1753, dont il craignait que l'on n'abusât, tandis qu'elle était défendue par Jérémie de Padoue, 1747. Vincent de Mezzana, cap., provincial d'Alexandrie, publia une *Praxis sacramenti pænitentiæ a confessariis sequenda*, Turin, 1792, tandis que c'était aux pénitents que son confrère Vincent-Marie de Ferrare dédiait une *Vera maniera di bene confessarsi e communicarsi*, Venise, 1772. David Winther de Munich († 1724), qui avait écrit un livre *De stipendio missæ*, Munich, 1697, en donna un autre *De silentio triplici naturali, civili et sacramentali, ibid.*, 1701. Le secret de la confession faisait également le sujet de *Lettres* de Jean Boillot, Dijon, 1703, qui avait aussi écrit sur la *Vraye pénitence, ibid.*, 1707. Hyacinthe Campion, voir t. II, col. 1450, avait publié un livre sur le baptême des enfants *non nati, abortivi et projecti*, Budapest, 1767; le

salut des enfants, *in utero matrum decedentes*, fut également étudié dans une lettre anonyme et sans date (1768) de Pierre Marin Mussita de Padoue, réf. († 1791).

5° *Canonistes.* — A dessein nous avons omis de citer parmi les moralistes Anaclet Reiffenstuel, réf. de la province de Bavière († 1703), bien que sa *Theologia moralis*, Munich, 1692, ait été souvent rééditée par ses confrères, pour lui donner la première place parmi les canonistes. Son *Jus canonicum*, Munich, 1700, est, en effet, un ouvrage dont les nombreuses et récentes rééditions, Paris, 1864, attestent l'incontestable autorité. On connaît peut-être encore mieux la *Prompta bibliotheca canonica* de Lucius Ferraris († 1763). Voir t. v, col. 2175. Nous ne séparerons pas de lui son confrère Philippe de Carbognano, rééditeur, lui aussi, de la *Theologia moralis* d'Antoine, S. J., et que l'on dit être le *theologus romanus* dont les observations sont insérées dans la *Bibliotheca canonica.* Nous mentionnerons encore Louis-Marie Sinistrari d'Ameno, réf. de la province de Milan († 1701), dont les ouvrages de droit régulier sont réunis dans la *Practica criminalis illustrata*, Rome, 1753.

6° *Écriture sainte.* — Nous ne retiendrons que deux noms, celui de Bernard de Picquigny, cap. († 1709), dont la *Triplex expositio in epistolas D. Pauli*, Paris, 1703, qu'il publia aussi en français, a été souvent rééditée en ces deux langues et traduite en italien; le second est celui de son confrère Louis de Poix († 1782), qui fut le principal ouvrier de la Société clémentine-hébraïque, fondée au couvent de Saint-Honoré à Paris (1750), dans le but de donner une nouvelle Bible polyglotte, dessein qui ne fut pas exécuté, mais il reste des membres de cette société les *Principes discutés pour faciliter l'intelligence des livres prophétiques*, Paris, 1755-1764; des traductions des Psaumes, *ibid.*, 1762, et d'autres livres sacrés.

7° *Prédication.* — Les prédicateurs pourraient nous fournir une longue série de noms, nous ne citerons toutefois pour la France que ceux de Séraphin Lemaire de Paris, cap., prédicateur de la cour († 1713), dont La Bruyère a fait l'éloge; d'Irénée de Dijon, préfet apostolique dans l'île de Saint-Domingue, auquel on doit l'*Année pastorale*, Avignon, 1792, et de Zacharie La Selve, réc., auteur de l'*Annus concionatorius*, Paris, 1711, plusieurs fois réimprimé ainsi que ses autres ouvrages de prédication. En Belgique, mentionnons Constantin Letins, réc. († 1714), qui publia la *Theologia concionatoria docens*, Liège, 1710-1713. Parmi les Italiens, nous nommerons seulement trois capucins, prédicateurs du palais apostolique, charge qui fut exclusivement confiée aux religieux de cet ordre par Benoît XIV; ce sont François-Marie Casini d'Arezzo, ensuite cardinal († 1719), le vén. Bonaventure Barberini, archevêque de Ferrare († 1743), qui, bien loin d'avoir quitté son ordre, comme il a été dit, t. II, col. 381, en avait été général, puis Joseph-Marie Luini de Lugano († 1790), évêque de Pesaro. Leurs œuvres ont été imprimées, elles sont toutefois moins répandues que les *Instructions morales sur la doctrine chrétienne* d'Ildephonse de Bressanvido, réf. († 1777), dont il existe des traductions en français et en allemand, plusieurs fois rééditées, comme les sermons et autres ouvrages spirituels du grand missionnaire saint Léonard de Port-Maurice († 1751), qui nous conduit aux auteurs ascétiques.

8° *Ascétisme.* — Pour la France, nous citerons seulement Ambroise de Lombez, cap. († 1778), voir t. I, col. 952; pour l'Italie Casimir de Marsala, cap., voir t. II, col. 1821; Casimir Liboire Tempesti, conv. († 1755), auteur d'une *Theologia mystica* empruntée aux écrits de saint Bonaventure, Venise, 1748; Angélique de Vicence, réf. († 1760), qui laissa divers ouvrages spirituels, et Gaétan de Bergame, cap., déjà nommé. L'Espagne sera représentée par Félix Alamin, cap., voir t. I, col. 658, et Didace de la Mère de Dieu, déch., dont on a l'*Ars mystica*, Salamanque, 1713. Le Tyrol produisit Juvénal de Nonsberg, Ananiensis, cap. († 1713), savant théologien et pieux mystique, qui, outre ses travaux personnels, édita sous le titre de *Fuoco d'amore*, Augsbourg, 1681, les manuscrits laissés par son confrère Thomas de Bergame, simple frère laïc, mort à Inspruck en 1631. Le nom de Martin de Cochem, cap. († 1712), est encore célèbre en Allemagne, principalement pour *Das grosse Leben Jesu Christi*, dont les éditions sont innombrables et qui vient encore de reparaître, Munich, 1912. En Bavière, Ubald Stoiber avait publié un *Armamentarium ecclesiasticum*, Augsbourg, 1726, fournissant des armes pour combattre toute sorte de tentations. Finissons par le Belge Boniface Maes, réc. († 1706), qui avait fait un bien immense par ses écrits ascétiques tant en latin qu'en langue vulgaire.

9° *Divers.* — Mentionnons encore les trois conventuels de la famille Pagi des environs d'Aix : le premier, Antoine († 1699), est connu par la *Critica historico-theologica* des Annales de Baronius, dont la publication fut achevée par son neveu François († 1721), qui est auteur du *Breviarium historico-chronologico-criticum* de l'histoire des papes, que finit d'éditer son neveu Antoine le jeune. Nous donnerons également un souvenir aux travaux de Méliton de Perpignan, cap. († 1755), sur les *Épactes grégoriennes*, Toulouse, 1738, 1743 et 1745.

VIII. AU XIXe SIÈCLE. — Le XIXe siècle, commencé au milieu des ruines accumulées par la grande Révolution, dont l'œuvre dévastatrice fut étendue par Napoléon, nous donne une gerbe moins fournie que les précédents. Dans les premières années, nous trouvons quelques survivants du siècle passé, puis, à mesure que les couvents se rétablissent, recommence une nouvelle floraison d'auteurs franciscains. Nous prolongerons leur énumération jusqu'à nos jours, ne parlant toutefois que des morts, qui se survivent dans leurs livres.

1° *Théologie dogmatique.* — Elle est représentée par André Sgambati, conv. de Naples († 1805), dont les *Instituta theologica* avaient paru dans sa patrie, 1775-1783; Rodolphe Schranzhofer († 1805), auteur du *Verbum theologicum abbreviatum*, Bozen, 1769; Léopold Petzelt, conv. († 1806), qui avait publié des *Præcognita ad theologiam dogmatico-historico-scholasticam*, Ottingen, 1769. Au cours de ce siècle, Joseph Archange de Fratta Maggiore imprima un *Cursus theologiæ dogmatico-scholasticæ*, Naples, 1831. Sous le titre *De Christo reparatore*, Wurzbourg, 1847, Ange Bigoni, général des conventuels († 1860), donnait une théologie dogmatique avec une forme nouvelle; il laissa aussi de nombreux ouvrages d'apologétique et de spiritualité. Albert Knoll de Bozen, cap. († 1863), est connu par ses *Institutiones theologiæ*, voir t. I, col. 664, que réédita, en les adaptant aux temps présents, son confrère Godefroid de Graun († 1908). Hilaire de Paris commençait une *Theologia universalis*, Lyon, 1870, sur un plan tellement vaste qu'il abandonna son entreprise. Jérôme Van Rooy, réc. († 1880), auteur d'un *Codex dogmaticus*, Malines, 1868, se déclare scotiste dans son traité *De sacramento pænitentiæ*, *ibid.*, 1872. Son compatriote Bernard Van Loo († 1885) suit saint Bonaventure dans son écrit *De justa et sapienti permissione mali*, Louvain, 1856; il publia aussi une *Introductio in theologiam dogmaticam*, Rome, 1859. Marien Gavasci de Civitanova, cap. († 1899), archevêque de Scythopolis, avait, outre ses travaux personnels, réédité le *Compendium theologiæ universalis* de Thomas de Charmes, Bruxelles, 1872. Son confrère Norbert de Tux († 1907) avait donné un

Compendium theologiæ fundamentalis, Brixen, 1892, remaniement de l'ouvrage de Knoll. A côté de ces publications de caractère général, mentionnons les ouvrages de Thomas de Terni, cap. († 1807), *De scientia Dei, prædestinatione et gratia Christi*, Sondrio, 1780; *Ethices cristianæ narratio*, *ibid.*, 1781; et les réflexions théologiques sur l'autorité et la suprématie du pape, *Chi è il papa?* Rome, 1835, de Clémentin Cini († 1839); enfin les *Libri octo de re sacramentaria*, Rome, 1858, de Jean-Baptiste Marocco, conv., procureur de son ordre. Citons encore les *Institutiones philosophiæ universæ*, Rome, 1843, qu'avait éditées pour ses confrères, alors qu'il était général de l'observance, Joseph-Marie Maniscalco d'Alexandrie († 1855), évêque de Caltagirone.

2° *Commentaires et éditions de saint Bonaventure.* — Saint Bonaventure va enfin reprendre une place d'honneur : étant provincial de Venise, Bernardin de Portogruaro, réf., plus tard général et archevêque de Sardique († 1895), avait ordonné d'enseigner la doctrine séraphique. Antoine-Marie de Vicence, réf. († 1884), donna dans ce but une nouvelle édition du *Breviloquium*, Venise, 1874; il publiait aussi un *Lexicon Bonaventurianum*, *ibid.*, 1880. Voir t. I, col. 1448. Parmi ses élèves se trouvait Fidèle de Fanna, réf. († 1881); son nom demeure attaché à la préparation de la magistrale édition des *Opera omnia* du docteur séraphique, dont cependant il ne vit pas l'exécution, par les soins d'Ignace Jeiler († 1904), qu'avaient sagement aidé Benoît Bechte († 1892), Hyacinthe Deimel († 1900), et Quintien Muller († 1902). A l'occasion du concile du Vatican, Fidèle avait publié un écrit sur la doctrine de saint Bonaventure, *De romani pontificis primatu et infallibilitate*, Turin, 1870. Louis de Castelplanio a laissé une dissertation ayant pour titre : *Seraphicus doctor Bonaventura in œcumenicis Ecclesiæ catholicæ conciliis*, Rome, 1874. Bonaventure Baroni († 1887) avait traité de la composition substantielle du corps dans une étude intitulée : *La scuola francescana guidata dal suo serafico dottore*, Florence, 1886. Basile de Neirone, réf. de la province de Gênes (1891), édita un *Breviloquium philosophiæ christianæ* et un *Speculum theologiæ dogmaticæ*, extraits des œuvres du même saint docteur. C'était pour démontrer la nécessité de retourner plus complètement à l'enseignement de la doctrine bonaventurienne que Prosper de Martigné, cap., provincial de Paris († 1901), avait écrit *La scholastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, ouvrage traduit en italien par Louis de Piedilama, réf. provincial de l'Ombrie († 1890). Évangéliste de Saint-Béat, cap. († 1905), composa dans le même but son opuscule : *S. Bonaventura scholæ franciscanæ magister præcellens*, Tournai, 1888. Toutefois ce retour complet en est encore à se produire, comme le montre le *Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventuræ et Scoti*, Madrid, 1894, de Gabriel Casanova († 1912), auteur également d'une *Theologia fundamentalis*, Rome, 1899, ainsi que de nombreuses publications dont les auteurs encore vivants sont des scotistes convaincus.

3° *Marialogie.* — La théologie mariale offre les noms de Remi Buselli († 1889), qui écrivit un ouvrage en italien sur l'assomption, et de Léonard Wörnhart qui en publia un autre en allemand sur l'immaculée conception, Inspruck, 1890.

4° *Apologétique.* — Parmi les apologistes nous rangerons pour l'Italie Emmanuel de Domodossola, cap. († 1802), qui avait publié des dissertations dialoguées sur les dogmes, Rome, 1785, et sur l'Église, *ibid.*, 1788; Antoine Tomasco de Sebenico († 1835), Jacques Bottau, réf. († 1885). Pour l'Irlande, Arthur O'Leary, cap. († 1802). Pour la France, Archange Desgranges de Lyon († 1822), un des survivants de la Révolution qui travaillèrent à rétablir les capucins. Voir t. I, col. 1758. Pour l'Allemagne, Valentin Bambach († 1819) et Marcellin Molkenbuhr († 1825). Pour l'Espagne, Raphaël de Velez, cap. († 1850), archevêque de Compostelle. Nous rencontrons aussi au Brésil un grand adversaire des protestants, Célestin de Pedavoli, cap. († 1910).

5° *Théologie morale.* — Dans cette branche, il nous est permis de citer plusieurs auteurs, dont quelques-uns jouissent d'une réputation méritée. En suivant l'ordre chronologique, ce sont : Fulgence Bossaert de Steenvoorde, cap. († 1802), dont les *Instituta theologiæ moralis et scholasticæ*, Ypres, 1782, furent encore réédités après sa mort, voir son article; son confrère italien Claude Clavesana de la Pieve di Teco († 1805), qui avait achevé de publier les *Dissertationes* de son compatriote Fidèle et donna des *Lectiones theologico-morales*, Lucques, 1779; Herculien Oberrauch de Sarntheim († 1808), dont on a divers ouvrages de morale générale et particulière; Louis Adalbert Waibel, († 1852), dont la *Moraltheologie* d'après les principes de saint Alphonse est de peu de valeur, au jugement d'Hurter, qui loue par contre les *Principia theologiæ moralis*, Saint-Trond, 1854, de Pie Van der Velden († 1857). On connaît assez le *Compendium theologiæ moralis* de Gabriel de Guarcino, cap. († 1893); ses confrères Hilaire de Sexten († 1899) et Timothée de Puyloubier († 1907) laissèrent, le premier un *Compendium* de morale, Meran, 1889, et un *Tractatus pastoralis de sacramentis*, Mayence, 1895; le second une *Theologia moralis universa*, Paris, 1904. En 1907, mourait aussi Irénée Bierbaum, rééditeur de Sporer et d'Elbel. Aux moralistes nous pouvons rattacher Agapit de Palestrina, voir t. I, col. 558, et Fulgence Hullinghoff († 1806), qui avait défendu l'antiquité de la confession privée, Munster, 1789, et donné une *Practica instructio* pour l'administration des sacrements, *ibid.*, 1799. Maur Nardi de Léonisse, cap., évêque de Thèbes († 1911), avait publié une *Dissertatio de onanismo conjugali*, Toulouse, 1876, qui reparut sous le titre : *De sanctitate matrimonii vindicata*, Rome, 1896. Le mariage nous amène à nommer un autre capucin, Jésualde De Luca de Bronte († 1895), dont le *Consecrator christiani matrimonii*, Catane, 1856, fut plus tard condamné; il laissa aussi plusieurs autres travaux théologiques et canoniques. Abraham de Sainte-Suzanne, alc., publia des *Istituzioni canoniche* et des *Nozioni e problemi di diritto canonico*, Naples, 1864 et 1869. Devenu capucin sous le nom de Piat de Mons, le chanoine Loiseaux mérite une mention toute spéciale pour ses nombreux travaux principalement sur le droit canonique, dont nous ne citerons que les *Prælectiones juris regularis*, Tournai, 1888, plusieurs fois rééditées. Enfin Pierre Moccheggiani de Monsano († 1905), outre une *Collectio indulgentiarum*, Quaracchi, 1897, publia la *Jurisprudentia ecclesiastica ad usum et commodum utriusque cleri*, *ibid.*, 1905.

6° *Liturgie.* — Sur la liturgie nous indiquerons les trois volumes de dissertations en allemand, *Die Liturgie der Kirche*, Augsbourg, 1810, d'Edelbert Menne; l'*Epitome liturgicum* de Vincent de Massa, Fermo, 1824, et le *Manuale ecclesiasticorum*, Turin, 1833, de Barthélemy de Clanzo, cap. († 1837), qui fut un des premiers à recueillir les décrets de la S. C. des Rites.

7° *Écriture sainte.* — Nommons simplement Chrysostome Probst († 1801), Joseph Romain Joly de Saint-Claude, cap. († 1805), Amand Mauch de Wangen († 1816), Jacques Bertold, Constantin Fuchs et Polychrone Gassmann († 1822), le frère Liévin de Hamme († 1899), auteur du *Guide indicateur de Terre Sainte*.

8° *Prédication et ascétisme.* — Les *Homélies* d'Adéodat Turchi, cap., évêque de Parme († 1803), eurent une

grande vogue. Parmi les nombreux prédicateurs, nommons Louis-Marie de Vicence, réf. (✝ 1824), François Villardi de Ronca, conv. (✝ 1833), dont la meilleure partie des œuvres oratoires a été imprimée, Padoue, 1838; Louis Micara de Frascati, cap., prédicateur du palais apostolique, vicaire général de son ordre, puis cardinal (✝ 1847). Plus près de nous, Épiphane de Rajano, Erménégilde de Chitignano (✝ 1885), Basile Brizi de Greccio (✝ 1890), Raphaël de Paterno (✝ 1900); les capucins italiens Théodore Piccone de San Remo (✝ 1876), François de Montecolombo (✝ 1888), Anselme de Fontana (✝ 1904), Pierre Albino de Quinto (✝ 1911). En Tyrol, les deux frères Thuille d'Eppan, Vincent de Paul (✝ 1878) et Bernardin (✝ 1893); en Westphalie, Matthias de Bremscheid (✝ 1911); en Belgique, Célestin de Werwicq (✝ 1896); en France, Ubald de Chanday (✝ 1886) et le missionnaire bien connu Marie-Antoine de Lavaur (✝ 1907), dont les opuscules ascétiques forment une bibliothèque. Des traités de spiritualité de tout genre, parus dans cette période, le *Nomenclator* a retenu seulement le livre de Ludovic de Besse, cap. (✝ 1910) : *La science de la prière*, Rome, 1903, qui a été traduit en allemand; il faut y ajouter : *La science du Pater*, *ibid.*, 1904, et des *Éclaircissements sur les œuvres mystiques de S. Jean de la Croix*, Paris, 1895.

9° *Divers.* — Nous n'avons rattaché à aucune classe d'auteurs Grégoire Girard de Fribourg, conv. (✝ 1850), dont le *Cours d'éducation*, Paris, 1844, fut suivi d'un *Cours de philosophie* en allemand. Son confrère Louis Pasquali Luzatti, juif converti (✝ 1850), avait publié en italien un *Traité de droit naturel et social*, ainsi que des *Leçons d'esthétique*. Sigismond Cimarosto de Venise, réf. (✝ 1847), publia une véritable encyclopédie en 100 vol., sous le titre un peu long de *Catechismo universale, dommatico-morale, apologetico, canonico-civile, ascetico, liturgico, pratico, storico, erudito...*, Venise, 1821-1831. Mentionnons encore Apollinaire Preuvot (✝ 1885), pour son étude sur les *Œuvres et la vie de S. Bernardin de Sienne*, Paris, 1883, et le savant Marcellin de Civezza (✝ 1906), théologien, apologiste, prédicateur et historien, dont le nom restera principalement par son grand ouvrage malheureusement inachevé sur les missions franciscaines.

Conclusion. — Dans cette longue liste des écrivains ecclésiastiques de l'ordre des frères mineurs, nous n'avons rien dit des historiens, hagiographes, biographes, des missionnaires qui ont laissé des relations géographiques ou ethnographiques, des auteurs de grammaires et de dictionnaires pour les missionnaires dans les pays étrangers, des artistes musiciens et autres. Nous aurions pu montrer par des exemples l'activité des fils de François se manifestant dans chaque branche *de omni re scibili*. Bien qu'il soit incomplet, notre travail démontre clairement que les fils du Pauvre d'Assise ont été de tout temps des ouvriers zélés au service de l'Église. Il en résulte qu'en les lançant sur les voies de la science, le cardinal Hugolin, si c'est à lui qu'il faut attribuer ce mérite, ne les a point fait dévier du chemin que leur traçait le séraphique patriarche. L'étude a pu être pour quelques-uns une occasion de ruine, pour la plupart elle a été un moyen de s'approcher de Dieu et de lui conduire les âmes.

Ajoutons un mot sur les vivants. Au commencement de l'année 1913, les frères mineurs dépassent le chiffre de 27 000; plus de 16 000 de l'union léonienne, près de 10 000 capucins; le nombre exact des conventuels est supérieur à 1760; tous continuent l'œuvre de leurs devanciers. Un nouveau champ s'est ouvert à leur activité, celui des publications périodiques, et le nombre de celles qui sont dirigées et rédigées par eux dépasse la centaine; la plupart sont consacrées au tiers-ordre, tout en étant historiques et littéraires. Trois cependant méritent une mention spéciale : les *Études franciscaines*, fondées en 1899 par les capucins de la province de Paris, la *Revista de estudios franciscanos*, que dirigent depuis 1908 ceux de la province de Barcelone, et l'*Archivum franciscanum historicum*, qui commença à paraître la même année sous la direction des religieux du collège de Saint-Bonaventure à Quaracchi, avec le concours des franciscanisants du monde entier. Donc, aujourd'hui comme hier, les frères mineurs observent le précepte que leur a donné leur fondateur dans sa règle : *Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote.*

Les derniers historiens de saint François ont presque tous consacré quelques pages à ses intentions par rapport aux études scientifiques. Ce sujet a été plus spécialement traité par Évangéliste de Saint-Béat, cap., *S. François et la science*, Tournai, Paris, 1895; Hilarin Felder de Lucerne, cap., *Histoire des études dans l'ordre de S. François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIIIe siècle*, Paris, 1908; trad. de l'ouvrage publié en allemand, Fribourg, 1904; traduit aussi en italien, Sienne, 1911; Ubald d'Alençon, cap., *Les idées de S. François sur la science*, conférence, Paris, 1910.

On trouve un premier essai de bibliographie franciscaine dans le *Liber conformitatum* de Barthélemy de Pise, achevé en 1390. Dans le *Liber III historiarum seraphicæ religionis*, Venise, 1586, Pierre Ridolfi de Tossignano, conv., évêque de Sinigallia (✝ 1601), énumère les religieux, *qui doctrinis claruerunt*. François Gonzague, général des observants, évêque de Mantoue (✝ 1620), mentionne brièvement les *Scriptores illustres sacri ordinis minorum*, dans son ouvrage *De origine seraphicæ religionis*, Rome, 1587. La première bibliographie franciscaine proprement dite est l'*Athenæ orthodoxorum sodalitii franciscani*, Liège, 1598; Anvers, 1600, d'Henri Willot de Fontaine-l'Évêque (✝ 1599). Après lui, Wadding publia les *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650, dont Hyacinthe Sbaraglia, conv., avait préparé une réédition avec des additions et corrections, qui parut après sa mort, (vers 1763), par les soins d'Étienne Rinaldi, conv. (✝ 1837), sous le titre de *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos*, Rome, 1806. Une réédition de Wadding-Sbaraglia, avec des additions capricieuses, commencée en 1906, n'est pas encore terminée. Auparavant Jean de Saint-Antoine, déchaussé espagnol, qui avait déjà publié la *Bibliotheca minorum fratrum discalceatorum*, Salamanque, 1728, donnait sa *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732-1733, ouvrage assez rare dans lequel l'auteur a pris soin d'indiquer par la note *vidi* les ouvrages qu'il avait eus sous les yeux. Marcellin de Civezza fit paraître un *Saggio di bibliografica etnografica sanfrancescana*, Prato, 1879, ouvrage incomplet, comme l'indique le titre, mais dans lequel l'auteur a omis de mentionner la famille religieuse à laquelle appartenaient les religieux dont il cite les écrits, comme dans l'*Appendice bibliografica*, Prato, 1883, qu'il ajoutait au VIIe vol. de son histoire des missions franciscaines. En 1886, il publia encore un autre appendice bibliographique au t. II *De missionibus fratrum minorum*, qui continue l'ouvrage de Dominique de Gubernatis, *Orbis seraphicus*. Mentionnons encore la *Bibliographia seu bibliotheca franciscana de immaculata conceptione B. M. V.* d'Héribert Holzapfel, dans les *Acta ordinis minorum*, décembre 1904, et publiée aussi à part dans un recueil *Acta o. f. m. immaculatam conceptionem B. V. M. concernentia*, Quaracchi, 1904.

Antoine-Marie de Vicence, *Scriptores ord. min strict observ. reformatorum provincia S. Antonii Venetiarum*, Venise, 1877; Servais Dirks, réc. (✝ 1887), *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1885; Jean Franchini de Modène, conv. (✝ 1695), *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1595*, Modène, 1693. On trouve encore dans le *Manuale dei novizi e professi minori conventuali*, Rome, 1897, un chapitre consacré aux *Dottori e scrittori dell'ordine* mais sans critique. Le premier capucin qui tenta une bibliographie de son ordre fut Jean de Bordeaux (✝ 1650), dont les *Scriptores ecclesiastici ordinis fratrum minorum capucinorum*, Bordeaux, 1619, petit cahier de 16 pages in-8°, sont de la plus grande rareté. Martin de Torrecilla (✝ 1709), sous le nom de Fermin Batta-

riazi, consacra un chapitre spécial aux écrivains de son ordre dans l'*Apologema, espejo y excelencias de la serafica religion de menores capuchinos*, Turin, 1673, mais plutôt Madrid. Denys de Gênes, Tassorelli, voir t. IV, col. 429, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci capuccinorum*, Gênes, 1680 et 1691, que republia *relexta et extensa*, Venise, 1747, Bernard de Bologne, Toselli. Voir t. II, col. 787. Jean-Marie de Ratisbonne († 1874) lui donna un *Appendix* pitoyable, Rome, 1852. Apollinaire de Valence († 1899), *Bibliotheca fratrum minorum capuccinorum provinciæ Neapolitanæ*, Rome, Naples, 1886; *Bibliotheca fr. min. cap. provinciarum Occitaniæ et Aquitaniæ*, Rome, Nimes, 1894. François-Xavier Molfino de S. Lorenzo della Costa, *Cappuccini Liguri scrittori ed artisti*, Gênes, 1909, réédité dans les *Cappuccini genovesi, Note biografiche, ibid.*, 1912. Enfin la *Bibliotheca mariana ord. min. cap.*, Rome, 1910, de l'auteur de cet article. On trouve encore de nombreux renseignements bibliographiques dans les monographies consacrées aux provinces religieuses ainsi que dans les bibliographies générales que nous ne pouvons énumérer; nous ne ferons exception que pour le *Nomenclator* du P. Hurter, S. J., dont la 3e édit. est terminée, Inspruck, 1903-1913. Les bibliographes de l'avenir trouveront une tâche plus facile grâce aux trois publications officielles : *Acta ordinis fratrum minorum*, depuis 1882, pour l'Union léonienne, les *Analecta ord. min. capuccinorum*, depuis 1885, et les *Notitiæ ex curia generalitia fr. min. conventualium*, depuis 1904.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. FRÈRES PRÊCHEURS (LA THÉOLOGIE DANS L'ORDRE DES). On a exclu de cet article l'histoire générale de l'ordre, même, en grande partie, son histoire scolaire et scientifique pour se limiter à une esquisse de son histoire théologique. — I. Période médiévale. II. Période moderne.

I. PÉRIODE MÉDIÉVALE. — *1. LE PROBLÈME SCOLAIRE ET DOCTRINAL AU DÉBUT DU XIIIe SIÈCLE.* — Au XIIIe siècle encore, comme pendant les siècles précédents, les seuls clercs, c'est-à-dire les hommes d'Église, étudient et enseignent. Le régime scolaire relève essentiellement de l'administration ecclésiastique qui doit y pourvoir, soit par l'action des évêques, soit par celle de la papauté. Malgré les progrès réalisés par le XIIe siècle et la série de maîtres et d'écrivains célèbres que nous rencontrons alors et dont la présence peut nous faire illusion sur la situation générale de l'enseignement, le fait de l'instruction insuffisante du clergé et de la rareté des maîtres constitue un très grave problème que l'Église cherche à résoudre sans y parvenir, même approximativement.

Les quelques écoles monastiques et celles de chanoines réguliers qui avaient jeté un réel éclat pendant la première moitié du XIIe siècle ont disparu, ou ont limité leur préoccupation aux seuls membres de l'ordre en état d'étudier. Les écoles épiscopales, qui ont eu quelque lustre au cours du XIIe siècle, surtout en France, naissent ou disparaissent selon qu'elles sont en possession d'un maître ou qu'elles le perdent. Le fait d'une succession ininterrompue, comme à Chartres, est très probablement exceptionnel. Par contre, les écoles de Paris, où prédomine l'enseignement des arts libéraux et de la théologie, et celles de Bologne, où sont concentrées les études de droit canonique et civil, voient affluer dans leur sein les étudiants et surtout les maîtres dont la désertion rend de plus en plus difficile le recrutement professoral des écoles épiscopales. H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885, p. 653 (*passim*); G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909, p. 9 sq.; L. Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste*, Paris, 1866.

Le IIIe concile général de Latran (1179) chercha par un décret scolaire à améliorer la situation de l'enseignement. Malgré la modération de ses espérances, il ne put être appliqué. Le IVe concile de même nom (1215), dont l'action législative fut capitale pour la fin du moyen âge, se borna à imposer à l'épiscopat un maître de grammaire, par évêché, et un maître de théologie, par archevêché. Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 227, 999. Honorius III et ses successeurs intervinrent, soit directement, soit par l'intermédiaire de leurs légats, pour urger l'application du décret de Latran, mais à peu près universellement sans succès. Le problème scolaire restait sans solution par le moyen de l'épiscopat.

Innocent III et son successeur cherchèrent une compensation en organisant solidement les écoles de Paris qui se concentraient de plus en plus en un corps universitaire, et en en prenant la haute direction. Honorius III y défendit en 1219 l'enseignement des lois civiles pour fortifier l'enseignement ecclésiastique. L'Église romaine se rendait compte, de jour en jour, qu'elle devait ne compter que sur elle-même pour surmonter la crise scolaire et la résoudre. Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, t. I (1889), p. 90; M. Fournier, *L'Église et le droit romain au XIIIe siècle*, Paris, 1890, p. 21 sq.

La situation était, en effet, dangereuse. Le mouvement d'émancipation des communes, avec la classe remuante des bourgeois, accentue le mépris du clergé et l'opposition déjà existants; le piétisme laïque se soustrait à l'action de l'Église et procède lui-même à sa propre pastoration; les cathares et les albigeois exercent partout, mais surtout dans le midi de la France et le nord de l'Italie, une propagande intense et ouvrent au grand jour leurs écoles sans que personne leur résiste.

Le problème doctrinal, moins urgent tout d'abord que le problème scolaire, se trouvait finalement engagé dans une impasse dangereuse. Le champ de la pensée philosophique et théologique au commencement du XIIIe siècle est pareil au régime féodal contemporain. C'est le morcellement sans unité et sans force. Il y manque une philosophie solide et ordonnée, surtout une métaphysique. Aristote, dont les grands traités philosophiques entrent alors dans le monde latin accompagnés des œuvres d'Avicenne et d'Averroès, va fournir au monde intellectuel d'alors des richesses incomparables et les éléments de solution pour la constitution d'une philosophie chrétienne et la mise au point de la théologie catholique. Mais Aristote est en opposition avec le dogme chrétien sur des points essentiels, et le danger que son contact fait courir à la doctrine de l'Église est plus visible et plus immédiat que les profits éventuels qu'il peut fournir. L'autorité ecclésiastique va au plus pressé. Le concile provincial de la province de Sens, tenu à Paris, en 1210, défend d'enseigner les nouveaux traités d'Aristote dans les écoles de Paris, c'est-à-dire dans le plus grand et presque unique centre intellectuel de l'Europe. En 1215, le légat pontifical, Robert de Courçon, renouvelle, en la précisant, la prohibition du concile, en attendant que Grégoire IX envisage, en 1231, la possibilité d'une correction des œuvres du Stagirite, projet qui restera d'ailleurs sans issue. L'Orient, qui repoussait la conquête latine, venait livrer au sein même de la chrétienté des batailles intellectuelles aussi dangereuses que celles du croissant contre la croix. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, 1908-1911, t. I, p. 13 sq.: *La crise scolaire au début du XIIIe siècle et la fondation de l'ordre des frères prêcheurs*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1913.

II. LA FONDATION DES FRÈRES PRÊCHEURS ET LE PROBLÈME SCOLAIRE ET DOCTRINAL. — Le problème scolaire et doctrinal n'était qu'une partie du problème général qui se posait alors pour l'Église. Les nécessités d'une pastoration nouvelle des fidèles et l'arrêt

du progrès des hérésies cathare et vaudoise étaient au premier plan. L'Église romaine chercha à aviser par tous les moyens aux besoins de la chrétienté. C'est ainsi qu'elle encouragea les personnalités ecclésiastiques zélées qu'elle rencontrait en diverses contrées; qu'elle utilisa pour ses fins les anciens ordres religieux, spécialement les cisterciens; qu'elle fonda même de toutes pièces, avec des vaudois convertis, deux nouveaux ordres religieux voués à l'apostolat : les humiliés dans le nord de l'Italie (1201) et les pauvres catholiques (1208) dans le midi de la France, c'est-à-dire dans les deux régions les plus travaillées par l'hérésie. Ces tentatives furent d'ailleurs insuffisantes dans leurs résultats. L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia*, etc., Milan, 1911; J. B. Pierron, *Die katholischen Armen*, Fribourg-en-Brisgau, 1911.

C'est avec saint Dominique que l'Église romaine allait réaliser intégralement son programme de réformes. Au cours d'une mission diplomatique, accomplie avec son évêque, Diègue d'Acebès, Dominique, sous-prieur du chapitre de chanoines réguliers d'Osma, fut successivement mis en contact avec l'hérésie dans le Languedoc (1203) et la curie romaine (1204). Sous la présidence de Diègue, Dominique entreprit l'évangélisation du midi de la France (1205-1206). L'évêque ayant regagné son diocèse, Dominique resta seul avec ses compagnons et Innocent III établit en sa faveur, et pour la première fois au moyen âge (17 novembre 1206), le régime des prédicateurs apostoliques. Il constitua ainsi, sous sa forme primitive, l'ordre des prêcheurs. Potthast, *Reg. pont. rom.*, n. 2912. Le 22 décembre 1216, Honorius III donnait à la nouvelle fondation sa confirmation solennelle, en ajoutant à la vie canoniale de l'ordre la mission apostolique et doctrinale : *Nos attendentes fratres ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina, confirmamus ordinem tuum.* Potthast, n. 5402, 5403.

Dominique organise aussitôt et développe son œuvre sur la base de la prédication et de l'enseignement. Dès 1216, les constitutions de l'ordre posent l'obligation de l'étude intensive comme fondamentale : *Qualiter intenti debeant esse in studio, ut de die, de nocte, in domo, in itinere legant aliquid vel meditentur, et quidquid poterunt retinere cordetenus, nitantur.* I[res] Const., dist. I, c. XIII. Les prêcheurs devenaient ainsi le premier ordre, au moyen âge, qui eût posé l'étude à la base de sa constitution. Le 17 août 1217, saint Dominique disperse ses premiers compagnons, qui prennent successivement possession de toutes les grandes villes de l'Europe, en particulier des deux grands centres universitaires Paris et Bologne, où l'ordre se recrute abondamment parmi les maîtres et les étudiants des écoles. La fondation conventuelle dominicaine est essentiellement une école. Il est défendu d'établir un couvent sans un docteur qui enseigne aux religieux et aux clercs séculiers qui y ont libre accès. C'est ainsi que l'Église romaine résout, par l'intermédiaire des prêcheurs, le problème scolaire que les III[e] et IV[e] conciles de Latran n'avaient pu solutionner. C'est l'épiscopat que nous entendons dans les considérants que fait valoir l'évêque de Metz (22 avril 1221) pour accueillir les prêcheurs dans son diocèse : *Cohabitatio ipsorum, non tantum laicis in prædicationibus, sed et clericis in sacris lectionibus esset plurimum profutura, exemplo domini papæ, qui eis Romæ domum contulit, et multorum archiepiscoporum ac episcoporum.* Dès la première heure, l'ordre était donc constitué comme une vaste institution scolaire. Le second maître général, Jourdain de Saxe, avait raison de définir la vocation des prêcheurs : *Honeste vivere, discere et docere*; et un de ses successeurs, Jean le Teutonique, de déclarer qu'il était *ex ordine prædicatorum, quorum proprium esset docendi munus.* Mandonnet, *Preachers (Order of)*, dans *The catholic encyclopedia*, New York, 1911, t. XII, p. 354-370; Balme-Lelaidier, *Cartulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique*, Paris, 1893; J. Guiraud, *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, Paris, 1907; du même, *Saint Dominique*, Paris, 1899; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1903, t. I; H. Denifle, *Die Constitutionen des Prediger-Ordens*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, t. I, p. 165; P. Mandonnet, *Les chanoines prêcheurs de Bologne d'après Jacques de Vitry*, dans les *Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg*, t. VIII, p. 15.

III. ORGANISATION SCOLAIRE DE L'ORDRE. — Sans entrer dans l'histoire des écoles dominicaines, nous devons cependant signaler leur organisation, non seulement parce que, établies les premières et les mieux ordonnées, elles ont servi, en bien des choses, de modèle aux autres écoles ecclésiastiques du moyen âge, mais surtout parce que c'est par l'étendue et la valeur de leur action que l'ordre a propagé ses doctrines et a conduit rapidement à une sorte d'hégémonie l'école doctrinale fondée par saint Thomas d'Aquin.

Dans le système scolaire des prêcheurs l'école conventuelle est à la base de l'enseignement. Tout couvent la comporte nécessairement, ainsi que nous l'avons dit déjà; de sorte que constater l'établissement ou l'existence d'un couvent dominicain dans une ville, c'est équivalemment y constater l'existence d'une école. L'objet en est exclusivement l'étude de l'Écriture et de la théologie. Elle est obligatoire pour tous les religieux du couvent et ouverte aux clercs séculiers. Elle ne comporte d'ordinaire qu'un seul maître, mais avec quelques auxiliaires, le maître des étudiants et un ou plusieurs répétiteurs. Dans les grands couvents dont l'école prend le nom de *studium solemne*, le personnel enseignant est plus développé. Le maître est secondé par un ou deux bacheliers qui interprètent la Bible et les *Sentences* de Pierre Lombard, et le maître ajoute à ses leçons sur l'Écriture des disputes publiques. Cette école se rapproche, ou même s'identifie à lui par son organisation matérielle, du *studium generale*, mais elle n'en a ni le titre ni les privilèges. Le *studium generale*, qui se trouve dans les plus grands centres, comporte un maître et deux bacheliers. Les maîtres de ces écoles représentent d'ordinaire l'élite intellectuelle de l'ordre; et les étudiants y sont envoyés, en nombre déterminé, de toutes les provinces. Le *studium generale* de Paris, au couvent de Saint-Jacques, est resté, à raison de son incorporation à l'université (1229), le plus important et le plus célèbre de l'ordre pendant le moyen âge. Il posséda deux écoles, à partir de 1231. Le développement de l'ordre et le besoin d'un nombreux personnel scolaire firent ériger, en 1248, quatre nouveaux *studia generalia*, établis à Oxford, Cologne, Montpellier et Bologne. A la fin du siècle et au commencement du suivant, la plupart des dix-huit provinces en possédèrent un dans leur territoire.

Au début du XIII[e] siècle, ni les prêtres, ni les religieux ne pouvaient étudier et enseigner les sciences profanes, c'est-à-dire les arts libéraux. Seuls les simples clercs pouvaient prendre part à ces études et à cet enseignement. Les prêcheurs, dont beaucoup n'avaient pas fréquenté les études philosophiques avant leur entrée en religion, ne pouvaient sans elles se livrer à l'étude et à l'enseignement des sciences sacrées avec un véritable profit. Ils rompirent les premiers avec des usages qui peuvent nous paraître aujourd'hui extraordinaires, mais qui alors n'en faisaient pas moins loi. Ils organisèrent dans l'ordre les

études philosophiques, mais en procédant prudemment. Seuls les religieux de l'ordre furent admis à fréquenter ces leçons pendant le XIIIe siècle. On commença tout d'abord à faire un choix de religieux pour ces études, qui furent en quelque sorte un enseignement privé. Mais à partir du milieu du siècle on établit dans les provinces de véritables écoles d'arts : logique, sciences naturelles, morales et politiques. Les prêcheurs durent à cette initiative une culture philosophique prédominante parmi les hommes de leur siècle, et ils fournirent les plus illustres philosophes d'alors, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. C'est pour cela aussi que, dès l'origine, même leurs œuvres théologiques portent un cachet philosophique extrêmement marqué. Mais cette résolution n'alla ni sans dénigrements, ni sans mauvaise humeur de la part de beaucoup d'hommes d'Église, attardés dans des idées et des pratiques scolaires surannées.

Pour des besoins d'apostolat et aussi des raisons d'étude, les prêcheurs établirent dans leur ordre des écoles d'orientalisme. Le chapitre généralissime de 1236 avait donné une première et forte impulsion en ordonnant que, dans tous les couvents et toutes les provinces de l'ordre, on apprît les langues des peuples voisins. C'est ainsi que les provinces de Grèce, de Terre Sainte et d'Espagne se livrèrent particulièrement aux études du grec, de l'arabe, de l'hébreu et des langues asiatiques. Un écrivain protestant, C. Molinier, a pu résumer dans ces quelques mots l'activité des prêcheurs dans leurs *studia linguarum* : « Ils ne se contentent pas de voir professer dans leurs couvents l'ensemble déjà suffisamment complexe de toutes les divisions de la science, telle qu'on l'entendait alors. Ils y ajoutent un ordre entier d'études, qu'aucune école chrétienne, hormis les leurs, ne semble avoir possédé dans ce temps, et où ils n'ont véritablement pour rivaux que les rabbins de Languedoc et d'Espagne. » *Guillem Bernard de Gaillac et l'enseignement chez les dominicains*, Paris, 1884, p. 30.

Mais l'action scolaire des frères prêcheurs dépasse encore les limites déjà tracées. Elle s'étend particulièrement aux universités qui s'établissent successivement dans toute l'Europe, dès les débuts du XIIIe siècle. Les prêcheurs prennent une part prépondérante dans la vie des grandes écoles, et A. Luchaire a pu les qualifier avec raison de « clergé universitaire ». *L'université de Paris sous Philippe-Auguste*, Paris, 1899, p. 53. Les universités qui, comme Paris, Toulouse, Oxford, etc., possèdent une faculté de théologie dès l'origine, s'incorporent l'école conventuelle dominicaine, qui est organisée selon le type des écoles des *studia generalia*. Quand les universités s'établissent dans une ville, et c'est le cas le plus ordinaire, après la fondation d'un couvent de frères prêcheurs qui possède toujours d'office une école de théologie, les lettres pontificales accordées pour l'établissement de l'université ne concèdent pas de faculté de théologie. Celle-ci est considérée comme existant déjà à raison de l'école dominicaine et des autres écoles de religieux mendiants qui suivirent, peu à peu, l'exemple des prêcheurs. Pendant un temps plus ou moins long, les écoles des prêcheurs sont simplement juxtaposées à ces universités, qui n'ont pas de faculté de théologie, et elles en sont juridiquement indépendantes. Quand ces grands établissements demandent au Saint-Siège une faculté de théologie et que la pétition est concédée, ces universités incorporent d'ordinaire l'école dominicaine qui devient un membre de la faculté de théologie. Cette transformation commence au courant du XIVe siècle et dure jusqu'aux premières années du XVIe siècle. Une fois établi, cet état de choses subsiste lui-même jusqu'à la Réforme protestante dans les pays qui l'ont subie, et jusqu'à la Révolution française et à sa propagation ultérieure chez les nations latines.

Bien plus, les archevêques qui, d'après le décret du IVe concile de Latran (1215), devaient établir dans leur église métropolitaine un maître en théologie pour l'instruction de leur clergé, se considèrent universellement comme dégagés de cette obligation, par suite de la création dans leur ville archiépiscopale d'une école de frères prêcheurs, ouverte aux clercs séculiers. Quand les archevêques estimèrent cependant devoir exécuter le décret du concile, ou qu'ils y furent contraints par les souverains pontifes, ils firent fréquemment appel aux services d'un frère prêcheur pour desservir la chaire de leur église métropolitaine. C'est ainsi, par exemple, que l'école cathédrale de l'archevêque de Lyon fut confiée constamment aux prêcheurs, depuis les premiers temps de leur établissement dans cette ville jusqu'au début du XVIe siècle. J.-M.-H. Forest, *L'école cathédrale de Lyon*, Paris, Lyon, 1885, p. 238, 368; J. Beyssac, *Les prieurs de Notre-Dame de Confort*, Lyon, 1909. Le fait, pour être moins continu, est cependant très fréquent ailleurs, à Toulouse, Bordeaux, Tortose, Valencia, Urgel, Milan, etc.

Les papes, qui pouvaient se croire moralement obligés à payer d'exemple relativement au décret scolaire du concile de Latran, se contentèrent, d'ordinaire, pendant le XIIIe siècle, des écoles établies à Rome par les prêcheurs et d'autres religieux venus après eux. Ils suivirent en cela la pratique de la plupart des archevêques. Les maîtres dominicains qui enseignaient à Rome, ou dans les autres villes des États de l'Église, où se transportaient les souverains pontifes, prenaient le nom de lecteur de la curie, *lector curiæ*. Cependant, quand les papes s'établirent à Avignon et commencèrent à exiger des archevêques l'exécution du décret de Latran, ils instituèrent eux-mêmes, dans leur palais, une école de théologie. Cette initiative est due à Clément V (1305-1314). Sur la demande du cardinal dominicain Nicolas Alberti de Prato, cette fonction fut confiée, dès l'origine, à perpétuité à un frère prêcheur, qui porta dès lors le nom de *magister sacri palatii*. Le premier titulaire fut Pierre Godin, qui devint plus tard (1312) cardinal. L'office de maître du sacré palais, dont les attributions furent successivement accrues, est resté jusqu'à ce jour le privilège de l'ordre des frères prêcheurs. J. Catalani, *De magistro sacri palatii*, Rome, 1751 (tout à fait insuffisant pour la question des origines).

Enfin, lorsque vers le milieu du XIIIe siècle les anciens ordres monastiques commencèrent à entrer dans le mouvement scolaire du temps, les cisterciens, en particulier, firent parfois appel aux prêcheurs pour avoir des maîtres en théologie dans leurs abbayes. Pendant les derniers siècles du moyen âge, les dominicains fournirent, par intervalles, des professeurs à différents ordres religieux qui n'étaient pas eux-mêmes voués aux études. Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13 und 14 Jahrhundert*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, t. II, p. 165; Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1884; Mandonnet, *De l'incorporation des dominicains dans l'ancienne université de Paris*, dans la *Revue thomiste*, t. IV (1896), p. 139; Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, 1889 sq.; E. Bernard, *Les dominicains dans l'université de Paris*, Paris, 1883; Mandonnet, *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, t. I, p. 30 95; *The catholic encyclopedia*, t. XII, p. 360; *La crise scolaire*, *loc. cit.* La législation des prêcheurs sur les études se trouve dispersée dans leurs constitutions, surtout dans les *Acta capitulorum generalium*,

Rome, 1898, et Douais, *Acta capitulorum provincialium*, Toulouse, 1894.

IV. L'ÉCOLE DOMINICAINE AUGUSTINIENNE. — La première génération de maîtres dominicains qui enseigna dans les centres scolaires les plus importants établis par l'ordre avait été recrutée parmi les professeurs séculiers des universités, à Paris, Bologne, Oxford, etc. Quelques-uns même n'avaient pas quitté leur chaire de théologie en prenant l'habit des prêcheurs et avaient continué leur enseignement, comme Robert Bacon à Oxford et Jean de Saint-Gilles à Paris. Leur formation scientifique, comme leurs idées doctrinales, étaient celles des milieux scolaires où ils s'étaient formés. Ils n'apportaient donc à l'ordre naissant des prêcheurs aucune nouvelle doctrine, si ce n'est le fonds commun de la théologie du temps que l'on est convenu d'appeler l'augustinisme. Ces maîtres pouvaient faire valoir diversement ce capital traditionnel, selon leur habileté et leur talent personnels; cela n'allait pas toutefois à créer une direction doctrinale nouvelle. Cependant un maître dominicain parisien, Étienne de Vannosia d'Auxerre, s'avança assez, semble-t-il, pour que quelques-unes de ses propositions fussent censurées par la faculté de théologie de Paris, le 13 janvier 1241. *Chart. univ. paris.*, t. I, p. 170.

L'augustinisme, tel que le professaient le XIIe et le XIIIe siècle, était incontestablement le produit de la pensée du grand évêque d'Hippone, dont le génie dominait, et de combien, l'âge patristique. Ce large fleuve avait traversé les siècles barbares et féodaux et en avait arrosé le sol pauvre et inculte. Les derniers siècles avaient offert à ses eaux des rives plus vastes et plus riches à féconder. Les théologiens du XIIe et du XIIIe siècle vivaient incontestablement de la substance d'Augustin; toutefois ils commençaient, chacun à sa manière, à élaborer, dans ses détails, la doctrine du maître; si bien que l'augustinisme du commencement du XIIIe siècle n'est déjà plus, depuis un siècle, une simple assimilation des doctrines de saint Augustin. Un travail de détermination et d'adaptation s'opère sous l'action du progrès intellectuel et l'accession de nouvelles influences philosophiques. L'augustinisme du XIIIe siècle n'est donc pas adéquat à la pure pensée de saint Augustin. Il cherche à la dépasser et la déforme. Sans guide sûr, dans son effort, voulant la préciser et l'adapter, il devient chaotique.

Saint Augustin lui-même avait, en quelque sorte, fourni le point de départ à cet état de choses. Très ferme d'ordinaire dans ses conceptions théologiques, sa pensée philosophique est plus nuancée et plus fuyante. Elle le doit à l'état philosophique du monde d'alors, ou régnait sans conteste le néoplatonisme alexandrin. Malgré leur élan vers les sommets, le platonisme et ses dérivations n'avaient pas créé de métaphysique, c'est-à-dire de base stable à la pensée et d'unité dans le savoir humain. Ils étaient avant tout des élévations de l'âme vers Dieu et des visions de l'imagination, plus qu'un travail de l'intelligence et de la pensée. Le génie d'Augustin, pressentant l'insécurité des théories philosophiques mises à sa portée, les avait utilisées avec beaucoup de tact et de mesure, n'en poussant aucune à des conclusions extrêmes. L'absence d'une métaphysique chez les alexandrins l'avait aussi empêché d'unifier la multiplicité de ses points de vue et les variations d'une pensée souvent en progrès avec elle-même.

Le XIIe siècle, jeune et inexpert, ne pouvait se reposer sur des doctrines lumineuses, mais souvent indécises. Façonné déjà par la discipline de la logique d'Aristote, il avait besoin de simplicité et de précision. C'est ainsi qu'il se mit a élaborer la pensée d'Augustin en la conduisant à ce qui lui paraissait ses légitimes conséquences : travail qu'aurait sans doute récusé l'évêque d'Hippone. Le résultat fut l'apparition d'une multitude d'opinions secondaires, qui vont en se multipliant jusqu'en plein XIIIe siècle et même beaucoup plus tard, chez les théologiens qui se tiennent plus ou moins sur le terrain de l'augustinisme philosophique. Aussi n'est-il pas rare d'entendre les contemporains de ce mouvement se plaindre de la multiplicité croissante des opinions en chaque point de doctrine. C'est ainsi que l'augustinisme du XIIIe siècle présente sur une grande uniformité de fond une efflorescence chaotique de détails, en attendant que le fond lui-même se désagrège notablement sous l'action continue d'Aristote.

Nous avons essayé ailleurs de définir la nature de l'augustinisme philosophique et d'énumérer les thèses essentielles qui le constituent. On trouvera, en outre, ici même, un exposé, au mot AUGUSTINISME, qui nous dispense de revenir sur cette matière.

C'est à la direction augustinienne qu'appartient la première génération des maîtres dominicains. Ses représentants sont assez nombreux et leur œuvre doctrinale assez étendue pour qu'on doive les considérer comme constituant une école dominicaine augustinienne. Malgré l'importance des écrits issus de son activité scientifique, ce groupe de maîtres éminents est peu connu. La fondation de l'école albertino-thomiste les a éclipsés; et l'ordre des prêcheurs, préoccupé avant tout de promouvoir l'œuvre doctrinale de saint Thomas, n'a rien fait pour les sauver de l'oubli. Les écrits des augustiniens dominicains, dont plusieurs sont de grande envergure, n'ont pas eu d'ordinaire les honneurs de l'impression. De là la difficulté de les étudier et de leur donner la place qu'ils méritent dans l'histoire de la théologie. Il serait curieux de savoir si les augustiniens dominicains se rapprochent entre eux sur un certain nombre de points doctrinaux de façon à former une école, non seulement par le lien commun de leur profession religieuse, mais encore par un commencement d'unité doctrinale. En tout cas, un caractère commun les relie entre eux et à l'école albertino-thomiste : c'est la place prépondérante qu'ils accordent à la philosophie au cours de leur enseignement et de leurs exposés théologiques. Les œuvres théologiques des dominicains augustiniens prennent d'ordinaire la forme de questions ou de commentaires sur le Maître des Sentences, les usages scolaires imposant cette méthode d'enseignement et d'exposition. Paris et Oxford sont les centres principaux, mais non uniques, de leur activité.

Roland de Crémone, le premier maître que les prêcheurs possédèrent à l'université de Paris (1229-1230), puis à Toulouse (1230-1233), nous a laissé d'importantes *Quæstiones super IV libros Sententiarum* (Paris, Mazarine, *439*). Bernard Guidonis les appelle une somme, que son auteur a assaisonnée du sel de la philosophie, parce que, déjà dans le siècle, il avait été un grand philosophe († 1259).

Hugues de Saint-Cher († 1263), qui devait devenir cardinal et jouer un rôle important dans les affaires ecclésiastiques, fut maître à l'université de Paris pendans plusieurs années, à partir de 1230. Il composa alors un commentaire sur les Sentences développé et demeuré inédit (Bruxelles, *11422-23*; Bâle, *B. II. 20*; Leipzig, Université, *573*; Venise, Marciana, *lat. cl. III, 83*).

Jacques de Mandres, qui était prieur de Metz, en 1251, mais n'enseigna pas à Paris, a écrit des Questions sur les livres des Sentences. On possède les questions relatives aux deux premiers livres (Munich, *Clm.*, *3749*).

Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V († 1276), nous a laissé de son enseignement comme bachelier

(1256-1258), à Paris, des commentaires sur les Sentences. Plus heureux que beaucoup de ses contemporains, son œuvre a eu les honneurs de l'impression, 4 in-fol., Toulouse, 1649.

Moneta de Crémone, avec sa *Somme contre les cathares et les vaudois* (Rome, 1730) en cours de composition en 1241, a élevé le plus important monument d'hérésiologie du XIIIe siècle. Elle est aussi d'une grande richesse doctrinale.

Hugues Ripelin de Strasbourg († 1268) a composé un *Compendium veritatis theologicæ* qui est un petit chef-d'œuvre du genre et a été le manuel le plus répandu de la fin du moyen âge. Bien que l'auteur écarte de propos délibéré tout ce qui est objet de controverse, il se rattache à la direction augustinienne, mais il subit particulièrement déjà l'influence d'Albert le Grand. La composition de son œuvre tombe vers 1260-1265.

Les prêcheurs anglais ont aussi fourni des maîtres de renom. Ils ont enseigné à Oxford, où les écoles de l'ordre étaient, dès l'origine, incorporées à l'université. Le premier, Robert Bacon, entra dans l'ordre étant déjà maître et continua à ce titre son enseignement théologique. Il fut l'ami intime et l'historien de saint Edmond de Cantorbéry. Richard de Fishacre, qui lui succéda, nous a laissé un commentaire inédit sur les Sentences (Paris, Bibl. nat., lat., *1575, 16389*; Londres, British Museum, *Reg. 10 B.* VII; Oxford, *Balliol, 57; ibid., New College, 112*; *ibid., Oriel, 43*; Vienne, *Palat., lat. 1514*). De ces deux maîtres, morts en 1248, Matthieu Paris a écrit qu'ils n'avaient pas alors leurs pareils en théologie et dans les autres sciences (ad an. 1248).

Robert de Kilwardby, qui leur succéda à Oxford, avant de devenir provincial d'Angleterre (1261-1272), archevêque de Cantorbéry (1272-1278) et cardinal de Porto († 1278), est le plus célèbre dominicain augustinien du siècle, et peut-être mérite-t-il la première place parmi tous les autres augustiniens de son temps. Sa culture philosophique était très vaste, et il nous est resté de lui de nombreuses productions dans ce domaine, en particulier son *De ortu et divisione scientiarum*, un des plus remarquables traités du moyen âge sur cette matière. On possède aussi de lui, en plusieurs états, un commentaire sur les Sentences (Avignon, *290*; Chartres, *325*; Oxford, *Merton, 131*). Soit par la forme de son activité littéraire (plusieurs de ses écrits ont manifestement une destination scolaire), soit par la vigueur et la décision de ses doctrines, Kilwardby était qualifié pour être chef d'école. Les hautes charges qu'il occupa dans son ordre et dans l'Église d'Angeterre y aidaient en outre efficacement. Mais malgré sa valeur personnelle et l'étendue de son activité littéraire, l'augustinisme de Kilwardby avait la faiblesse inhérente à cette direction doctrinale. Il ne put lutter efficacement, même chez les prêcheurs, contre le thomisme, son contemporain. Nous verrons toutefois Kilwardby ne pas déposer les armes en face de son rival et user contre lui (1177), non seulement de son prestige personnel, mais encore de l'autorité que lui conférait sa dignité d'archevêque de Cantorbéry et de primat d'Angleterre.

L'augustinisme devait encore laisser une faible traînée dans l'ordre des prêcheurs. Une collectivité, qui renfermait tant d'hommes d'étude et un corps professoral énorme (il comptait, au moins, quinze cents professeurs à la fin du XIIIe siècle) pouvait difficilement être ramenée à une unité doctrinale absolue. Si quelque chose toutefois peut nous surprendre, ce fut la rapidité et l'universalité du triomphe du thomisme à l'intérieur même de l'ordre.

Siger de Brabant, t. I, c. II, et *passim.*; *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. I; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. I; Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII Jahrhunderts*, dans *Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. V (1889); Bäumker Cl., *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, dans *Allgemeine Geschichte der Philosophie (Kultur der Gegenwart*, I, 5, 1909, p. 360 sq.); G. Freih. von Hertling, *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im dreizehnten Jahrhundert*, Munich, 1910.

V. *ALBERT LE GRAND ET THOMAS D'AQUIN.* — Ce fut sous l'action d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin que l'ordre des prêcheurs, et à sa suite la plus grande partie du monde ecclésiastique, sortit du traditionnel et inconsistant augustinisme, pour se rallier à la création doctrinale nouvelle de ces deux maîtres qui dominent souverainement le XIIIe siècle.

La fondation de l'école thomiste est incontestablement due à l'action personnelle de saint Thomas d'Aquin; mais le maître a tellement frayé le chemin au disciple que leurs noms et leur œuvre sont à jamais inséparables. Albert, né en Souabe, en 1207, et Thomas, né dans le royaume de Naples, en 1225, sont entrés très jeunes, l'un et l'autre, dans l'ordre des prêcheurs. Ils y sont venus, néanmoins, comme tant d'autres, d'un milieu universitaire : Albert, de Padoue (1223), et Thomas, de Naples (1244). L'inclination naturelle et les aptitudes d'Albert l'ont porté, plus peut-être qu'aucun de ses contemporains, vers l'étude des sciences rationnelles, naturelles et sociales. N'ayant pas subi dans le développement ultérieur de sa formation doctrinale l'action de grands centres scolaires, de Paris surtout, ils s'est plus aisément affranchi des influences augustiniennes alors régnantes dans son ordre et en dehors. Mais c'est surtout par la prise de possession de la science antique et de la science arabe, dont les grands monuments affluaient alors par leurs traductions dans le monde latin, qu'Albert a été conduit à déserter le champ si pauvre et si maigre de la science et de la philosophie du XIIe siècle. C'est par là aussi qu'il a été pour son jeune disciple l'initiateur à la connaissance d'un monde nouveau. C'est à Paris, vers la fin de 1245, que le jeune Thomas d'Aquin joignit Albert de Teutonie, ainsi qu'on appelait alors le fils des comtes de Bollstätt devenu simple frère prêcheur. Thomas avait vingt ans et son maître moins de quarante. Albert occupait la régence d'une des deux écoles de théologie des prêcheurs, et commençait à mener, concurremment à son enseignement, la composition et la publication de sa grande encyclopédie scientifique. Thomas fut le témoin et un des premiers bénéficiaires des travaux et des leçons d'Albert. Lorsque ce dernier quitta Paris, aux vacances d'été de 1248, pour se rendre à Cologne et y prendre la direction du *studium generale* que les frères prêcheurs venaient d'y établir, Thomas le suivit. Il y resta sous la direction d'Albert pendant quatre années, c'est-à-dire jusqu'au moment où le disciple s'en revint à Paris, en 1252, pour se préparer à y être maître en théologie à son tour. C'est donc pendant sept années consécutives (1245-1252) que l'action d'Albert s'est exercée sur Thomas d'Aquin. Cette séparation ne rompit pas d'ailleurs les rapports doctrinaux de ces deux hommes qui se rencontrèrent, quelques années plus tard, au chapitre général de 1259, tenu à Valenciennes, et où ils travaillèrent, en collaboration avec d'autres maîtres, à un règlement pour les études dans leur ordre. Mais, si à cette heure déjà la pensée de Thomas d'Aquin est très autonome, et si le jeune maître marche par les seules forces de son génie, il n'en doit pas moins à Albert le Grand d'avoir franchi en peu de temps des espaces que d'autres, même avec les années, eussent été impuissants à parcourir. Il nous est resté, en outre, des traces matérielles encore visibles des rapports de Thomas et

d'Albert. Nous possédons de la main du disciple une copie des commentaires du maître sur les œuvres de Denis l'Aréopagite (Naples, Bibl. nation.), et nous avons aussi des *Questiones fratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit magister frater Thomas de Aquino* (Vatican, *lat. 722*).

Il existe entre Albert le Grand et Thomas d'Aquin de nombreux points de contact, mais aussi de grandes différences. Tout d'abord le génie personnel de l'un est des plus dissemblables du génie de l'autre. Albert possède une rare puissance de travail et d'assimilation. Il absorbe pour ainsi dire tout ce qui s'est dit et pensé avant lui, dans le monde antique et le monde arabe. Thomas a une information très vaste, mais elle est discrète, elle écarte tout ce qui ne va pas à son but. Elle est plus avertie et plus critique que celle d'Albert, et la dépasse même en beaucoup d'endroits dans la connaissance des sources. Albert est un peu perdu et noyé au milieu du matériel littéraire qu'il exploite. Il ne domine qu'imparfaitement sa matière. Il manque de précision et de décision dans le détail, de même que d'esprit de synthèse pour unifier son savoir. Par contre, en véritable augustinien, il a par moments des intuitions admirables, et il écrit alors des pages très personnelles et de la plus haute valeur. Thomas domine tout son savoir. Il en élague ce qui est superflu. Il classifie ce qui est utile et en définit les parties avec une précision qui défie tout parallèle. Thomas est une puissance d'ordre. Son génie possède également la précision et la finesse dans l'analyse, et la vision dominatrice dans la coordination et la synthèse. Thomas est éminemment constructif, architectonique, pour employer un mot qui lui est familier. En somme, Albert a révélé à son siècle un monde intellectuel qui lui était inconnu; Thomas, avec les débris du monde ancien, en a créé un nouveau.

Albert et Thomas ont eu une même idée directrice très consciente : utiliser, au profit de la pensée et de la science chrétienne, le savoir élaboré avant eux par plusieurs civilisations. Albert a porté ce savoir à la connaissance de ses contemporains sous une forme assimilable et pratique. Thomas y a puisé les matériaux d'une création nouvelle. L'un et l'autre ont travaillé à résoudre le problème de l'assimilation d'Aristote dans la philosophie et la théologie chrétiennes. Le travail d'Albert a eu le mérite de l'initiative, mais est resté provisoire. Celui de Thomas a été définitif.

Les écrits des deux maîtres sont très nombreux et constituent deux séries considérables. L'effort d'Albert a porté spécialement sur les sciences rationnelles, naturelles et morales. Thomas s'est particulièrement consacré aux sciences philosophiques proprement dites et aux sciences sacrées. Leurs écrits, comme méthode et valeur intrinsèque, portent les marques respectives que nous avons signalées en parlant du génie des deux maîtres, puisque c'est par leurs œuvres que nous pouvons surtout les connaître et les juger.

Au point de vue doctrinal, un terrain leur est commun, surtout en philosophie. Albert a déjà adopté quelques-unes des grandes thèses que reprendra saint Thomas. Le maître est cependant plus platonisant que le disciple. En théologie, Albert est d'un traditionalisme caractéristique. Pour lui on ne doit s'écarter en rien de saint Augustin en ce qui touche la foi et les mœurs. Par ce côté, Albert appartient à l'augustinisme, ainsi que par des restes de théories philosophiques empruntées à cette direction. Thomas est beaucoup plus libre. Il voit dans Augustin des données dogmatiques traditionnelles qu'il respecte et vénère en les faisant siennes. Mais il n'hésite pas à substituer ses vues philosophiques personnelles à celles qu'Augustin a jointes à l'interprétation des dogmes, quand elles lui paraissent insuffisamment solides.

Enfin Albert et Thomas ont porté dans leur œuvre doctrinale un sens religieux et ecclésiastique profond, confirmé qu'il était par leur désintéressement personnel et la sainteté de leur vie.

Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au* XIIIe *siècle*, t. I, c. II; *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 666 sq.; *Dictionnaire d'hist. eccles.*, t. I, col. 515. A ajouter à la bibliographie citée aux endroits précédents: E. Michael, *Wann ist Albert der Grosse geboren?* dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXXV (1911), p. 561-576; J. A. Endres, *Albertus Magnus und die bischöfliche Burg Donaustauf*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. CXLIX (1912), p. 829-836; P. Mandonnet, *Roger Bacon et le Speculum astronomiæ*, dans la *Revue néo-scolastique*, 1910, p. 313-335; H. Stadler, *Alberti Magni liber de principiis motus processio ad fidem Coloniensis archetypi*, Munich, 1909; C. Brentano, *Albertus Magnus, Ordensmann, Bischof und Gelehrter*, Munich, 1881; F. Pangerl, *Studien über Albert den Grossen (1193-1280). Beiträge zur Würdigung seiner Wissenschaft und wissenschaftliche Methode*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXXVI (1912), p. 304-346, 512-549; H. Lauer, *Die Moraltheologie Alberts des Grossen mit besonserer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas*, Fribourg-en-Brisgau, 1911; Th. Schmidt, *Die Meteorologie und Klimatologie des Albertus Magnus*, Dürkheim, 1909; H. Langenberg, *Aus der Zoologie des Albertus Magnus*, Elberfeld, 1891; H. Stadler, *Vorbemerkungen zur neuen Ausgabe der Tiergeschichte des Albertus Magnus*, dans *Sitzungsberichte d. R. Baier. Akd. d. W. Philos. philol. u. hist. Klasse*, 1912; S. Killermann, *Die Vogelkunde des Albertus Magnus*, Ratisbonne, 1910; J. Wimmer, *Deutsches Pflanzenleben nach Albertus Magnus*, Halle, 1908. Voir aussi une partie de la littérature indiquée à la section suivante.

VI. L'ŒUVRE DOCTRINALE DE SAINT THOMAS D'AQUIN. — Un exposé, même sommaire, des doctrines de saint Thomas serait ici hors de sa place. Nous ne pouvons cependant renoncer à définir l'ensemble de son œuvre et à en relever les caractéristiques principales, puisque, en somme, l'histoire de la théologie dans l'ordre des frères prêcheurs est surtout constituée par le développement, l'utilisation, la propagation et la défense de la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

1° *Les écrits.* — L'œuvre littéraire de saint Thomas d'Aquin est très étendue. Elle comprend environ soixante-quinze ouvrages de dimensions très différentes. Une littérature apocryphe très abondante se réclame aussi, à des titres divers, de saint Thomas d'Aquin, et elle a pris partiellement place dans les éditions complètes de ses œuvres. Les principales éditions des œuvres complètes sont celles de Rome, 1570, ordonnée par saint Pie V (15 in-fol.); de Venise, 1594, conduite sur la précédente avec divers commentaires et adjonctions (18 in-fol.); d'Anvers, 1612, par les soins de Côme Morelles (19 in-fol.); de Paris, 1636 (23 in-fol.); de Venise, 1745, par Bernard de Rubeis (28 in-4°); reproduite, au même lieu, en 1775 (28 in-4°); de Parme, 1852 (25 in-4°); de Paris, 1871-1880, par Fretté et Maré, et dont plusieurs volumes ont été réédités à des dates postérieures (34 in-4°); de Rome, 1882, encore en cours de publication et due à l'initiative de Léon XIII.

Nous n'énumérerons ici que les œuvres les plus importantes de saint Thomas d'Aquin. Les écrits philosophiques comprennent tout d'abord les commentaires sur les principaux livres d'Aristote : l'Interprétation (Periermenias), les Seconds analytiques, la Physique, le Ciel et le Monde, la Génération et la Corruption, les Météores, l'Ame, la Métaphysique, la Morale à Nicomaque et la Politique. Parmi les traités spéciaux de philosophie : De l'unité de l'Intellect, des Substances séparées, de l'Être et de l'Essence, les commentaires

sur le livre des Causes et les Semaines de Boèce, le Gouvernement des princes et le Gouvernement des Juifs.

Les écrits sur l'Écriture sainte comprennent des commentaires sur quelques livres de l'Ancien Testament et sur tous ceux du Nouveau, soit sur Job, le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie, les Lamentations, les quatre Évangiles, les Épîtres de saint Paul, plus une glose continue sur les quatre Évangiles, composée avec des extraits des saints Pères et connue aujourd'hui sous le nom de *Chaîne dorée.*

Les ouvrages de théologie sont surtout représentés par les commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard, la *Somme théologique,* les commentaires sur les *Noms divins* de Denys l'Aréopagite et sur la *Trinité* de Boèce.

Les *Questions disputées* et les *Quodlibeta* sont des ouvrages mixtes, qui contiennent les sujets philosophiques et théologiques.

L'apologétique est spécialement représentée par la *Somme contre les gentils,* le *Traité contre les erreurs des grecs,* et trois ouvrages contre Guillaume de Saint-Amour et ses adeptes, pour défendre les droits des nouveaux ordres religieux mendiants.

Ajoutons à cette liste abrégée l'Office pour la fête du saint sacrement, une des plus belles œuvres de la liturgie catholique. Cf. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin,* 2e édition, Fribourg, 1910.

L'œuvre littéraire de saint Thomas n'est pas seulement très étendue, prise en elle-même, elle a été encore exécutée avec une surprenante rapidité. Elle a vu le jour en une vingtaine d'années (1253-1273); ce qui représente une moyenne d'environ mille pages in-4°, à deux colonnes, par année. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que saint Thomas a constamment enseigné pendant ce temps, prêché fréquemment et accompli de nombreux et longs voyages à pied. A la lecture de ses écrits, où tout semble pesé et mûrement réfléchi, on serait porté à croire que le docteur angélique a procédé avec une extrême lenteur. Il n'en est rien. Il a composé ses ouvrages à la hâte, en homme pressé qui a le sentiment de sa fin prématurée. Rien, à cet égard, n'est plus significatif que son écriture. L'autographe de la Somme contre les gentils, aujourd'hui à la bibliothèque Vaticane, nous présente une écriture cursive extrêmement abrégée, presque illisible, et très personnelle. Au premier aspect on y reconnaît une main forte et vigoureuse, mais surtout rapide. Quelques-uns des écrits de saint Thomas sont aussi des reportations ou sténographies de ses auditeurs qu'il a lui-même revisées; et le religieux qui lui servait de compagnon a pu lui rendre quelques services. Mais tout cela est bien peu de chose; et c'est le maître, en somme, qui a porté à lui seul le poids de ce travail gigantesque.

Les ouvrages de Thomas d'Aquin sont de nature très diverse. Ils tendent toutefois à se concentrer sur la philosophie et la théologie, c'est-à-dire sur les sciences qui voient s'engager alors les problèmes capitaux pour la pensée chrétienne et pour l'Église. Le choix des sujets et le mode d'exécution sont le plus souvent imposés à leur auteur par les usages et les circonstances. De nombreux petits traités, et même quelques grandes publications, sont dus à des demandes de personnalités très haut placées dans l'Église ou la société civile, ou quelquefois même de simples particuliers au désir desquels saint Thomas n'a pas cru pouvoir se refuser. Cependant une partie principale de ses œuvres lui a été imposée par ses obligations professorales : tels ses commentaires sur le Maître des Sentences et sur l'Écriture sainte, les Questions disputées et quodlibétiques. Ses commentaires sur Aristote et sur quelques autres auteurs classiques sont nés des besoins intellectuels du temps et des graves problèmes qui étaient alors posés. La Somme contre les gentils et la Somme théologique sont, comme facture, les œuvres les plus personnelles de Thomas d'Aquin. Il a pu s'y mouvoir en toute liberté, tout en y observant une technique d'exécution qui était classique de son temps. Mais, ici comme ailleurs, Thomas d'Aquin a déployé des qualités personnelles d'écrivain qui lui étaient propres. Il débarrasse son terrain de questions oiseuses ou superflues et y en introduit de nouvelles qui sont utiles ou nécessaires. Il limite les citations et les raisonnements à ce qui est essentiel et strictement propre à la question. Il développe son sujet avec de justes proportions et maintient un sage équilibre entre les parties, qui sont elles-mêmes logiquement coordonnées dans le tout. Quand il commente des textes classiques, qu'il s'agisse de l'Écriture, d'Aristote ou d'autres œuvres, il concentre, avant tout, son effort sur le sens littéral du livre, abondonnant les anciennes méthodes qui encombraient les commentaires de matériaux étrangers et d'amplifications inutiles. Enfin, son style est clair, précis, sobre et approprié à sa pensée. L'équation entre l'expression de l'idée et l'idée elle-même est telle que l'esprit n'est ni distrait ni embarrassé par les mots et les formules. Thomas d'Aquin est l'auteur le plus aisément lisible du moyen âge.

2° *La méthode.* — Le procédé de saint Thomas touchant son information littéraire et son sens critique dans l'utilisation de ses sources sont très en avance sur son temps. Sa méthodologie rejoint immédiatement celle que nous pratiquons de nos jours.

Thomas d'Aquin est venu à l'époque d'un afflux littéraire énorme, non seulement à raison des productions latines des lettrés du moyen âge, mais aussi à raison des traductions incessantes qui révélaient aux penseurs d'alors la sagesse des civilisations grecque et arabe. L'information de saint Thomas, favorisée par les recherches littéraires d'Albert le Grand, a été énorme pour son temps, où les manuscrits étaient à la fois rares et dispendieux. Il n'a rien négligé pour atteindre des sources encore inexplorées par ses contemporains. On se rappelle l'anecdote où il déclarait à un de ses disciples qu'il préférerait à la possession de Paris les homélies de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu. C'est le symbole de la préoccupation constante où il fut d'atteindre le plus grand nombre de sources littéraires et surtout les meilleures. Thomas, secondé par l'ordre des prêcheurs, organisa une véritable exploration littéraire. Ses soins s'appliquèrent particulièrement à entrer en contact avec l'ancien monde grec. Un de ses confrères, Guillaume de Moerbeke, entreprit, sur son initiative, une revision des traductions d'Aristote sur le grec, ainsi que la traduction des livres encore inconnus des latins, comme les Politiques et les Économiques. De nombreux ouvrages de philosophes ou de savants grecs passèrent ainsi aux latins, comme l'*Elementatio theologica* de Proclus, les commentaires de Simplicius sur les Catégories, sur le Ciel et le Monde et sur l'Ame, ceux de Thémistius sur l'Ame, la *Syntaxis* de Ptolémée, pour ne nommer que quelques-uns de ceux qu'utilise saint Thomas. Plusieurs traductions d'Aristote par Boèce, ou à lui attribuées, furent aussi retrouvées. Enfin Thomas fit traduire du grec quelques ouvrages des Pères grecs qu'il utilise en particulier dans son Exposition continue des Évangiles (*Catena aurea*).

Sur cette base d'informations élargies et renouvelées, Thomas déploie un sens critique pénétrant. Il écarte résolument toute une littérature apocryphe. qui avait usurpé le nom d'Aristote et qui avait jeté quelques-uns de ses contemporains dans un complet

désarroi, touchant la doctrine authentique du Philosophe. Il reconnaît aussi, le premier parmi les latins, l'origine du livre des Causes qu'on avait universellement attribué à Aristote. Il purifie également la littérature augustinienne de plusieurs apocryphes. Sans doute saint Thomas d'Aquin n'a pas résolu tous les problèmes d'attributions littéraires : notre temps, malgré ses progrès et ses innombrables ressources, achève à peine cette œuvre. Mais il faut reconnaître que l'effort de saint Thomas et les résultats auxquels il a abouti sont uniques au moyen âge. D'aucuns lui ont surtout cherché noise, dans ce domaine, à propos de son Traité contre les erreurs des grecs. Mais outre que l'on a beaucoup exagéré la part de l'apocryphe dans cet opuscule, il ne faut pas oublier que cette tâche a été imposée par Urbain IV, et que Thomas n'assume d'autre mission que celle d'interprète catholique des textes qui lui ont été soumis, ainsi qu'en font foi la préface et la conclusion du traité.

Le travail de discernement bibliographique une fois opéré, Thomas d'Aquin procède à l'interprétation des textes avec beaucoup de sagacité et d'exactitude. Il détermine le sens par une critique interne comparée, soit qu'il se réfère à la marche et à l'esprit du traité qu'il commente ou utilise, soit qu'il compare les idées d'un même auteur dans ses divers écrits. Quand il opère sur des traductions, comme c'est le cas pour Aristote et quelques autres ouvrages, il compare les diverses traductions et fait appel, à maintes reprises, au témoignage même de l'original grec, aidé en cela, croyons-nous, non par une connaissance personnelle notable du grec, mais par la collaboration de son traducteur, Guillaume de Moerbeke.

Dans la détermination de la pensée des grands auteurs, en particulier de saint Augustin et d'Aristote, Thomas d'Aquin adopte une méthode qui nous déconcerte quelque peu aujourd'hui et induit même en erreur les lecteurs insuffisamment avertis de ses œuvres. Thomas d'Aquin poursuit d'ordinaire un but philosophique et théologique, mais non un but historique. Il cherche à établir la vérité dans les deux domaines qui sont spécifiquement les siens. En présence des grandes autorités profanes et sacrées, il les ramène, par voie d'interprétation, à sa propre pensée. C'est ce qu'il appelle lui-même les exposer respectueusement : *exponere reverenter*. Il ne fait, en cela, que se conformer à un usage universel de son temps. On eût trouvé audacieux alors de qualifier d'erronées les idées des Pères de l'Église, ou même de les écarter simplement. On les exposait, déterminait, ou concordait selon les expressions usitées à cette époque. Saint Thomas a gardé à l'égard d'Aristote une attitude analogue à celle qu'il a prise à l'endroit de saint Augustin. Il l'a tiré à lui. Cela était d'autant plus facile que le Stagirite avait été extrêmement réservé sur certains points de sa philosophie et laissait place, sans trop d'invraisemblance, à plusieurs interprétations. Thomas a été guidé dans cette manière de faire par un usage qu'il eût paru téméraire de transgresser. Mais il y était aussi naturellement porté par ce que C. Piat a justement appelé sa « charité intellectuelle », et dont il fait volontiers bénéficier, selon son expression, ces *præclara ingenia* qui ne connurent pas la lumière chrétienne, et aux angoisses desquels il est porté à compatir. Toutefois, il ne faut pas manquer d'ajouter que Thomas utilisa volontiers cet état de choses pour ne pas mettre en une trop grande évidence la révolution doctrinale qu'il opérait dans le domaine de la philosophie et de la théologie, révolution dont s'effrayèrent bon nombre de ses contemporains, encore qu'ils n'en saisirent ni toute la portée, ni toute l'étendue. L'histoire et la critique de notre temps ne doivent donc pas se faire illusion sur la portée de l'attitude prise par Thomas à l'égard des grands penseurs qui l'ont précédé. Ils ne doivent pas croire d'abord que saint Thomas n'a pas eu une claire vision de leur véritable position doctrinale. Saint Thomas fournit lui-même la preuve du contraire. Ils ne doivent pareillement pas mesurer la distance qui sépare Thomas d'Aquin de ses prédécesseurs par l'interprétation bienveillante qu'il a, pour les raisons déjà signalées, donnée à leur pensée et à leurs doctrines, mais par la distance réelle qui les sépare dans leur position respective. C'est à cette condition seulement qu'on possédera une vue vraiment historique de l'œuvre de rénovation accomplie au XIIIe siècle par Thomas d'Aquin.

Le sens critique de saint Thomas lui a aussi fait prendre une position caractéristique à l'égard des affirmations des sciences de l'antiquité et de son temps. Travaillant à réorganiser la philosophie et la théologie chrétiennes sur une base sûre et durable, il a dégagé les doctrines fondamentales de son système des données problématiques qu'il rencontrait dans le domaine des sciences de la nature. C'est ainsi qu'il a, non seulement tenu en suspicion les théories astronomiques venues de l'antiquité, celles d'Aristote comme celles de Ptolémée, mais il a pressenti la solution qui simplifierait la complexité des mouvements apparents des astres et est allé jusqu'à déclarer que les astres devaient constituer, non un système unique, mais des systèmes multiples. Il a émis les mêmes réserves touchant l'animation des cieux et des astres, et a fait observer qu'il était indifférent à la philosophie que les corps célestes fussent mus par des intelligences, ou par la vertu immédiate de la cause première. Enfin, le même souci de donner une base sûre à ses déductions philosophiques lui fait choisir ses observations expérimentales parmi celles qui prêtaient le moins à une possibilité d'interprétation erronée, fidèle en cela à l'esprit de la philosophie d'Aristote dont il disait, en une heureuse formule : *proprium ejus philosophiæ fuit a manifestis non discedere*. Les exemples vulgaires, dont il se sert couramment pour illustrer sa pensée, sont souvent empruntés aux auteurs anciens, et s'ils n'ont pas toujours aujourd'hui, en soi, la même signification scientifique, ils gardent leur valeur de comparaison, la seule que leur attribue Thomas d'Aquin.

3° *Le génie personnel*. — L'œuvre doctrinale de saint Thomas a été aidée, dans son éclosion, par l'état général de culture de son temps et par des circonstances spécialement favorables, comme le milieu intellectualiste de l'ordre des prêcheurs et l'action personnelle d'Albert le Grand. Mais ce à quoi l'œuvre thomiste doit sa supériorité incomparable n'est réductible à aucune influence extérieure : l'œuvre de Thomas d'Aquin est le fruit de son génie personnel. En lui, un homme s'est rencontré qui possédait des facultés exceptionnellement complètes et équilibrées, dont le développement atteignait, en outre, un degré éminent. Ces dons se sont élevés, d'un simple bon sens extrêmement ferme, jusqu'à la puissance créatrice du génie.

Le génie de Thomas d'Aquin est fait d'une égale capacité d'analyse et de synthèse. Le maître, tout d'abord, est extrêmement net sur le procédé propre à chaque science humaine. Dans les sciences spéculatives, où règne le régime exclusif de la déduction, il définit, divise et infère avec une maîtrise consommée, s'arrêtant toutefois à de justes limites, évitant également les écueils opposés de l'indétermination et de la subtilité. Mais il n'est pas inférieur à lui-même lorsqu'il passe dans le domaine de la psychologie et fait usage de la méthode d'introspection. Il observe et analyse avec une maîtrise étonnante toute la vie de l'âme : la conscience, comme les facultés et les opéra-

tions internes, qu'il s'agisse des passions et des sentiments, ou de l'intelligence et de la volonté. Sur le terrain des sciences morales et politiques, il dissèque les faits moraux et sociaux avec la pleine conscience qu'il est sur un terrain mixte, où les principes généraux commandent de haut la matière, mais où les faits et l'expérience deviennent des éléments d'une signification souveraine. C'est même dans les sciences psychologiques et morales que l'écart entre Thomas d'Aquin et ses contemporains est le plus frappant : il les laisse, après lui, à d'énormes distances. Enfin dans le domaine de l'observation des phénomènes de la nature et des faits quotidiens, il témoigne d'un sens du réel qui surprend chez un homme d'ordinaire concentré dans les hautes spéculations de la pensée.

L'esprit de synthèse chez saint Thomas n'est peut-être pas supérieur à son esprit d'analyse, mais, étant un don beaucoup plus rare, il nous étonne davantage. Le maître est venu en un temps où le sol de la philosophie et de la théologie était jonché de tous les débris de la science antique, arabe et médiévale. Des essais partiels de synthétisation, ou mieux de syncrétisme, étaient déjà tentés, mais rien n'était réalisé qui eût une valeur durable. En tout cas, aucune entreprise d'ensemble n'avait paru, hors celle d'Albert le Grand, dont nous avons signalé les qualités et les faiblesses. Ce fut sur un chantier immense, encombré de matériaux de toutes sortes, que Thomas d'Aquin dut élever son œuvre. Il lui fallait créer l'ordre là où d'autres, par leurs essais, n'avaient fait qu'accroître l'anarchie. Malgré sa rare précocité de génie, Thomas eut quelques hésitations au début de son entreprise, c'est-à-dire quand, avant l'âge de trente ans, il commenta le Maître des Sentences. Mais, dès ce moment, il a déjà la claire vision de son œuvre. Là où il n'est pas encore résolu, il s'abstient de prendre position définitive, si bien qu'il aura, au fur et à mesure qu'il avance dans sa carrière, plus à compléter et à préciser qu'à détruire pour refaire. Néanmoins, le travail réformateur entrepris par Thomas d'Aquin était trop vaste et trop compliqué pour qu'il n'eût pas quelques hésitations et quelques incertitudes, pendant les premières années, pressé qu'il était de toutes parts par le poids de la tradition et des idées courantes de son siècle.

Telle qu'elle a été réalisée, l'œuvre doctrinale de Thomas d'Aquin révèle un génie d'organisation de premier ordre. Ayant pris connaissance de tous les problèmes soulevés par la philosophie humaine et la théologie chrétienne; ayant pesé la valeur respective des diverses solutions et des points de vue systématiques déjà essayés, il a vu finalement, dans les coups d'illumination plus ou moins prolongés propres aux génies créateurs, l'ordre final qu'impliquait l'unification de tout le connu et de tout le savoir. Cette vue ultime a été préparée, sans doute, par des tentatives multiples d'adaptation des parties au tout, par des épreuves et des contre-épreuves qui préparaient la synthèse dernière; mais ce travail, dans son ensemble, paraît avoir été rapide et précoce. A l'âge où les hommes, rares d'ailleurs, qui doivent posséder une personnalité intellectuelle, commencent à peine à penser, Thomas d'Aquin était maître de sa doctrine.

La puissance d'intuition et d'ordonnance dont est doué le génie de Thomas d'Aquin résulte d'un sens métaphysique supérieur. Très peu d'esprits s'élèvent et planent sans effort dans les régions de la spéculation et de la pensée pures. C'est des hauteurs de la science de l'être que Thomas a dominé le monde de la pensée et des faits, et c'est encore là qu'il faut se placer si on veut l'entendre dans ce qu'il est vraiment. La métaphysique est le principe unificateur de toutes les sciences comme de l'ordre réel; et c'est parce que Thomas d'Aquin a dépassé la masse des penseurs de son temps, comme métaphysicien, qu'il lui a été réservé de produire une œuvre unique.

A la puissance d'intuition de Thomas d'Aquin il faut ajouter sa puissance d'attention. Il a possédé comme peu d'hommes la faculté de concentrer toutes ses forces sur l'objet qui sollicitait sa pensée, qu'il se soit agi de ce qu'avaient pensé les autres ou de ce qu'il pensait lui-même. Cette faculté de s'immobiliser dans la vue ou la recherche de la vérité, jusqu'à l'absorption complète et ordinaire de toute activité mentale, crée chez ceux qui en disposent le moyen de dépasser infiniment la puissance de vision, non seulement des esprits superficiels, mais encore des esprits pénétrants qui ne possèdent que par intermittence la faculté de convergence des forces intégrales de leur intelligence. Cet état d'attention intense se traduisait chez Thomas d'Aquin par une rupture de contact fréquente avec le monde extérieur, que tous ses contemporains ont observée et signalée comme donnant lieu de la part du grand penseur à d'étranges méprises et de curieuses distractions.

Cet ensemble de facultés éminentes a conféré à Thomas d'Aquin le don propre au génie, la puissance créatrice. Les esprits qui ne voient chez Thomas d'Aquin que sa méthode courante d'utiliser ses prédécesseurs et de s'entourer d'autorités, conformément à un usage que la tradition avait consacré, ont pu prendre le grand penseur pour un simple compilateur. Mais rien n'est plus éloigné de la vérité que cette vue superficielle. Ce qui est le trait propre et éclatant du génie du docteur angélique, c'est incontestablement sa puissance créatrice supérieure. C'est là, dirai-je, la grande ligne de démarcation qui isole Thomas d'Aquin du reste des plus illustres penseurs chrétiens. Il est vrai que le maître a travaillé lui-même à dissimuler sa propre excellence en s'abritant volontiers derrière l'autorité profane ou sacrée de ses prédécesseurs et en paraissant plutôt suivre les autres que les conduire. Mais ce procédé, que Thomas d'Aquin doit à une très grande modestie personnelle et à la préoccupation de heurter le moins possible ses contemporains par la vue de la révolution qu'il opérait en philosophie et en théologie, ne saurait nous faire illusion. L'étude interne, comme l'étude comparée de son œuvre, proclame, avec une évidence qui éclate aux regards des esprits les moins prévenus, que c'est lui, et lui seul, qui a créé l'ordre et l'unité de la philosophie et de la théologie chrétiennes.

4° *L'œuvre philosophique.* — Au point de vue de l'information philosophique, Thomas d'Aquin doit immensément à ses prédécesseurs, surtout aux grands penseurs de toutes les écoles. Il n'existe pas d'index des auteurs cités dans l'ensemble des œuvres de saint Thomas; mais on peut prendre celui qui a été dressé pour la Somme théologique et qui donne une idée approximative de l'usage qu'il a fait des autorités classiques (édit. Vivès, t. VI, p. 713). Aristote, chez les Grecs, l'emporte sur tous les autres, et la pensée de saint Thomas ne perd presque jamais contact avec celle du Stagirite. Par lui il a connu la philosophie antérieure, surtout celle de Platon, dont il a utilisé plusieurs dialogues (Timée, Phédon, Ménon). Le néoplatonisme est parvenu à saint Thomas par de nombreuses dérivations; mais plus particulièrement par le livre des Causes et sa source principale, l'*Elementatio theologica* de Proclus, par le pseudo-Denys l'Aréopagite. Les philosophes latins qu'il invoque le plus fréquemment sont Cicéron, Sénèque et Manlius Boèce; chez les Arabes, Avicenne et Averroès; chez les Juifs, Maimonide. Il va de soi que le contenu philosophique de la littérature chrétienne, incomparablement moins important d'ailleurs, lui est exactement connu.

Les idées et les systèmes philosophiques antérieurs,

tels qu'ils se présentaient à saint Thomas, étaient entachés de graves erreurs. Thomas d'Aquin les a rectifiées. Il a relevé chez Aristote et ses commentateurs, surtout chez Averroès, les théories de l'éternité du monde, de la négation de la providence, de l'unité de l'intelligence, etc.; chez les néoplatoniciens et Avicenne, la théorie de l'émanation du monde; chez Maimonide, celle de l'équivocité des attributs de Dieu et des perfections des créatures; dans l'augustinisme, les raisons séminales, l'existence de la matière dans les esprits, la pluralité des formes, l'illumination intellectuelle, le primat de la volonté, etc.

L'œuvre philosophique positive de saint Thomas a abouti à la première et seule grande systématisation scientifique capable de s'intégrer à l'enseignement chrétien. Il a, le premier, proclamé fermement l'autonomie du savoir rationnel, engagé qu'il avait été avant lui, en fait et en principe, dans les spéculations théologiques, spécialement en théodicée, en psychologie et en morale. Joignant l'exemple à la théorie, il a exécuté ses travaux philosophiques sans se réclamer jamais d'une autre autorité que celle de l'expérience et de la raison pour établir ses conclusions scientifiques et les défendre. Il a nettement formulé une théorie du progrès scientifique, défini et classifié les sciences, établi l'esprit propre à chacune, et exécuté le programme des sciences philosophiques particulières : Logique, Métaphysique et Théodicée, Cosmologie, Physique générale, Psychologie, Morale et Politique. Ses principaux ouvrages de philosophie se présentent sous forme de commentaires aux grands ouvrages d'Aristote; mais toute son œuvre théologique et scripturaire est fortement empreinte de philosophie; et l'on rencontre à chaque pas les formules les plus riches et les plus lumineuses sur tous les problèmes de la pensée. Établie sur la base de la connaissance sensible et de l'expérience pour l'état présent de l'homme, la philosophie de saint Thomas passe, dans le domaine de l'absolu, au plus haut et au plus pur intellectualisme. Par la sécurité de son point de départ, le monde sensible, elle se garantit contre les illusions des divers idéalismes, et par sa transcendance intellectualiste, elle rend caduques les matérialismes anciens et nouveaux, les grossiers et les plus subtils. L'effort philosophique de Thomas d'Aquin avait résolu le problème de l'assimilation d'Aristote et doté l'Église d'une philosophie chrétienne puissamment assise.

5° *L'œuvre théologique.* — Elle dépasse en grandeur son œuvre philosophique parce que, non seulement elle augmente la force et la lumière de cette dernière, mais surtout parce que, en se transportant sur le terrain de la révélation chrétienne, plus haut et plus vaste, Thomas d'Aquin y a déployé les mêmes qualités maîtresses.

L'information théologique de saint Thomas ne le cède en rien à son information philosophique. Elle s'étend aux sources du dogme comme aux œuvres essentielles de la pensée chrétienne. Thomas d'Aquin a une connaissance profonde de l'Écriture, des décrets conciliaires, des actes doctrinaux de l'Église romaine, du droit canon, des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Parmi ces derniers, ceux dont il invoque le plus fréquemment l'autorité sont Augustin, Jérôme, Ambroise, Léon le Grand, Grégoire le Grand, Basile, Chrysostome, Denys l'Aréopagite, Jean Damascène, Boèce, Isidore de Séville, Bède, Anselme, Hugues de Saint-Victor, Bernard et Pierre Lombard. *Opera*, édit. Vivès, t. VI, p. 721.

De même que Thomas d'Aquin a proclamé l'autonomie de l'ordre rationnel, ainsi a-t-il proclamé l'autonomie de l'ordre révélé, en maintenant l'impossibilité d'un conflit réel entre deux ordres qui ont la même source de vérité, Dieu. Il existe une barrière infranchissable entre la nature et la grâce, la raison et la foi. Le dogme repose sur la seule autorité de Dieu révélant et de l'Église dépositaire de son autorité. De sa nature, la vérité dogmatique est hors de la portée de la raison, impuissante qu'est cette dernière à en donner une démonstration intrinsèque. Par là Thomas d'Aquin arrête le fidéisme qui ne pensait pouvoir sauver le dogme qu'en niant la valeur de la raison, et le rationalisme inconscient du XIIe siècle, qui, tentant de donner une démonstration de l'objet de la foi, le réduisait à un concept purement rationnel. La raison humaine peut toutefois éclairer extérieurement la vérité de foi par des analogies et des motifs de convenance. Les grandes vérités philosophiques sur Dieu et sur l'âme sont des *præambula fidei* qui, de soi, n'appartiennent pas à l'ordre révélé, mais le deviennent accidentellement pour ceux qui n'en possèdent pas la certitude rationnelle. En prenant pour principes les vérités révélées, la raison peut en déduire des vérités secondaires, ou conclusions théologiques, et constituer ainsi une véritable science. Cette science, toutefois, est subalternée, parce que nous ne possédons pas, en ce monde, l'évidence de ses principes. Seuls les bienheureux, dans la vision béatifique, voient dans leur pleine clarté des vérités de la foi; et ainsi la science théologique se trouve dans un état de subordination dans la connaissance présente de ses principes, mais non dans la certitude et la valeur de ses conclusions.

Thomas d'Aquin a donné à la théologie chrétienne, dans sa Somme théologique, un modèle d'exposition au point de vue de l'ordre, de la clarté et de la profondeur qui n'avait pas encore eu son analogue et n'a plus été égalé.

6° *La valeur doctrinale permanente.* — Aux yeux de tout le monde, Thomas d'Aquin est le plus grand penseur du moyen âge; et aux yeux de l'Église catholique, le plus grand philosophe et théologien chrétien. Ce fait est de notoriété universelle et on en trouvera diverses preuves dans la suite de cet article. Saint Thomas est devenu dans l'Église catholique une autorité théologique hors ligne. Mais il ne faut pas oublier que son autorité n'est que la conséquence de sa valeur scientifique. Thomas d'Aquin est une autorité d'ordre exceptionnel, puisqu'il a été un penseur de génie et a créé une œuvre doctrinale à nulle autre pareille. Ce n'est donc pas sur le nom de saint Thomas que s'appuient et l'Église et l'école thomiste, comme des esprits superficiels affectent quelquefois de le dire, mais sur la valeur sans pareille de savoir et de raison que ce nom représente. C'est pourquoi aussi cette valeur demeure permanente. Il est d'ailleurs aisé de voir les causes de ce fait.

Les qualités pédagogiques de saint Thomas en font le seul auteur du moyen âge directement utilisable dans ses propres écrits. Il n'est pas de manuel qui puisse être comparé à la Somme théologique. Les auteurs du moyen âge sont trop diffus, désordonnés, incomplets, d'une langue difficile, ou d'une doctrine peu cohérente. Thomas d'Aquin a évité tous ces écueils, et son œuvre doctrinale, si on la compare à celle des auteurs de cette époque, est d'une luminosité et d'une richesse qui la classent à part parmi celles des autres philosophes et théologiens.

Les qualités scientifiques de l'œuvre de saint Thomas justifient aussi sa prééminence. Elle est basée sur des données éternelles, pourrait-on dire. Le docteur angélique a eu soin d'écarter l'artificiel, l'accidentel et le douteux de ses idées systématiques et de ses conclusions; tandis qu'il a toujours pris, comme point de départ de ses constructions doctrinales, les données empiriques ou rationnelles de première évidence et dont la portée n'est pas susceptible de varier. En outre, l'étendue et l'élasticité de ses concep-

tions générales et la modération qu'il apporte dans les solutions de détail laissent les portes ouvertes à tous les progrès intellectuels. Les données scientifiques périmées qu'on rencontre dans les écrits de saint Thomas, assez rares d'ailleurs, ne font aucunement corps avec ses idées systématiques.

Les qualités d'orthodoxie de l'œuvre doctrinale de saint Thomas la distinguent aussi de celle des autres grands théologiens. Sa sainteté de vie unie à la grandeur de son génie lui ont conféré comme un don d'inerrance qui lui est propre. C'est pourquoi l'Église catholique, qui doit pourvoir, avec sécurité, à l'éducation de ses clercs et à l'enseignement public des fidèles, a fait de Thomas d'Aquin son docteur officiel. L'Église ne peut, en effet, livrer son enseignement au caprice et aux convictions singulières de ceux qui en sont les agents, non plus qu'aux modes du moment, au risque de courir à l'anarchie et de compromettre les plus hauts et les plus graves intérêts. C'est pourquoi l'Église romaine a, de nos temps plus que jamais, exprimé énergiquement et à maintes reprises sa volonté que l'enseignement ecclésiastique fût donné en conformité des doctrines de saint Thomas d'Aquin. Elle estime que c'est le moyen le plus efficace d'infuser une haute force à la pensée catholique et de la soustraire aux fluctuations incessantes et stériles de la philosophie rationaliste et antichrétienne de notre temps.

La question de la pérennité de la doctrine thomiste implique celle des conditions de sa propagation et de son assimilation pour une époque donnée et spécialement pour la nôtre. La propagation est l'œuvre de la bonne volonté des écrivains catholiques et plus spécialement des écrivains ecclésiastiques. Elle est aussi l'œuvre de leur docilité à l'égard de l'autorité pontificale. Quant au travail supérieur d'assimilation totale de la pensée de saint Thomas, il implique une étude approfondie et sans préjugés. Il faut comprendre la doctrine du maître et la savoir. Il faut surtout l'entendre en fonction de sa synthèse générale et spécialement de sa métaphysique, qui commande toute l'économie de l'œuvre. L'éclectisme n'est pas de mise à l'égard des doctrines thomistes, leur valeur et leur force résidant essentiellement dans la puissance de leur unité. On ne brise pas une œuvre d'art pour en recueillir les fragments, à moins de posséder aussi une mentalité d'enfant ou de barbare. Il faut aussi dans le domaine de la philosophie coordonner les éléments souvent dispersés de nombreuses questions, car saint Thomas n'a pas constitué un corps de doctrine philosophique en une œuvre analogue à celle de la Somme théologique. Ce travail demande de la recherche et un vrai sens critique. Enfin saint Thomas doit être traduit en une langue claire et précise, en s'écartant le moins possible de sa terminologie et de la forme de sa pensée. Rien n'est plus fallacieux que de l'interpréter avec la terminologie des philosophies modernes, où les mots et les formules n'ont ni le même sens ni la même valeur.

De S. Thoma Aquinate, dans *Acta sanctorum*, t. I martii, p. 655-747; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 271-354; B. de Rubeis, *De gestis, et scriptis, ac doctrina sancti Thomæ Aquinatis dissertationes criticæ et apologeticæ*, Venise, 1750; P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910; A. Touron, *La vie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1737; K. Werner, *Der hl. Thomas von Aquin*, Ratisbonne, 1889; J. V. De Groot, *Het leven van den h. Thomas van Aquino*, Utrecht, 1907; Bäumker et Hertling, études citées à la bibliographie de la précédente section; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg, 1899; 2e édit., Louvain, 1908-1911; H. Grauert, *Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie*, Munich, 1912; J. A. Endres, *Thomas von Aquin*, Mayence, 1910; M. Baumgartner, *Thomas von Aquin*, dans *Grosse Denker*, Leipzig, 1911, t. I, p. 283; M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Kempten, Munich, 1912; Z. Gonzales, *Estudios sobre la filosofia de santo Tomàs*, Manila, 1864 (trad. allem. de Nolte, Ratisbonne, 1885); Ch. Jourdain, *Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1858; P. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1908; A. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 in-8°, Paris, 1910; H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907. Il est impossible d'indiquer ici, même sommairement, la bibliographie relative à la personne de saint Thomas, à ses écrits et à ses doctrines. On en trouvera un précieux essai dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie*, Paris, 1907, col. 4471-4493.

VII. L'HÉGÉMONIE DOCTRINALE DE SAINT THOMAS. — Bien que l'œuvre doctrinale de saint Thomas heurtât de front à peu près toutes les idées de ses contemporains, elle posa son emprise sur la masse des esprits avec une rapidité qui étonne; et rien ne témoigne plus manifestement de la valeur des écrits et des doctrines du docteur angélique. L'action de l'ordre des prêcheurs et de l'Église romaine fut particulièrement efficace, nous le verrons, pour assurer la rapidité de l'hégémonie doctrinale de saint Thomas. Mais il existe de ce fait des témoignages divers qu'il faut relever, car il serait vain de porter, à de longs siècles de distance, des jugements de valeur sur des phénomènes généraux, surtout quand ils appartiennent à l'ordre intellectuel, si on n'en établissait les fondements historiques.

Rien n'est plus significatif d'abord que les témoignages contemporains, fournis même par des adversaires. J'écarte *a priori* les jugements des écrivains dominicains. Dès le pontificat d'Urbain IV (1261-1264), Henri de Wurzbourg, qui se trouve à la curie romaine en même temps que Thomas d'Aquin, écrit de lui, dans son *De statu curiæ romanæ*, qu'il est à même de recréer la philosophie, si elle venait à périr, et mieux encore que les anciens.

Est illic aliquis, qui, si combusta iaceret,
Inventor fieret, philosophia, nove;
Erigeret meliore modo novus editor illam,
Vinceret et veteres artis honore viros.

H. Grauert, *Magister Heinrich der Poet*, p. 100 et *passim*. De retour à Paris (1269-1272), Thomas y trouve ses plus ardents adversaires. Mais pour Nicolas de Lisieux, le tenant de Guillaume de Saint-Amour, il est « le grand maître », tout comme pour Siger de Brabant, le chef de l'averroïsme parisien, il est avec Albert le Grand, le grand philosophe du siècle : *præcipui viri in philosophia Albertus et Thomas. Siger de Brabant*, t. I, p. 47, 95. Après la mort de Thomas d'Aquin, le recteur et les maîtres ès arts de l'université de Paris écrivent, dès le 2 mai 1274, au chapitre général de l'ordre des prêcheurs pour lui demander le corps et les derniers écrits de frère Thomas et font du maître défunt un éloge enthousiaste dont il suffit de tirer ces lignes : *Quis posset estimare divinam providentiam permisisse, stellam matutinam preeminentem in mundo, jubar in lucem seculi, immo, ut verius dicamus, luminare majus, quod preerat diei, suos radios retraxisse? Plane non irrationabiliter judicamus solem suum revocasse fulgorem et passum fuisse tenebrosam ac inoppinatam eclipsim, dum toti Ecclesie tanti splendoris radius est subtractus. Et licet non ignoremus conditorem nature ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse, nihilominus si antiquorum philosophorum auctoritatibus vellemus inniti, eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta.* Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. I, p. 504. Le célèbre Gilles de Rome, général des ermites de Saint-Augustin, mort archevêque de Bourges (1316), disait à son con-

frère Jacques de Viterbe, plus tard archevêque de Naples († 1308) : *Frater Jacobe, si fratres prædicatores voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes, et nos idiotæ, et non communicassent nobis scripta fratris Thomæ. Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. IV (1910), p. 487, note 2. Godefroid de Fontaines, un des maîtres séculiers les plus célèbres de l'université de Paris à la fin du XIIIe siècle et adversaire en plus d'un point de saint Thomas, écrivait dans ses Questions quodlibétiques : « Malgré le respect que je dois à certains docteurs, la doctrine de frère Thomas, celle des saints et de ceux qu'on allègue comme autorités mise à part, l'emporte sur les autres doctrines par son utilité et sa valeur. C'est à l'auteur d'une semblable doctrine que l'on peut spécialement appliquer la parole dite aux apôtres par le Seigneur : *Tu es le sel de la terre, et si le sel s'affadit, avec quoi salera-t-on?* Cette doctrine, en effet, sert de correctif à celles de tous les autres docteurs; elle les rend sapides et succulentes. Si elle venait à disparaître, les étudiants trouveraient ailleurs bien peu de goût. » *Siger de Brabant*, t. I, p. 48. Dante Alighieri, dont l'inspiration doctrinale est si profondément thomiste, n'hésite pas dans la *Divine Comédie*, après le long discours qu'il a mis dans la bouche de Thomas d'Aquin, à déclarer que le parler de Thomas est semblable à celui de Béatrix, pour dire que la doctrine du grand docteur s'identifie à la foi chrétienne. *Paradiso*, XIV, 7-8. Enfin, quand Étienne de Bourret, évêque de Paris, crut devoir rapporter, le 14 février 1325, la condamnation de son prédécesseur, Étienne Tempier, en tant qu'elle aurait pu toucher la doctrine de saint Thomas, il le fit en décernant des éloges qui témoignent de quelle autorité jouissait le grand docteur : *presertim cum fuerit* [*beatus Thomas*] *et sit universalis Ecclesie lumen prefulgidum, gemma radians clericorum, flos doctorum, universitatis nostre parisiensis speculum clarissimum et insigne, claritate vite, fame et doctrine velut stella splendida et matutina refulgens. Chart. univ. paris.*, t. II, p. 281.

Les témoignages qu'on vient de lire attestent l'incontestable prééminence prise, de très bonne heure, par la doctrine de Thomas d'Aquin dans le monde des écoles et dans l'Église. La conséquence de cette position fut qu'un titre doctoral fut décerné à saint Thomas d'Aquin. Le premier, en effet, parmi les théologiens de son siècle, il reçut un qualificatif qui, plus que ceux d'*eximius* et d'*egregius* que l'on joint souvent à son nom, témoigne de l'universalité d'action qu'il exerçait déjà. C'est celui de *doctor communis*, qui est en circulation dès le début du XIVe siècle, et qui continuera à lui être attribué, jusqu'à ce que celui de *docteur angélique* tende, dès le XVe siècle, à supplanter le précédent dont la portée historique est autrement significative. En tout cas, le titre doctoral de *doctor communis* reste, comme il l'était aux yeux des contemporains, l'équivalent de l'affirmation de l'hégémonie doctrinale exercée de bonne heure par la doctrine de saint Thomas dans l'Église et sur les esprits. Mandonnet, *Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin*, dans la *Revue thomiste*, t. XVII (1909), p. 597.

La puissance de diffusion des doctrines de Thomas d'Aquin trouve encore une preuve dans le fait des traductions qui furent entreprises d'un certain nombre de ses œuvres, dès la fin du XIIIe siècle, en langue grecque et hébraïque. Les principaux fonds grecs des grandes bibliothèques de l'Europe possèdent d'assez nombreux manuscrits qui contiennent des traductions des œuvres de saint Thomas. La Somme théologique semble avoir été traduite deux fois. Une première fois vers la fin du XIIIe siècle par le frère prêcheur Bernard de Gaillac et au XIVe siècle par Démétrius Cydonius, dont on possède une lettre en grec sur l'étude de la théologie de saint Thomas d'Aquin, éditée par Franco, et adressée à son frère Prochorus qui a aussi traduit en grec le *De æternitate mundi*. Cydonius a également donné une version de la Somme contre les gentils, achevée en 1355. Au XVe siècle, Michel Sophianus a traduit les commentaires du *De anima*, et le *De ente et essentia*. Ce dernier traité fut commenté par Georges Scholarius qui prit le nom de Gennadius, quand il devint patriarche du Constantinople. Certains manuscrits grecs de la Somme théologique portent à la fin cette exclamation qui témoigne que Thomas trouvait chez les grecs d'ardents admirateurs : *O utinam Thoma, non in Occidente, sed in Oriente natus fuisses! Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 435; N. Franco, *I codici vaticani della versione greca delle opere di san Tommaso d'Aquino*, Rome, 1893. Les rabbins juifs traduisirent aussi en hébreu, dès la fin du moyen âge, divers traités et fragments philosophiques de saint Thomas. Ils continuèrent même pendant les siècles suivants. Il n'est pas banal d'entendre un d'entre eux, Abraham Nachmias, déclarer à la fin du XVe siècle, dans la traduction des Métaphysiques de saint Thomas, que ce docteur est « le grand philosophe, le chef des théologiens, qui ne s'écarte guère du droit chemin et ne dit dans ses écrits ni un mot de trop ni un mot de moins. » Un dominicain, Joseph Ciantes, a traduit, plus tard, en hébreu, la Somme contre les gentils, imprimée à Rome, en 1657. M. Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893, p. 483, 1066 (au mot *Thomas d'Aquino*).

Enfin, lorsqu'on parcourt les catalogues des manuscrits des bibliothèques de l'Europe, il saute aux yeux qu'aucun théologien médiéval n'a vu une diffusion de ses écrits comparable à celle des œuvres de saint Thomas d'Aquin : témoignage irrécusable de l'hégémonie doctrinale exercée par le maître dominicain sur la pensée chrétienne avant l'âge de l'imprimerie.

VIII. POSITION DE L'ORDRE DES PRÊCHEURS A L'ÉGARD DES DOCTRINES DE SAINT THOMAS. — L'enseignement de Thomas d'Aquin, de son vivant, avait atteint un grand nombre de religieux de l'ordre, et ses disciples comme ses multiples écrits portaient sa pensée à ceux que n'avait pu atteindre sa parole. On peut dire qu'à sa disparition l'ensemble de l'ordre était gagné à ses doctrines. Nous en avons l'écho dans les paroles mêmes écrites, l'année d'avant sa mort, en 1273, par l'ancien maître général de l'ordre, Humbert de Romans, dans la célèbre consultation composée à la demande de Grégoire X, sur les questions qui devaient être traitées dans le second concile de Lyon. C'est incontestablement en faisant allusion à Albert le Grand et surtout à Thomas d'Aquin, encore vivants l'un et l'autre, que Humbert fait la déclaration suivante : *Philosophia sic conculcata est per viros quosdam catholicos excellentis ingenii, qui omnia, quæ apud eam sunt, investigaverunt et multo clarius quam ipsi philosophi plura intellexerunt, propter divinam scientiam quam habuerunt, et in his in pluribus eos illuminaverunt, quod non solum non rebellat philosophia fidei catholicæ, sed redacta est quasi tota in obsequium ejus. Concilia omnia tam generalia quam particularia*, Cologne, 1551, t. II, p. 967; E. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum*, Londres, 1690, p. 187; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. I, p. 88.

La première forme sous laquelle intervint l'ordre des prêcheurs, relativement aux doctrines de Thomas d'Aquin, fut la répression des rares adversaires qui se trouvaient dans l'ordre. L'influence exercée chez les prêcheurs par la première génération de leurs maîtres augustiniens ne pouvait cesser en un jour; et une collectivité vouée spécialement à l'étude,

comme celle des prêcheurs, ne pouvait manquer de renfermer quelques dissidents, comme il s'en rencontra toujours d'ailleurs au cours de son histoire. La condamnation, faite à Oxford le 18 mars 1277, de la théorie de l'unité des formes, par l'archevêque dominicain de Cantorbéry, Robert de Kilwardby, un augustinien de grande marque, provoqua la première intervention de l'autorité officielle de l'ordre. La province d'Angleterre, dont Kilwardby avait été longtemps le plus illustre maître et le provincial, était par la force des choses plus augustinienne de doctrine que les autres provinces de l'ordre; et quelques maîtres avaient dû, sinon seconder l'archevêque, du moins souscrire à sa condamnation. Le chapitre général de Milan, en 1278, délégua en toute hâte, en Angleterre, deux religieux de la province de Provence, Raymond de Mévouillon et Jean Vigouroux, avec pouvoir de châtier ceux qui auraient mal parlé des écrits du vénérable père frère Thomas d'Aquin, jusqu'à les priver de leurs charges et même les exiler de leur province, s'ils étaient reconnus coupables. L'affaire était sans doute moins grave qu'on ne l'avait cru, car le chapitre de l'année suivante n'y revient pas et quelques années plus tard nous trouverons les dominicains anglais parmi les défenseurs les plus résolus des doctrines de saint Thomas. *Acta cap. gen.*, t. I, p. 199; *Siger de Brabant*, t. I, p. 233; C. Douais, *Essai sur l'organisation des études*, p. 91.

Jusqu'au milieu du XIVe siècle, les chapitres ont l'occasion de renouveler, une fois ou l'autre, leurs menaces contre ceux qui s'attaqueraient aux doctrines de Thomas d'Aquin, et ces interventions de l'autorité correspondent sans doute à quelques-unes des manifestations antithomistes qui nous sont connues. *Acta capit. gener.*, t. I, p. 199, 204; t. II, p. 64, 81, 191, 297, 303, 308, 313, 340, 350.

La correction de 1278 semble avoir suffi à mettre au pas la province d'Angleterre, ainsi que nous l'avons dit. Il est assez douteux qu'au XIVe siècle Robert Holcot († 1349) ait été un dissident, bien qu'on l'ait signalé comme tel. *Script. ord. præd.*, t. I, p. 629; *Chart. univ. paris.*, t. II, p. 592. — Il en fut autrement de la province de Teutonie, où un augustinien, teinté de néoplatonisme, a trouvé des adhérents sans former toutefois une école au sens strict du mot. L'influence d'Albert le Grand n'est peut-être pas étrangère à une partie de ces tendances. Ulrich Engelbert de Strasbourg († 1277), dans son importante Somme *De summo bono*, restée manuscrite, est encore dans la direction augustinienne de la première tradition dominicaine avec des influences arabo-néoplatoniciennes. *Scrip. ord. præd.*, t. I, p. 356; M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strassburg. Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Grossen*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. XXIX (1905), p. 82-107. Le célèbre maître Jean Eckhart de Hochheim († 1327), le théoricien et l'inspirateur de la mystique allemande, au XIVe siècle, incline fortement vers quelques doctrines néoplatoniciennes. Voir t. IV, col. 2054; H. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundauschauung seiner Lehre*, dans *Archiv für Lit. und Kirchengeschichte*, t. II (1886), p. 417, 672. Thierry de Freiberg († vers 1315), dont l'activité littéraire s'est particulièrement étendue aux sciences naturelles, est un augustinisant fortement influencé par Avicenne. Il n'hésite pas à combattre directement saint Thomas sur des points essentiels de sa philosophie. E. Krebs, *Meister Dietrich* (*Theodoricus Teutonicus de Vriberg*). *Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Munster, 1906, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. V, p. 5-6; du même, *Le traité « De esse et essentia » de Thierry de Friberg*, dans la *Revue néo-scolastique*, t. XVIII (1911), p. 516. C'est sans doute sous les mêmes influences qu'un disciple de Thierry de Friberg, Berthold de Mosburch, écrivit un commentaire de l'*Elementatio theologica* de Proclus. M. Grabmann, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. XXIII (1910), p. 53-54; Cl. Bäumker, *Der Anteil der Elsass an den geistigen Bewebungen des Mittelalters*, Strasbourg, 1912.

La province de France donna, dans la personne de Durand de Saint-Pourçain, un des adversaires les plus acharnés de saint Thomas. Son commentaire sur les Sentences, souvent réédité, est un véritable manifeste et l'auteur a été considéré comme un des fondateurs du nominalisme. Voir t. IV, col. 1964; *Script. ord. præd.*, t. I, p. 586; C. Urbain, *De concursu divino scholastici quid senserint*, Paris, 1894. Ce qui peut paraître plus étonnant, c'est que l'Italie elle-même produisit quelques adversaires des doctrines thomistes. C'est ainsi que le chapitre provincial d'Arezzo, en 1315, punit Ubertus Guidi, bachelier de Sainte-Marie-Nouvelle, à Florence, pour avoir attaqué les doctrines de frère Thomas d'Aquin dans ses disputes et ses leçons. *Chart. univ. paris.*, t. II, p. 174. Le chapitre général du Puy, en 1344, intervient contre Thomas de Naples, qui a dirigé son enseignement contre saint Thomas. On n'est pas peu surpris d'une semblable attitude chez un religieux qui, non seulement était le compatriote de Thomas d'Aquin, mais encore occupait la chaire même que le grand docteur avait illustrée par ses dernières années d'enseignement. *Acta cap. gener.*, t. II, p. 303; *Chart. univ. paris.*, t. II, p. 614.

L'autorité officielle de l'ordre des frères prêcheurs ne devait pas limiter son action à la répression des adversaires que la doctrine de Thomas d'Aquin pouvait trouver chez quelques-uns de ses subordonnés. Elle fit hautement l'éloge de l'enseignement du plus illustre des docteurs de l'ordre et ordonna énergiquement de le promouvoir. Ce fut le chapitre général de Paris, tenu en 1286, qui débuta dans cette voie. Son initiative fut indubitablement provoquée par la condamnation que Jean Peckham, un frère mineur, ancien adversaire de saint Thomas à Paris, devenu archevêque de Cantorbéry, porta le 30 avril 1286. *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, édit. C.-T. Martin, Londres, t. III (1885), p. 921. Dans ses admonitions, le chapitre général écrit : *Districtius injungimus et mandamus ut fratres omnes et singuli, prout sciunt et possunt, efficacem dent operam ad doctrinam venerabilis magistri fratris Thomæ de Aquino, recolendæ memoriæ, promovendam, et saltem ut est opinio defendendam; et si qui contrarium facere attemptaverent assertive... ipso facto ab officiis propriis et gratiis ordinis sint suspensi. Acta cap. gen.*, t. I, p. 235. Le chapitre général de Saragosse, en 1309, porte cette ordonnance : *Volumus et districte injungimus lectoribus et sublectoribus universis, quod legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis doctoris fratris Thomæ de Aquino, et in eadem scolares suos informent, et studentes in ea cum diligentia studere teneantur. Acta*, t. II, p. 38. Le chapitre général de Metz, en 1313, non seulement maintient l'enseignement de saint Thomas, mais qualifie sa doctrine de façon telle que nous pouvons voir le progrès accompli dans la diffusion et l'acceptation de la doctrine thomiste, même hors de l'ordre : *Cum doctrina venerabilis doctoris fratris Thomæ de Aquino sanior et communior reputetur, et eam ordo noster specialiter prosequi teneatur*, etc. *Acta*, t. II, p. 64. Les chapitres généraux ultérieurs reviennent, à l'occasion, sur l'obligation où sont les membres de l'ordre des frères prêcheurs de s'attacher à la doctrine de saint Thomas et de la promouvoir. Mais ces démarches sont assez rares pour voir qu'il n'est guère nécessaire de prendre en main les intérêts d'une cause gagnée.

Citons simplement, pour finir, la qualification que le chapitre général de Castres, en 1329, fait de la doctrine de saint Thomas quand il dit que : *doctrina sancti Thomæ toti mundo sit utilis et ordini honorabilis*, p. 191, et l'ordonnance du chapitre de Brive, en 1346, qui est faite de par la volonté du souverain pontife, p. 308. Voir aussi *Acta cap. gen.*, t. II, p. 196, 262, 280, 297, 367, 372, 391. Il n'est pas douteux que l'ordre des prêcheurs suivit en masse la direction donnée par les chapitres généraux. Plutôt que d'en chercher des témoignages de détail chez les théologiens dominicains, il suffit d'emprunter le jugement d'un adversaire bien informé. Le célèbre médecin espagnol Arnauld de Villeneuve († 1311), quittant le terrain de sa science, se lança dans des spéculations pour lesquelles il n'avait ni la compétence, ni la tranquillité d'esprit. Après avoir étudié l'hébreu chez les dominicains de Barcelone, sous le célèbre Raymond Martin, et la théologie pendant six mois, chez les prêcheurs de Montpellier, il se trouva en conflit avec ses anciens maîtres, quand il se jeta dans ses idées de réforme ecclésiastique et la prédiction de la fin du monde. Un des écrits polémiques d'Arnauld, dirigé contre les prêcheurs, vers 1304, porte le titre significatif de *Gladius jugulans thomatistas* (Vatic. *3824*, fol. 181). C'est là qu'il leur reproche de préférer l'étude de la Somme théologique de saint Thomas à l'Écriture. Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos Españoles*, Madrid, s. d., t. I, p. 473; H. Finke, *Aus Tagen Bonifaz VIII*, Munster, 1902, p. CXVII, CXXIII. Cette accusation saugrenue, adressée à des religieux chez lesquels la Bible était le principal livre de texte dans l'enseignement de la théologie, n'en témoigne pas moins de l'autorité acquise, de très bonne heure, par la doctrine de saint Thomas chez les frères prêcheurs. Érasme, dont l'horizon théologique ne dépassait pas celui de l'humanisme, devait formuler le même reproche, deux siècles plus tard, preuve que l'ordre avait tenu ferme le drapeau thomiste pendant les deux derniers siècles du moyen âge. *Thomæ decreta... dominicani pene præferunt Evangeliis. Opera omnia*, Leyde, t. III (1703), col. 515.

Une question pratique se rattachait directement à la diffusion de la doctrine de saint Thomas dans l'ordre, nous voulons dire celle de la multiplication de ses écrits et de leur adoption comme livres de texte pour l'enseignement.

Le régime des manuscrits au moyen âge rendait très laborieuse et très dispendieuse la vulgarisation des livres. Aussi très peu d'ouvrages philosophiques et théologiques ont-ils eu une grande diffusion et exercé, en conséquence, une action étendue sur la formation des esprits. En imposant officiellement la doctrine de Thomas d'Aquin à l'ordre, les chapitres généraux imposaient par le fait même l'obligation de multiplier les écrits du maître. C'est pourquoi le chapitre général de 1309, en accordant exceptionnellement aux frères envoyés aux études l'autorisation de vendre leurs livres, en cas de nécessité, exceptent la Bible et les œuvres de saint Thomas. *Acta*, t. II, p. 40. Le chapitre de 1315 défend aux couvents d'aliéner les livres utiles, en particulier ceux de saint Thomas, et demande que dans les maisons d'études générales, et celles où professe un maître en théologie, on possède tous les écrits de saint Thomas. *Acta*, t. II, p. 83.

L'œuvre doctrinale de saint Thomas était un trésor à nul autre pareil, et il était naturel que les prêcheurs en fissent l'arsenal de leur culture intellectuelle. Mais l'introduction des écrits de saint Thomas, comme livres de textes scolaires, se heurtait à de graves difficultés. À la fin du XIIIe siècle, l'organisation et les usages de l'enseignement étaient définitivement fixés dans les écoles de théologie. La Bible était le texte principal et le Maître des Sentences le texte théologique par excellence. Il en était ainsi dans toute l'Europe chrétienne. Les intérêts scolaires de l'ordre lui commandaient de subir un usage devenu universel. Ne pouvant, ni ne voulant transformer un état de choses déjà ancien, l'autorité des prêcheurs tourna la difficulté. Elle demanda tout d'abord que les questions doctrinales fussent solutionnées selon la pensée de saint Thomas. *Acta*, t. I, 38. Le livre des Sentences, qui était une matière théologique sans esprit systématique, se prêtait très bien à ce que les problèmes qu'il ouvrait fussent clos dans le sens thomiste. C'est ainsi que les prêcheurs interprétèrent Pierre Lombard, comme on dira plus tard, *in via Thomæ*. Sur leur exemple, d'autres lurent à leur tour les Sentences *in via Alberti, in via Durandi, in via Scoti*. Toutefois l'ordre fut étranger à l'interprétation selon Albert et selon Durand, bien que ces deux maîtres lui appartinssent. Les chapitres généraux firent un pas de plus. Celui de 1313 ordonne que dans le cours des Sentences on traite trois ou quatre articles de la doctrine de frère Thomas; et que l'on n'envoie à l'université de Paris que des frères qui auront déjà étudié au moins pendant trois ans cette doctrine. *Acta*, t. II, p. 65. En 1314, le chapitre de Londres ordonne que le maître des étudiants lise, de Pâques au premier août, un traité de morale, ou le texte d'un écrit de saint Thomas, ou les deux simultanément. *Acta*, t. II p. 72, 81. Les textes de saint Thomas prenaient donc place à côté du texte des Sentences, et des traités particuliers étaient interprétés par le maître des étudiants Les trois ou quatre articles de saint Thomas dont les lecteurs des Sentences devaient faire l'exposé à chaque leçon n'étaient autres que les articles de la Somme théologique. L'usage avait même précédé, et de beaucoup, sans doute la législation des chapitres généraux, car le chapitre provincial de Pérouse renouvelle, en 1308, une prohibition, qui peut paraître étrange venant de sa part, celle de substituer la Somme de saint Thomas au texte des Sentences. *Item, volumus et ordinamus firmiter observari quod lectores et baccellarii legant de Sententiis et non de Summa Thomæ. Archives générales O. P.*, III, 1, fol. 175. Le personnel enseignant de l'ordre tendait donc, fortement, et de bonne heure, à substituer le texte de la Somme théologique à celui des Sentences. L'autorité de l'ordre s'opposa à une transformation aussi brusque d'un usage scolaire universel, ses propres intérêts étant liés au régime général de l'enseignement qui prévalait alors. On ne peut nier toutefois que ce fût un malheur que la Somme théologique ne se substituât pas au livre des Sentences dès le XIVe siècle. Rien n'eût été plus efficace pour arrêter ou atténuer la décadence théologique qui frappa les deux derniers siècles du moyen âge. Car, ainsi que l'a écrit le P. F. Ehrle, S. J., « la destinée de la Somme théologique était celle même de la science ecclésiastique. » *Stimmen aus Maria Laach*, t. XVIII, p. 298. Ce ne fut qu'à la fin du XVe siècle que l'ordre des prêcheurs établit l'enseignement direct et exclusif de la Somme de saint Thomas dans les cours de théologie des grands *studia*, usage qui se généralisa au siècle suivant. Cette mesure contribua indubitablement à la renaissance théologique du XVIe siècle, ainsi qu'on le verra plus avant.

Thomas d'Aquin n'ayant pas seulement été un grand docteur, mais un homme d'une grande sainteté de vie, l'ordre, en présence des miracles accomplis par son intercession, s'employa à obtenir sa canonisation. Ce fut le chapitre de la province du royaume de Naples, tenu à Gaète en 1317, sinon l'année d'avant, qui désigna le lecteur Robert de Naples et Guillaume de Tocco pour faire une enquête sur les miracles de saint Thomas. Ce travail fut surtout l'œuvre de Tocco qui, depuis de nombreuses années, s'intéressait à cette affaire. Au terme de son enquête, il écrivit une

biographie de saint Thomas et s'en vint avec Robert de Naples, à Avignon, où se trouvait la curie romaine, muni de pétitions de Marie, reine de Naples, des principaux membres de la noblesse du royaume et de l'université de Naples. Les deux délégués étaient à Avignon au mois d'août. Jean XXII, accédant à leur demande, nomma le 13 septembre l'archevêque de Naples et l'évêque de Viterbe pour l'instruction du procès de canonisation, qui commença à Naples, le 21 juillet 1319. Les actes du procès furent portés à Avignon par les notaires, suivis par Guillaume de Tocco qui avait complété sa légende. Une nouvelle enquête eut lieu à l'abbaye de Fossanova au mois de décembre 1321. Après l'examen du procès, Jean XXII mit Thomas au rang des saints par ses lettres du 18 juillet 1323. Dans le palais pontifical de nombreux orateurs se firent entendre dans la cérémonie du 14 juillet. Le pape et Robert, roi de Naples, furent parmi les nombreux orateurs; et les cérémonies du 18 juillet, présidées par Jean XXII, entouré du collège des cardinaux et des prélats du roi et de la reine de Naples et d'une nombreuse assistance, se déroulèrent pompeusement sous les voûtes de Notre-Dame d'Avignon; et la ville entière célébra la fête comme au jour de Noël. Paris, Bibl. nat. lat. *3112* et *3113*; *Acta sanctorum*, t. I martii, p. 655 sq.; *Bullar. ord. præd.*, Rome, t. II (1730), p. 159.

Saint Thomas d'Aquin était mort le 7 mars 1274 à l'abbaye cistercienne de Fossanova. Malgré son ardent désir, l'ordre des prêcheurs n'avait pu entrer en possession des restes de son illustre docteur. Les reliques, objet de multiples convoitises, avaient subi diverses vicissitudes. Le corps se trouvait aux mains du comte de Fondi, patron de l'abbaye de Fossanova, et la tête était conservée à Piperno, quand le maître général des prêcheurs, Hélie Raymond, en prit possession, en 1368. De par la volonté d'Urbain IV, les reliques furent transportées à Toulouse, où elles arrivèrent le 28 janvier 1369. Elles furent déposées au couvent des prêcheurs en grande pompe, au milieu d'un concours de peuple immense. Le chapitre général de Valence, en 1370, fit appel à l'ordre pour obtenir les ressources nécessaires pour élever au docteur angélique un somptueux sépulcre. Douais, *Les reliques de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1903; *Acta cap. gen.*, t. II, p. 421.

IX. POLÉMIQUES THOMISTES. — L'opposition que les doctrines de Thomas d'Aquin avaient rencontrée au sein de l'ordre des prêcheurs étaient bien peu de chose auprès de celles qui devaient lui venir du dehors. L'action philosophique et théologique de Thomas d'Aquin avait jeté le désarroi parmi ses contemporains. Le phare qui s'était dressé sur le monde chrétien fut pour plusieurs une pierre d'achoppement et un signe de contradiction. Des maîtres dont la formation intellectuelle était close; des esprits qui croient que tout est déjà achevé avec le passé; des hommes chez lesquels l'esprit de corps et de parti est plus puissant que le goût de la recherche désintéressée et l'amour de la vérité; tous ceux en un mot qui, pour une cause ou une autre, étaient impropres à s'assimiler une doctrine dont l'étendue et la profondeur dépassaient l'aune vulgaire des intelligences, tous ceux-là organisèrent la résistance; les uns passivement, en continuant à se mouvoir dans des ornières faciles parce que longtemps creusées; d'autres en mêlant des concessions aux réserves et aux réticences; d'autres, enfin, en tentant de donner directement l'assaut à la forteresse thomiste. Mais, nous l'avons vu, dans son ensemble, l'ordre des prêcheurs, qui représentait la plus grande puissance intellectuelle du temps, était acquis, ou achevait de l'être, aux doctrines de son illustre maître. Pleinement conscients de la valeur de l'héritage que la providence leur avait transmis, les prêcheurs allaient le propager avec un zèle inlassable et le défendre avec une tenace résolution contre les adversaires qu'ils rencontreraient sur leur route.

Les luttes que les prêcheurs soutinrent pendant la fin du moyen âge, pour défendre leur école, eurent pour but, les unes, de faire face aux agressions d'ensemble de l'augustinisme, les autres, de prendre position sur des questions spéciales qui furent soulevées à raison de diverses circonstances historiques.

1° *Polémiques générales.* — 1. La première agression suivit de près la mort de Thomas d'Aquin. Le 7 mars 1277, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamna deux cent dix-neuf propositions visant, pour la plupart, l'averroïsme parisien, mais dont quelques-unes paraissaient toucher l'enseignement de Thomas d'Aquin. Le 18 mars, l'archevêque de Cantorbéry, Robert de Kilwardby, O. P., solidarisé avec l'évêque de Paris, condamnait à son tour diverses propositions dont quelques-unes relatives à la théorie de l'unité des formes substantielles. L'ordre n'entra pas directement en polémique avec l'évêque de Paris. Il tint pour non avenue la démarche d'Étienne Tempier en tant qu'elle pouvait atteindre son enseignement. Ce ne fut que pendant l'année scolaire 1316-1317 que Jean de Naples agita à Paris dans ses disputes quodlibétiques cette question : *Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomæ quoad omnes conclusisones ejus.* L'auteur détacha ensuite la question de ses disputes quodlibétiques et la fit précéder d'un prologue pour en constituer un traité spécial (Paris, Bibl. nat. *lat. 14549*, fol. 130). Mais un des successeurs même d'Étienne Tempier, Étienne de Bourret, allait se charger lui-même d'achever de rendre caduque la condamnation de 1277 en la rapportant dans le cas où elle aurait touché Thomas d'Aquin, par ses lettres du 14 février 1325, dans lesquelles il insère l'éloge le plus flatteur des doctrines du nouveau saint. L'ordre fut moins passif à l'égard de la démarche de l'archevêque de Cantorbéry. La raison en était que Robert de Kilwardby était un de ses membres et qu'il s'en était pris à une doctrine déterminée, fondamentale dans la philosophie thomiste. Un prélat dominicain, Pierre de Conflans, archevêque de Corinthe, qui résidait à la curie romaine, fit des remontrances à son confrère anglais, qui lui adressa un mémoire justificatif, mais ne dut pas le convaincre. Un religieux du couvent de Paris, Gilles de Lessines, écrivit (juillet 1278) un traité pour défendre la théorie de saint Thomas contre les cantorbériens. *Siger de Brabant*, t. I, p. 231; M. De Wulf, *Le traité De unitate formæ de Gilles de Lessines*, Louvain, 1901.

2. La réaction augustinienne contre le thomisme se cantonna spécialement chez les frères mineurs. Venant d'une grande collectivité, elle devait avoir plus de force et de ténacité que chez des docteurs isolés. Mais la faiblesse de la réaction augustinienne tenait des défauts mêmes de l'augustinisme que nous avons précédemment signalés. A cette infériorité congénitale s'ajoutait l'impuissance des maîtres augustinisants à s'entendre entre eux sur une multitude de problèmes. Leur unité n'avait d'autre fondement que leur commune opposition à l'école thomiste.

L'opposition franciscaine, qui datait du vivant de Thomas d'Aquin, se manifesta la première. Vers 1280, un frère mineur anglais, Guillaume de la Mare, probablement professeur à Oxford, écrivit une suite de 117 annotations relatives à divers points de doctrine, pris dans les œuvres principales de Thomas d'Aquin et qu'il improuvait très vivement. Le chapitre général des mineurs, tenu à Strasbourg, en 1282, ordonna qu'on ne laissât, dans l'ordre, la Somme théologique de Thomas d'Aquin qu'aux mains des lecteurs les

plus intelligents, accompagnée des déclarations de Guillaume de la Mare. Ces déclarations, toutefois, devaient être écrites, non en marge de l'ouvrage, mais sur un cahier spécial dont la copie ne devait pas être confiée à des scribes étrangers à l'ordre. Cette décision du chapitre général donnait, en quelque manière, un caractère officiel au correctoire du franciscain anglais, et on peut regarder la position doctrinale prise par lui, comme celle que l'ordre acceptait universellement à cette époque.

Les dominicains anglais d'Oxford ne restèrent pas en arrière en face de l'agression. Ils y répondirent pied à pied, si l'on peut ainsi dire, en relevant chacune des critiques de l'adversaire dont le factum fut désormais qualifié de *Corruptorium*. C'est ainsi que vit le jour, vers 1282, le *Correctorium corruptorii* qui débute par ces mots empruntés au livre de Job : *Quare detraxistis sermonibus veritatis, quum ex vobis nullus est qui possit me arguere.* L'auteur reproduit sur chaque point controversé l'attaque intégrale de Guillaume de la Mare avant d'y répondre; et c'est grâce à ce procédé que la critique du franciscain anglais a obtenu une notable diffusion.

Le correctoire dominicain a été édité un certain nombre de fois déjà, avec la fausse attribution à Gilles de Rome, des ermites de Saint-Augustin; mais Gilles n'y a aucun droit. On en possède d'ailleurs un assez grand nombre de manuscrits.

Le correctoire des dominicains anglais n'a jamais porté, selon toute apparence, aucun nom d'auteur à son origine; mais il n'est pas douteux que les droits d'auteurs se répartissent entre Guillaume de Makelfield et Richard Kapwell, deux professeurs dominicains de l'université d'Oxford. Leur contribution respective doit correspondre aux deux états dans lesquels on trouve cet ouvrage.

En présence de l'attaque de Guillaume de la Mare, les dominicains parisiens, dont le couvent de Saint-Jacques était le centre principal de la vie doctrinale de l'ordre, ne restèrent pas en retard sur les dominicains d'Oxford. L'un d'entre eux, Hugues de Billom, déjà maître de l'université de Paris et futur cardinal (1288-1298), écrivit un second correctoire contre le franciscain anglais.

Quelques années plus tard, mais avant la fin du XIII[e] siècle, un autre dominicain, Jean de Paris († 1306), de son nom patronymique Jean Quidort, maître ès arts, puis en théologie à l'université, écrivit à son tour un nouveau correctorium contre Guillaume de la Mare. Mais cette œuvre est restée inachevée.

Les problèmes débattus dans les correctoires sont d'ordre philosophique et théologique. Mais les premiers sont plus nombreux et plus importants. Beaucoup de questions toutefois sont très secondaires. Les problèmes marquants sont relatifs à la vision béatifique en tant qu'elle est immédiate et essentiellement acte d'intelligence, à la possibilité de la création *ab æterno*, l'absence de matière dans les anges et dans l'ame humaine, l'identification de l'individu et de l'espèce dans les anges, la matière comme principe d'individuation, l'absence de qualités actives ou raisons séminales dans la matière première, l'unité des formes substantielles dans les composés et dans l'homme, l'égalité primordiale des âmes et des intelligences humaines, la prééminence de l'intelligence sur la volonté, etc. Citons parmi les questions théologiques celle de la nature de la vertu de pauvreté et de sa pratique par le Christ et les apôtres. La supériorité respective des défenses sur l'attaque, dans cette polémique, n'est autre que la valeur respective du thomisme et de l'augustinisme, telle que nous l'avons indiquée plus haut.

3. Une autre défense générale du thomisme fut élaborée par un frère prêcheur italien, Robert de Bologne, dont l'activité littéraire tombe à la fin du XIII[e] siècle et pendant les premiers décades du siècle suivant. Son œuvre, demeurée inédite, porte en titre : *Apologeticum pro S. Thoma.* Au dire de Grabmann, « de tous les *correctoria corruptorii fratris Thomæ*, c'est celui qui présente la physionomie la plus caractéristique et qui traite avec le plus de développements les questions controversées. »

Enfin, un des plus célèbres thomistes, Hervé Noël de Nédellec, dit Hervé le Breton, maître à l'université de Paris et maître général de l'ordre des frères prêcheurs (1318-1323), avait commencé, sur le désir du général de l'ordre, Aimeric de Plaisance (1304-1311), une défense générale de la doctrine de saint Thomas sur le terrain théologique, en se conformant, semble-t-il, au plan de la Somme. L'œuvre, si elle eût été achevée, aurait été très vaste. Mais on ne connaît que la première partie et le commencement de la seconde, relatives à la nature de la théologie et à son objet. L'œuvre porte en titre : *Defensa doctrinæ D. Thomæ*. E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinæ D. Thomæ des Hervaeus Natalis*, Munster, 1912.

4. Une autre série de polémiques a été ouverte par divers frères prêcheurs contre plusieurs maîtres célèbres de la fin du XIII[e] siècle et du commencement du siècle suivant qui avaient combattu soit directement, soit indirectement, les doctrines thomistes. Bernard de Gannat, dit aussi de Clermont et d'Auvergne, écrivit contre Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Gilles de Rome dans les questions où ces auteurs combattent la doctrine de saint Thomas, ou s'en écartent. Ces œuvres polémiques datent, semble-t-il, des premières années du XIV[e] siècle. Un prêcheur anglais, Robert de Hereford, composa vers le même temps, sinon plus tôt, des ouvrages polémiques contre Henri de Gand et Gilles de Rome. Hervé de Nédellec, dont nous avons déjà parlé, écrivit une suite de questions contre Henri de Gand. Thomas de Jorz, professeur à Oxford, prieur provincial d'Angleterre (1297-1303), confesseur d'Édouard I[er] et cardinal de Sainte-Sabine († 1310), a composé un commentaire sur le l. I[er] des Sentences où il combat la doctrine de Scot opposée à celle de saint Thomas, Venise, 1523. C'est, selon toute vraisemblance, la polémique thomiste la plus ancienne contre Jean Scot. La date doit s'en rapporter, semble-t-il, aux années 1290-1294. Durand de Saint-Pourçain, que nous avons rencontré parmi les plus farouches adversaires dominicains de saint Thomas, trouva, à son tour, un contradicteur énergique dans son compatriote, Durand d'Aurillac. L'œuvre que ce dernier lui opposa, quoique demeurée inédite, est d'une grande portée. La composition en tombe vers les années 1332-1334. Les progrès des doctrines thomistes et les faveurs manifestes que leur accordait l'Église romaine ralentirent le mouvement des polémiques pendant la fin du moyen âge. L'école thomiste, ne cessant cependant d'avoir des adversaires, prit de temps à autre la défense de son enseignement et produisit des travaux de grande envergure. De ce nombre sont les célèbres *Defensiones* de Jean Capréolus († 1444), que l'on a appelé *princeps thomistarum*, Tours, 1900-1908. Pierre Niger († 1481) qui fut le bras droit de Matthias Corvinus, roi de Hongrie, dans la fondation de l'université de Budapest, a composé deux écrits de défense : *Clypeus thomistarum contra modernos et scotistas*, Venise, 1481; *Clypeus thomistarum adversus omnes doctrinæ doctoris Angelici obtrectatores*, Venise, 1504. Enfin Diego de Deza († 1523), le célèbre protecteur de Christophe Colomb et un des plus hauts dignitaires de l'Église et de l'État au temps

de Ferdinand et d'Isabelle, nous a laissé deux ouvrages polémiques en faveur de saint Thomas dont le plus important porte en titre : *Novarum defensionum doctrinæ angelici doctoris beati Thomæ de Aquino super quatuor libris Sententiarum quæstiones profundissimæ et utilissimæ*, 4 in-fol., Séville, 1517. La littérature des *Defensoria* peut revendiquer sa part de succès dans le triomphe du thomisme. Ce travail incessant des doctrines de Thomas d'Aquin avec celles de ses adversaires était éminemment propre à montrer la valeur respective des théories mises en présence. Les *Defensoria* représentent la part combative et conquérante du thomisme. Ils sont une littérature d'avant-garde qui témoigne de la vitalité de l'école et de la conviction du succès dont étaient animés ses adeptes.

5. L'école thomiste ne s'employa pas seulement à repousser les attaques dirigées contre la doctrine de son chef; elle entreprit encore une suite de travaux destinés, soit à montrer l'unité de doctrine de saint Thomas sur les points où la pensée du maître avait subi quelques variations, soit à faciliter la consultation de ses œuvres. De ces préoccupations naquirent les concordances et les tables.

Une main inconnue, mais probablement celle d'un adversaire, rédigea, peut-être avant la fin du XIIIe siècle, une suite de 32 conclusions, où il confronte divers points de doctrine du commentaire sur les Sentences avec les points similaires de la Somme théologique, pour en faire ressortir les dissemblances. Le problème de la concordance des doctrines de saint Thomas était posé. Un thomiste zélé, très probablement le frère prêcheur Benoît d'Assignano, dit aussi de Côme, ville dont il devint évêque († 1339), composa vers 1310-1312, à Paris, une concordance de cent articles, pris dans le commentaire des Sentences, avec la doctrine correspondante des autres écrits. Cet important travail est resté à l'état manuscrit. Un dominicain anglais, Thomas de Sutton, composa, vers la fin du XIIIe siècle, une concordance de trente articles, dans laquelle saint Thomas lui-même semble se donner comme l'auteur du traité, conçu à la manière des Rétractations de saint Augustin. Cette composition est depuis longtemps éditée parmi les œuvres complètes de saint Thomas.

La littérature des concordances et, plus encore, la fréquentation quotidienne des œuvres de saint Thomas firent sentir le besoin de tables générales de ses écrits. L'œuvre du maître était trop étendue pour qu'il fût aisé de trouver immédiatement les passages où chaque point de doctrine était exposé, surtout avec le régime si incommode des manuscrits. La première table, ou index des matières des écrits de saint Thomas, fut entreprise par un religieux parisien, Hervé de La Queue. La composition de ce travail tombe, semble-t-il, entre 1350 et 1360. On en trouve d'assez nombreux manuscrits, mais il n'a jamais été imprimé. Au XVe siècle, un nouvel essai de tables fut entrepris par un prêcheur lombard, Pierre de Bergame, professeur de théologie à Bologne († 1482). Ces tables sont beaucoup plus développées que les précédentes. Elles furent éditées par l'auteur lui-même en 1475 à Bologne. Le travail de Pierre de Bergame est divisé en deux parties. La première est un index des matières sous ce titre : *Index universalis in omnia opera D. Thomæ de Aquino*; la seconde est une concordance : *Concordantiæ locorum doctoris angelici, quæ sibi invicem adversari videntur*. Le fait que Pierre de Bergame a cru devoir constituer une partie spéciale pour établir la concordance des doctrines de saint Thomas témoigne que ce problème, dont les origines remontaient au XIIIe siècle, n'avait pas perdu son actualité deux siècles plus tard. Les tables de Pierre de Bergame ont été souvent rééditées; mais elles ont subi des remaniements successifs, qui ont eu pour résultat de fondre ensemble les deux parties primitives et d'en développer beaucoup le contenu. P. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. VII (1913), p. 46 sq.; F. Ehrle, *Der Kampf und die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in dem ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, avril 1913, p. 266-318 (1er article).

2° *Polémiques spéciales.* — Un certain nombre de points doctrinaux ont spécialement émergé du domaine de la philosophie et de la théologie pendant la fin du moyen âge; et l'école thomiste, qui était au premier plan, s'y est trouvée particulièrement engagée.

1. Saint Thomas d'Aquin avait formulé, avec une grande précision, la théorie de l'unité de la personne humaine en faisant de l'âme intellectuelle la forme unique du composé humain. Il avait été en butte, d'une part, à l'averroïsme parisien, partisan de l'unicité de l'intelligence dans l'espèce humaine, et de l'autre, au pluralisme augustinien des formes. Une première tentative de condamnation avait menacé l'hylémorphisme thomiste à Paris, en 1270; et l'archevêque de Cantorbéry, nous l'avons vu, l'avait prohibé en 1277. L'école thomiste défendit énergiquement ses positions. Les *Correctoria*, dont nous avons parlé, lui accordent une place importante, et de nombreux traités furent consacrés à ce problème. Avant le concile de Vienne (1311) où fut portée cette question, la *Tabula scriptorum ordinis prædicatorum*, close cette même année, nomme comme auteurs de traités sur cette matière, en dehors d'Albert le Grand et saint Thomas, Pierre de Tarentaise, Gilles de Lessines, Hugues de Billom, Guillaume de Hotham, Guillaume de Mackelfield, Thomas de Sutton, Jean de Faenza et Pierre de Pistoie. Vers ce même temps Hervé le Breton écrivit un important traité sur la même matière. La question fut portée au concile général de Vienne, qui définit la doctrine thomiste sur la nature du composé humaine, déclarant hérétique quiconque soutiendrait *quod anima rationalis seu intellectiva non est forma corporis humani per se et essentialiter*. Cette doctrine fut confirmée par le Ve concile de Latran (1515), et par Pie IX dans sa lettre à l'archevêque de Cologne (15 juin 1857). Voir FORME DU CORPS HUMAIN. On peut voir par la décision du concile de Vienne avec quelle rapidité s'opérait l'hégémonie doctrinale de Thomas d'Aquin, puisque le point le plus combattu peut-être de sa doctrine s'imposait en peu de temps aux définitions du concile général. Denifle, *Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte*, t. II, p. 226; T. M. Zigliara, *De mente concilii Viennensis*, Rome, 1878, p. 88-89; F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv*, t. II, p. 353.

2. La question de la nature de la pauvreté religieuse et de la pratique tenue par Jésus-Christ et les apôtres à l'égard des possessions prit de graves proportions entre les prêcheurs et les mineurs. Saint Thomas avait formulé explicitement sa doctrine dans la Somme théologique, très vraisemblablement sous l'inspiration de l'Église romaine. Il tenait que la pauvreté n'est pas une fin, mais un moyen, et que la perfection de sa pratique dans les ordres religieux consiste dans son adaptation au but poursuivi par la société; en outre, quoique menant une vie pauvre, le Christ et les apôtres avaient possédé. Les polémiques furent violentes du côté des mineurs. Parmi les prêcheurs qui écrivirent sur ces matières, signalons Robert de Kilwardby, Jacques de Voragine, Pierre de la Palud, Jean de Naples, Robert de Bologne, Benoît de Côme, Hervé le Breton. Les auteurs des *Correctoria*

corruptorii s'en occupèrent aussi. L'affaire ayant pris au temps de Jean XXII des proportions désastreuses, après un sérieux examen, le pape condamna comme erronées et hérétiques les propositions affirmant que le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé, et qu'ils ne pouvaient faire acte de propriétaires dans l'usage, la vente, l'achat ou la commutation (12 novembre 1323, *Cum inter nonnullos*). F. Ehrle, *Archiv für Lit.-und Kirchengeschichte*, t. III, p. 517; A. Ott, *Thomas von Aquin und das Mendikantentum*, Fribourg-en-Brisgau, 1908; A. G. Little, *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 320; F. Tocco, *La questione della povertà nel secolo XIV*, Naples; Balthazar, *Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Munster, 1911; Jacques de Voragine, *Defensorium contra impugnantes fratres prædicatores (quod non vivant secundum apostolicam vitam)*, Venise, 1504, 1516; Raynaldi, *Annales*, ad an. 1323, n. 61.

3. Une autre querelle théologique éclata entre les prêcheurs et les mineurs, relativement au sang du Christ répandu dans la passion. Les derniers prétendaient qu'il avait cessé d'être uni à la divinité, tandis que les premiers prétendaient le contraire. La question avait été soulevée une première fois à Barcelone, en 1351, mais elle reprit en Italie, en 1362, à l'occasion de la prédication tenue le jour de Pâques de cette année par le frère mineur Jacques de la Marche, à Brescia. Pie II évoqua l'affaire à son tribunal, et des disputes instituées devant le pape aux fêtes de Noël durèrent trois jours. La majorité des cardinaux et le pape lui-même se prononcèrent en faveur de l'opinion dominicaine; mais il ne fut porté aucune condamnation. Le pape défendit aux deux parties (1er août 1464) d'agiter cette question. Les orateurs qui défendirent l'opinion des prêcheurs furent Dominique des Domenichi, évêque de Torcello, un haut personnage du clergé séculier, dont la mémoire a été publié, *De sanguine Christi tractatus*, Venise, 1557; et trois religieux dominicains, délégués par le maître général de l'ordre Conrad d'Asti, à savoir, Gabriel de Barcelone, Jacques de Brescia et Vercellin de Verceil. Un autre prêcheur Barthélemy Lapacci de Florence, évêque démissionnaire de Coron, écrivit aussi, peu après, un traité *De divinitate sanguinis Christi*. On trouve toute la littérature de cette question dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris (*lat. 12390*, fol. 1-78). L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, Fribourg-en-Brisgau, t. II (1904), p. 197; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. III, p. 287; t. IV, p. 413; Benoît XIV, *De beatificatione et canonizatione sanctorum*, l. II, c. XXX.

4. Le XIVe siècle vit, avec Durand de Saint-Pourçain, O. P., et Guillaume Occam, O. M., s'ouvrir la direction philosophique que l'on a appelée le nominalisme. L'unité de cette suite de philosophes et de théologiens qui n'admettent pas la réalité des raisons communes, mais simplement des singuliers, correspond à leur théorie fondamentale. Ce sont des esprits dont les idées philosophiques et théologiques sont très variables, mais qui ont cela de commun : leur impuissance à concevoir la métaphysique. Ils suppriment toute valeur à l'universel, c'est-à-dire au seul intermédiaire par lequel l'esprit puisse passer du monde des sens au monde spirituel, et réduisent ainsi la philosophie à un simple empirisme. La plupart sont des âmes de grammairiens qui équiparent le rôle des mots avec celui des idées. De là le nom de terministes qu'ils ont aussi porté. Ils sont les grands agents de la décadence de la pensée à la fin du moyen âge. L'école thomiste résista de son mieux à cette invasion qui fit le tour des universités de l'Europe, mais y fut aussi souvent repoussée, en particulier à Paris, où Louis XI porta un décret (1er mars 1473) pour interdire cette manière d'enseignement. On a souvent placé le prêcheur anglais Robert Holcot parmi les nominalistes, mais cela me paraît assez mal établi. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas*, t. II, p. 216; Baluze-Mansi, *Miscellanea*, Lucques, t. II (1761), p. 293; du Boulay, *Hist. univ. paris.*, t. V, p. 706; K. Werner, *Die nominalisirende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 1882.

5. L'averroïsme, contre lequel Albert le Grand et surtout Thomas d'Aquin avaient si énergiquement combattu, ne disparut pas complètement avec la condamnation parisienne de 1277. Il reparut au temps de Philippe le Bel et se continua sous des formes plus ou moins atténuées. Au début du XVIe siècle, les débats se rouvrirent, en Italie, et les frères prêcheurs s'y trouvèrent très activement mêlés. Le général de l'ordre, Thomas de Vio, dit Cajétan, publia un commentaire sur le *De anima* d'Aristote, Florence, 1509, où, abandonnant la position prise jadis par saint Thomas, il soutient que le Stagirite n'a pas enseigné l'immortalité individuelle, mais l'immortalité collective de l'âme humaine; Cajétan, toutefois, déclarait très explicitement qu'en cela la doctrine d'Aristote est philosophiquement erronée. Il s'agissait, en somme, d'un problème de critique philosophico-historique. Quelques années après, le concile de Latran, par son décret du 19 décembre 1513, condamnait, non seulement l'enseignement averroïste, mais exigeait, en outre, que les professeurs de philosophie résolussent les arguments contraires des philosophes, ce que Cajétan n'approuvait pas, réservant cet office aux seuls théologiens. Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 842. Pierre Pomponazzi, ayant publié à Bologne, en 1516, son traité *De immortalitate animæ*, dans le sens averroïste, tout en faisant profession expresse de fidélité à l'enseignement chrétien, souleva de nombreuses polémiques et fut tenu pour suspect. Chrysostome Javelli, un philosophe de marque, régent en théologie au couvent de Saint-Dominique, de concert avec l'autorité ecclésiastique et sur la demande de Pomponazzi, chercha à tirer ce dernier du mauvais pas où il s'était engagé, en rédigeant un bref exposé théologique de la question qui serait joint, à l'avenir, à l'ouvrage de Pomponazzi. Mais les polémiques ne devaient pas s'arrêter de si tôt. Plusieurs dominicains entrèrent en lice. Jérôme de Formariis soumit à l'examen la polémique de Pomponazzi avec Augustin Nifi, car il lui semblait que la doctrine des deux philosophes appelait des rectifications, Bologne, 1519. Barthélemy Spina, qui devait devenir plus tard maître du sacré palais, s'en prit, dans trois écrits, à Thomas Cajétan, devenu cardinal, et à Pierre Pomponazzi, Venise, 1519. Il dirigea contre le premier son *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animæ contra Thomam Cajetanum*. Spina, qui était l'admirateur de Cajétan et avait soigné l'édition de ses commentaires sur la IIa IIæ, Venise, 1518, en la faisant précéder d'un superbe éloge de l'auteur, n'hésite pas à accuser Cajétan d'avoir ouvert la voie à Pomponazzi. Isidore de Isolanis connu de par ailleurs par le premier traité que l'on ait écrit sur saint Joseph, publia aussi un traité sur cette même question de l'immortalité de l'âme, Milan, 1520. Enfin Chrysostome Javelli composa lui-même, en 1533, une étude sur l'immortalité de l'âme, dans laquelle il réfutait le point de vue de Cajétan et celui de Pomponazzi. *Ch. Javelli Opera*, Venise, 1577, t. III, p. 52. Cajétan maintint non seulement sa position à l'égard de ce qu'avait été la pensée d'Aristote, mais déclara encore que l'immortalité de l'âme était une vérité de foi et que la philosophie ne pouvait la confirmer que par des raisons probables. *In Ecclesiasten* (1534), c. IV; F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, Florence, 1868.

6. Le XIVe siècle vit naître les premières disputes sur la conception immaculée de la sainte Vierge. Cette doctrine, mise explicitement au jour, au commencement du XIIe siècle, par le bénédictin anglais Eadmer de Cantorbéry dans son *Tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*, édit. Thurston-Slater, Fribourg-en-Brisgau, 1904, resta à peu près étrangère aux théologiens du XIIIe et du XIVe siècle. Et cependant le petit traité d'Eadmer est un des meilleurs qui ait été élaborés au moyen âge sur cette question. Au début de sa carrière théologique (1253-1254), Thomas d'Aquin affirma très explicitement que *talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit. In IV Sent.*, l. I, dist. XLIV, q. I, a. 3, ad 3um. Mais il s'aperçut vite, semble-t-il, au cours même de ce premier ouvrage, qu'une pareille affirmation, ainsi que diverses opinions qui se faisaient jour, aboutissaient à soustraire la sainte Vierge à la rédemption du Christ. C'est pourquoi tout son effort doctrinal tendit à sauvegarder les droits de Jésus-Christ sur la personne de sa mère dans l'œuvre du rachat de l'humanité. A cette fin, il posa toujours la question sous cette forme : la Vierge Marie n'a pas été sanctifiée avant son animation, afin que le corps de la Vierge, conçu dans les conditions ordinaires, représentât la cause instrumentale qui aurait produit le péché dans l'âme lors de l'animation. Toute l'argumentation de saint Thomas va à exiger ce que nous appelons, et ce qu'il appelle lui-même, le *debitum culpæ*, et par là la nécessité de la rédemption pour la sainte Vierge. Quant à la question de savoir à quel moment exact la Vierge avait été sanctifiée dès le sein de sa mère, il l'écarta très consciemment. Il affirma que la sanctification avait suivi rapidement l'animation, mais déclara qu'on en ignorait le moment. C'est pour cela qu'il ne posa jamais la question de savoir si la Vierge Marie avait été sanctifiée au moment même de son animation. Plusieurs de ses prédécesseurs et contemporains, comme saint Bonaventure, avaient expressément posé le problème et l'avaient résolu par la négative. Saint Thomas, voulant laisser la question ouverte et ne pas prendre position, évita d'aborder le point critique pour n'avoir pas à donner une solution positive ou négative. Il lui eût été aisé, s'il l'eût voulu, de distinguer dans l'acte de la sanctification de l'âme de Marie, au moment de l'infusion, entre la priorité de nature et la priorité de temps, conformément à une distinction qui lui était familière et qu'il avait employée pour la sanctification des anges et du premier homme. Il crut devoir s'abstenir. S'il eût suivi son inclination personnelle, il eût sans doute conclu à l'affirmative, comme en témoigne sa première déclaration dans le l. I sur les Sentences. Mais le sens théologique supérieur de Thomas d'Aquin ne lui permettait pas d'aller plus loin en présence du silence de la tradition, de la position négative d'un grand nombre de théologiens, et en particulier de l'attitude réservée de l'Église romaine qui ne célébrait pas la fête de la Conception. Saint Thomas s'abstint de jeter le poids de son suffrage dans un sens ou dans l'autre. Sa pensée était celle même exprimée longtemps après par Grégoire XV, dans ses lettres du 4 juillet 1622 : *Spiritus Sanctus nondum tanti mysterii arcanum Ecclesiæ suæ patefecit.* On eut donc tort, à mon avis, de vouloir tirer saint Thomas à soi dans les camps opposés, puisqu'il s'était volontairement abstenu. N. del Prado, *Santo Tomas y la Immaculada*, Vergara, 1909; Fr. Morgott, *La doctrine sur la Vierge Marie ou Marialogie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1881, p. 139 sq.

L'école thomiste suivit dans son ensemble la direction négative. Mais on juge souvent très mal de sa position, parce que, employant la terminologie même de saint Thomas, elle appelle péché originel dans la sainte Vierge le *debitum culpæ*, en vertu duquel Marie appartient à l'ordre de la rédemption, ce qui est la doctrine même catholique, exposée dans la définition du dogme de l'immaculée conception. En tant que les théologiens thomistes ont nié la sanctification de Marie dans le premier instant de sa conception personnelle, ils ne pouvaient se réclamer de saint Thomas; mais ils se sont réclamés du silence de la tradition ecclésiastique primitive, et de sa position assez négative, depuis que ce problème avait été explicitement soulevé, et c'est leur sens théologique de la tradition qui leur a fait prendre semblable position; ils protestèrent toujours d'ailleurs qu'il appartenait à l'Église romaine de déterminer cette question. Au reste, la violence des polémiques qui éclatèrent à propos de ces matières, entre les thomistes d'une part, et les nominalistes et les scotistes de l'autre, dut son acuité beaucoup plus aux oppositions de tempérament et d'intérêts des combattants qu'à l'objet même de la dispute. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que les divers adversaires de l'école thomiste, qui avaient eu à subir des défaites doctrinales multiples, portèrent de préférence leur effort sur ce terrain polémique, où ils pouvaient plus aisément irriter l'opinion publique en donnant à l'attitude des thomistes une apparence odieuse à l'égard de la Vierge Marie.

Le premier éclat se produisit en 1387, à l'université de Paris, à l'occasion de la maîtrise en théologie du dominicain aragonais Jean de Montson. La faculté de théologie, dévoyée dans le nominalisme et le gallicanisme, n'attendait qu'une occasion d'entrer en conflit contre l'école thomiste, boulevard d'une saine doctrine théologique et des droits pontificaux. Elle fit condamner quatorze propositions de Jean de Montson. Celui-ci, et l'ordre après lui, en appelèrent à la curie romaine d'Avignon. Clément VII évoqua l'affaire à son tribunal, le 12 juillet 1391. L'état de trouble où se trouvait alors l'Église, à raison du schisme, fit laisser la cause en suspens. Les dominicains restèrent hors de l'université jusqu'en 1403. Ils y furent réintégrés à condition de ne pas enseigner les propositions condamnées. De là le fait qu'un certain nombre de prêcheurs parisiens se trouvent parmi les défenseurs de l'immaculée conception. *Chart. univ. paris.*, t. III, p. 486; t. IV, p. 56. Le concile de Bâle aborda aussi cette question, et chargea Jean de Torquemada (Turre cremata) de faire un rapport aux Pères sur ce sujet. Le *Tractatus de veritate conceptionis beatissimæ Virginis* fut présenté au mois de juillet 1437 (Rome, 1547; Oxford et Londres, 1869). C'est un des plus beaux travaux d'érudition du XVe siècle. Au temps du Ve concile de Latran, Léon X demanda un mémoire sur la même question au maître général de l'ordre, Thomas de Vio Cajétan, qui répondit par un court traité daté de Rome, 1515, conçu avec une grande précision théologique et exécuté avec beaucoup de tact et de modération. *Opuscula*, Venise, 1531.

7. Le XIVe et le XVe siècle furent témoins des luttes contre les droits de la papauté et de la constitution de l'Église. Les prétentions du pouvoir civil, la connivence des clergés nationaux et l'action néfaste de l'université de Paris et des théologiens nominalistes, jetèrent l'Église romaine dans la situation la plus fâcheuse. Ce furent les doctrines de Thomas d'Aquin qui servirent d'arsenal aux défenseurs des droits de la papauté, et au premier plan se trouva l'ordre des prêcheurs. Ses théologiens défendirent par la plume les droits pontificaux dans de nombreux ouvrages dont quelques-uns sont des plus remarquables.

Au temps de Philippe le Bel, Jean de Paris, subissant plus que de raison l'influence du milieu français, écrivit son *Tractatus de potestate regia et papali*, qui semble avoir inspiré Dante dans sa *Monarchia*. Il est,

semble-t-il, le seul prêcheur qui ait faibli dans la défense des droits pontificaux. C. Cipolla, « *De Monarchia* » *di Dante Alighieri e l'opuscolo* « *De potestate regia et papali* » *di Giovanni da Parigi*, Milan, 1892. Au temps de Jean XXII, alors que se firent jour avec éclat les prétentions de l'empire avec Louis de Bavière, les prêcheurs se levèrent en nombre pour défendre la papauté. Tolémée de Lucques composa sa *Determinatio compendiosa de jurisdictione imperii*, édit. M. Krammer, Hanovre et Leipzig, 1909; M. Grabmann, *Ein Selbstzeugnis Tolomeos von Lucca für seine Autorschaft an der Determinatio compendiosa de jurisdictione imperii*, dans *Neues Archiv der Geschichte für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1912, p. 818; Guillaume Pierre de Godin, composa son traité, *De causa immediata ecclesiasticæ potestatis*; Hervé de Nédélec dirigea spécialement contre les erreurs d'un maître parisien, Jean de Pouilly, *Chart. univ. paris.*, t. II, p. 243, son *De potestate papæ*. Guido Vernani de Rimini écrivit un bref traité *De potestate summi pontificis*, et un autre dirigé spécialement contre la *Monarchia* de Dante (1327) : *De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiæ compositæ a Dante Alighieri*, Bologne, 1746.

A la fin du grand schisme, Jean Dominici fut le soutien de Grégoire XII et dirigea sa politique en attendant qu'il déposât au nom de son maître, devant le concile de Constance, le souverain pontificat. Il le défendit également par la plume (Vienne, Hofbibl., *lat. 5102*); A. Rösler, *Cardinal Johannes Dominici, O. Pr. Ein Reformatoren Bild aus der Zeit des grossen Schisma*, Fribourg-en-Brisgau, 1893; P. Mandonnet, *Beiträge zur Geschichte des Kardinals Giovanni Dominici*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1900, p. 388. Au temps du concile de Bâle, la papauté trouva les plus fermes défenseurs de ses droits dans l'action personnelle et les ouvrages de Henri Kalteisen et de Jean de Torquemada contre les idées schismatiques du concile, et contre les prétentions des grecs au concile de Ferrare-Florence dans André de Rhodes et Jean de Montenero. Les écrits de Torquemada sur l'autorité des souverains pontifes et la constitution de l'Église dominent la littérature similaire de la fin du moyen âge. M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903; R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903.

X. ACTIVITÉ THÉOLOGIQUE DE L'ORDRE. — La production littéraire de l'ordre des prêcheurs a été, dans son ensemble, la plus étendue et la plus importante qu'aient fournie les collectivités du moyen âge. Elle commença avec les débuts même de l'ordre des frères prêcheurs. Un chroniqueur, contemporain de ces premières années, écrit : *Isti* [*prædicatores*] *studio et lectioni sacræ Scripturæ jugiter insistentes, tantum in scribendo libros opus faciebant et eos diligentissime a magistris suis audiebant, ut cum sagittis, et arcu, et omni armatura fortium possent ingredi* [lisez : *aggredi*], *et stare pro defensione sanctæ matris Ecclesiæ. Monument. Germaniæ hist., Scriptores*, t. XXIII, p. 377. Dans un pamphlet, plein d'arrogance et composé par Jean Peckam contre Robert de Kilwardby, aux environs de 1270, l'irascible franciscain veut bien faire cette concession, en parlant de l'ordre des frères prêcheurs : *illic personæ plures insignes profecerunt in magnum scientiæ præconium, qui et studiis suis membranas plurimas impleverunt.* G. Tocco, *La questione della povertà nel secolo XIV*, Naples, 1910, p. 235. A plusieurs siècles de distance, François Suarez, S. J., écrivait, de son côté, en jugeant de l'activité théologique des prêcheurs : *Ex eo ordine, tanquam ex equo Trojano, prodierunt strenui propugnatores fidei, adeo ut rari fuerint in republica litteraria alicujus nominis viri, in doctrina sacra conspicui, qui dominicanæ familiæ non essent alumni. De religione*, tr. IX, l. II, c. VI, n. 11.

Il ne peut pas être question, ici, de dresser même une simple liste des écrivains dominicains qui ont traité des sciences ecclésiastiques au moyen âge, ni même d'énumérer les seuls théologiens. On peut voir pour l'histoire des sciences scripturaires ce que nous en avons dit dans le *Dictionnaire de la Bible*, art. *Dominicains*. Nous avons déjà signalé, plus haut, les théologiens les plus remarquables qui relèvent de la direction augustinienne, les dissidents thomistes et les polémistes qui ont défendu les doctrines de l'école. Qu'il nous suffise maintenant de présenter quelques observations générales soit sur la direction prise par la littérature thomiste théologique, soit sur quelques œuvres spéciales, demeurées supérieures en leur genre, et qui ont quelquefois le caractère de véritables créations.

1° *Travaux théologiques.* — Les œuvres théologiques occupent le premier plan dans l'activité littéraire des frères prêcheurs, par leur importance comme par leur nombre. Un grand nombre de théologiens ont composé des commentaires sur le Maître des Sentences, Pierre Lombard, c'est-à-dire sur le texte classique dans les écoles de théologie. A côté des commentaires des Sentences, d'ordinaire œuvres des bacheliers, dans les universités, prennent place les questions disputées et les questions quodlibétiques, qui sont toujours des travaux de maîtres. Les sommes théologiques exposent la matière théologique d'après un plan plus complet et mieux ordonné que celui de Pierre Lombard, et surtout avec des principes et des solutions philosophiques fermes qui faisaient défaut dans le livre des Sentences. Des manuels de théologie, et plus spécialement des sommes du sacrement de pénitence, à l'usage des confesseurs, ont aussi été composés en grand nombre.

Les plus anciens commentaires dominicains sur les Sentences sont ceux de Roland de Crémone, de Hugues de Saint-Cher, de Robert Fitsacre, de Robert de Kilwardby et d'Albert le Grand. La série commence avec l'année 1230, sinon plus tôt, et les derniers sont antérieurs au milieu du XIIIe siècle. *Siger de Brabant*, t. I, p. 53. La *Tabula scriptorum ordinis prædicatorum*, close en 1311, bien qu'incomplète, indique un bon nombre de ces commentaires sur les Sentences. *Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte*, t. II, p. 226.

La Somme théologique de saint Thomas (1265-1273) est restée le chef-d'œuvre de la théologie. A. Portmann, *Das System der theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin*, Lucerne, 1885; J. Berthier, *L'étude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, Paris [1905]. Celle d'Albert le Grand, monumentale, mais diffuse, est demeurée inachevée. La *Summa de bono* d'Ulrich de Strasbourg († 1277), un disciple d'Albert, est encore inédite, mais est du plus haut intérêt pour l'histoire de la pensée au XIIIe siècle. M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strasburg*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXIX (1905), p. 82. La Somme de théologie de saint Antonin, évêque de Florence, jouit d'un grand crédit auprès des moralistes et des économistes. C. Ilgner, *Die Volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz*, Paderborn, 1904.

Le *Compendium theologicæ veritatis* de Hugues Ripelin de Strasbourg († 1268) est le manuel le plus répandu et le plus parfait du moyen âge. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, p. 86. Le premier manuel des confesseurs est dû à Paul de Hongrie et fut composé pour les frères de Saint-Nicolas de Bologne (1220). Il est édité sans attribution d'auteur dans la *Bibliotheca Casinensis*, t. IV (1880), p. 191; et avec

une fausse attribution dans Duellius, *Miscellanea*, l. I, Augsbourg, 1723, p. 59. La *Summa de pænitentia* de saint Raymond de Peñafort, composée en 1235, est restée classique au moyen âge, et est un des ouvrages dont les manuscrits ont été le plus multipliés. La *Summa confessorum* de Jean de Fribourg († 1314) est, au dire de F. von Schulte, le produit le plus parfait de ce genre de littérature. Le Pisan Barthélemy de San Concordio († 1343) nous a laissé une *Summa casuum*, composée en 1338, dans laquelle la matière est disposée par ordre alphabétique, et elle jouit d'un grand succès aux XIVe et XVe siècles. Les manuels pour les confesseurs de Jean Nieder († 1459), de saint Antonin († 1459), de Jérôme Savonarole († 1498), ont eu de leur temps un notable crédit. *Scriptores ord. præd.*, t. I, *passim*; H. Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, *passim*; F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, Stuttgart, t. II (1877), p. 410 sq.; J. Dietterle, *Die Summæ confessorum von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXIV (1903)-XXVIII (1907); J. Göttler, *Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bussakramentes*, Fribourg-en-Brisgau, 1904.

2° *Travaux apologétiques.* — Les prêcheurs, nés au milieu de l'hérésie albigeoise et spécialement établis pour la défense de la foi, consacrèrent leurs efforts littéraires à atteindre toutes les catégories de dissidents à l'égard de l'Église catholique. Ils produisirent, et de beaucoup, les œuvres les plus puissantes dans le domaine de l'apologétique. La *Summa adversus catharos et valdenses*, Rome, 1743, de Moneta de Crémone, en cours de composition en 1244, est l'ouvrage le plus complet et le plus solide qu'ait élaboré le moyen âge contre les cathares et les vaudois. La Somme contre les gentils de saint Thomas d'Aquin est une des plus fortes créations du maître. C'est la défense de la foi en face de la philosophie non chrétienne, surtout de la philosophie arabe. Raymond Martin, dans son *Pugio fidei*, en cours de composition en 1278, Paris, 1642, 1651; Leipzig, 1687, s'est spécialement mesuré avec le judaïsme. Cet ouvrage, basé en grande partie sur la littérature rabbinique originale, est le monument d'orientalisme le plus considérable du moyen âge. A. Neubauer, *Jewish controversy and the Pugio fidei*, dans *The expositor*, 1888, p. 81; J. Loeb, *La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au moyen âge en France et en Espagne*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XVIII, p. 136. Le Florentin Ricoldo de Monte-Croce, missionnaire en Orient († 1320), a composé son *Propugnaculum fidei*, spécialement contre le Coran. C'est un des rares ouvrages médiévaux latins composés directement sur la littérature arabe. Demetrius Cydonius traduisit le *Propugnaculum* en grec au XIVe siècle, et Luther en allemand au XVIe. Mandonnet, *Fra Ricoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient*, dans la *Revue biblique*, t. I (1893), p. 44; Grabmann, *Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13 Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, t. I (1911), p. 137. Giovanni Dominici a composé (1405), sous le titre de *Lucula noctis*, un ouvrage en forme contre les dangers de l'humanisme dans l'éducation de la jeunesse chrétienne. C'est le seul grand ouvrage écrit contre les déviations religieuse et morale de la Renaissance. *B. Johannis Dominici cardinalis S. Sixti Lucula noctis*, édit. R. Coulon, Paris, 1908. Le *Triumphum crucis* de Jérôme Savonarole († 1398) est une apologétique des plus remarquables par son fond comme par son allure toute moderne. A. Décisier, *L'apologétique de Savonarole*, dans les *Études*, t. CXXIV (1910), p. 483.

3° *Travaux pragmatiques.* — En dehors des ouvrages scripturaires, philosophiques et théologiques, les prêcheurs ont fourni une production littéraire considérable, en vue de faire face aux besoins de toutes les classes sociales, et que nous appellerons littérature pragmatique, ou pratique, pour pouvoir simplifier notre exposé.

Les prêcheurs ont composé, pour l'utilité des clercs, des traités théoriques de prédication, des modèles ou matières de sermons et des collections de discours. On rencontre, parmi les plus anciennes de ces productions, les *Distinctiones* et le *Dictionarius pauperum* de Nicolas de Biard († 1261), le *Tractatus de diversis materiis prædicabilibus* d'Étienne de Bourbon († 1261), le *De eruditione prædicatorum* de Humbert de Romans († 1277), les *Distinctiones* de Nicolas de Goran († 1295) et de Maurice d'Angleterre († vers 1300), etc. *Script. ord. præd.*, t. II, p. 968, 970; Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, Paris, 1886; T. E. Crane, *The « exempla » or illustrative stories from the « Sermones vulgares » of Jacques de Vitry*, Londres, 1890.

Les prêcheurs ont frayé la voie dans la composition des grandes collections de vies de saints ou légendiers visant à la fois l'utilité des clercs et l'édification des fidèles. Barthélemy de Trente a rédigé son *Liber epilogorum in gesta sanctorum* en 1240. Roderic de Cerrate a composé, après le milieu du XIIIe siècle, une collection de *Vitæ sanctorum*, Madrid, Université, cod. *146*. L'*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, composée en 1243, d'après le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, est l'œuvre de Jean Mailly. La *Legenda sanctorum* de Jacques de Voragine, universellement connue sous le nom de *Légende dorée*, a été rédigée vers 1260. « Le succès du livre, écrit le P. Poncelet, bollandiste, fut prodigieux; il dépasse de loin celui de toutes les autres compilations analogues. » Il fut d'ailleurs traduit de bonne heure dans toutes les langues vulgaires de l'Europe. Le *Speculum sanctorale* de Bernard Guidonis est un travail de caractère beaucoup plus scientifique, dont les trois premières parties furent achevées en 1324, et la quatrième en 1329. Pierre Calo († 1348) entreprit, vers le même temps, sous le titre de *Legendæ sanctorum*, une « immense compilation », cherchant à être plus complet que ses devanciers. A. Poncelet, *Le légendier de Pierre Calo*, dans *Analecta bollandiana*, t. XXIX (1910), p. 5-116.

La littérature catéchétique est aussi abordée de bonne heure par les prêcheurs. Raymond Martin rédige, en 1256-1257, son *Explanatio symboli ad institutionem fidelium*. *Revue des bibliothèques*, t. VI (1896), p. 32; J. M. March, *La « Explanatio symboli » obra inèdita de Ramon Marté, autor del Pugio fidei*, dans *Amari des Institut d'Etudis Catalans*, 1908, et Barcelone, 1910. Saint Thomas a écrit quatre petits traités qui représentent la matière d'un catéchisme, tel qu'on le comprenait au moyen âge : *De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis; Expositio symboli apostolorum; De decem præceptis et lege amoris; Expositio orationis dominicæ*. A. Portmann et X. Kunz, *Katechismus des hl. Thomas von Aquin*, Lucerne, 1900. Laurent d'Orléans a composé, en 1277, à la demande de Philippe le Hardi, dont il était le confesseur, un véritable catéchisme en langue vulgaire, connu sous le nom de *Somme le Roi*. Mandonnet, *Laurent d'Orléans l'auteur de la Somme le Roi*, dans la *Revue des langues romanes*, 1913, p. 20. Voir t. II, col. 1900. Au commencement du XIVe siècle, Bernard Guidonis composa un abrégé de la doctrine chrétienne, qu'il remania plus tard, devenu évêque de Lodève (1324 † 1331), en une sorte de catéchisme à l'usage de ses curés pour l'instruction des fidèles. *Notices et extraits de la Biblio-*

thèque nationale, Paris, 1879, t. XXVII *b*, p. 362; C. Douais, *Un nouvel écrit de Bernard Gui. Le synodal de Lodève*, Paris, 1894, p. VII. Le *Discipulus* (1418) de Jean Hérolt jouit de son temps d'un notable crédit. N. Paulus, *Johann Herolt und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des religiosen Völksunterrichts am Ausgang des Mittelalters*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XXVI (1907), p. 417.

Les prêcheurs mirent aussi la main à des œuvres de pédagogie. Guillaume de Tournai écrivit un petit traité *De modo docendi pueros* (Paris, Bibl. nat., *lat. 16435*), que le chapitre général de 1265 recommanda, ainsi que la prédication et la confession pour les enfants des écoles. *Acta cap. gen.*, t. I, p. 125; *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 349. Vincent de Beauvais a particulièrement écrit pour l'éducation des princes. Il composa d'abord (1250-1252) son *De eruditione filiorum regalium*, Bâle, 1481, puis le *De eruditione principum*, publié parmi les œuvres de saint Thomas, à qui on l'a attribué à tort, ainsi qu'à Guillaume Perrault; enfin (vers 1260), le *Tractatus de morali principis institutione*, qui est un ouvrage d'ensemble demeuré inédit. *Script. ord. præd.*, t. I, p. 239; R. Friedrich, *Vincentius von Beauvais als Pädagog nach seiner Schrift De eruditione filiorum regalium*, Leipzig, 1883. Aux premières années du XVe siècle, Giovanni Dominici composa un ouvrage très estimé sur le gouvernement de la famille : *Regola del governo di cura familiare*, édit. D. Salvi, Florence, 1860. Saint Antonin de Florence est l'auteur d'une *Regola a ben vivere*, édit. Palermo, Florence, 1858.

Enfin, les prêcheurs composèrent des écrits pour le gouvernement de l'Église et des États. On connaît le traité de saint Thomas *De rege et regno*, destiné au roi de Chypre (achevé par Ptolémée de Lucques) et le *De regimine subditorum*, rédigé sur la demande de la comtesse de Flandre. Humbert de Romans a composé sur la demande de Grégoire X un traité sur les matières qui devaient être examinées au IIe concile général de Lyon (1274). Cette œuvre témoigne chez celui qui en est l'auteur d'une connaissance exceptionnelle de la situation de la chrétienté entière. Cet écrit est publié, sans aucune attribution, dans *Concilia omnia*, Cologne, t. II (1551), p. 967, et reproduit de même dans E. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum*, Londres, 1690, p. 185; en abrégé, avec attribution, dans Martène, *Amplissima collectio*, t. VII, p. 174. Jérôme Savonarole rédigea en 1493, sur la demande du gouvernement florentin, ses *Trattati circa il regimento e governo della città di Firenze*, édit. Audin de Rians, Florence, 1847, dans lesquels il témoigne d'un sens politique supérieur. Quétif-Échard. *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I; H. Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, t. II (1906); U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie*, Paris, 1905.

II. PÉRIODE MODERNE. — *I. RENAISSANCE THOMISTE.* — Le XIVe et le XVe siècle marquent, d'après l'opinion courante, une décadence intellectuelle en philosophie et en théologie. L'école thomiste et l'ordre des prêcheurs ne purent se soustraire aux conditions générales du milieu historique qu'ils traversaient. Ils subirent un fléchissement dans la quantité et la qualité des productions théologiques. Cependant, l'ordre possède encore au XVe siècle une vitalité doctrinale notable. C'est à ce moment que les prêcheurs produisent des hommes comme Jean Capréolus, saint Antonin de Florence et Jean de Torquemada, dont les œuvres sont des plus remarquables. Dès la fin du XVe siècle, la vie doctrinale reprend chez les prêcheurs une vigueur nouvelle qui se manifeste dans tout son éclat au XVIe siècle et se continue, avec une remarquable intensité encore, pendant les deux siècles suivants.

Les causes de ce renouveau sont multiples. Les unes tiennent à l'état général de la civilisation de l'Europe à cette époque et nous toucherons la plus immédiate dans le paragraphe suivant, en signalant l'action de l'humanisme sur la théologie dominicaine. D'autres causes sont plus spéciales et nous devons les signaler.

A la fin du XVe siècle, les universités sont établies ou achèvent de s'établir partout en Europe. A cette époque l'ordre des prêcheurs est associé partout à la vie universitaire. Ses écoles sont incorporées aux facultés de théologie et l'enseignement doit faire face aux exigences de ces milieux qui renaissent eux-mêmes à une vie nouvelle. C'est ainsi que le chapitre général de 1551 désigne vingt-sept couvents universitaires où ses étudiants peuvent prendre les grades de maîtres en théologie. *Acta capit. gener.*, t. IV, p. 324. L'ordre des prêcheurs possède alors, un peu partout, des maîtres distingués; mais aucune université n'allait fournir une suite de maîtres comparable à celle de Salamanque qui atteint au XVIe siècle son âge d'or. La première chaire de théologie, bien que conquise par voie de concours, fut occupée, à peu près sans interruption, par des dominicains pendant plus de deux siècles. Elle posséda, au XVIe siècle, une suite de titulaires de tout premier ordre. Il suffit de nommer : François de Victoria, Melchior Cano, Dominique Soto, Barthélemy de Médina et Dominique Bañez. P. Getino, *Historia de un convento*, Vergara, 1904; *Vida y procesos del maestro Fr. Luis de Leon*, Salamanque, 1907; F. Ehrle, *Die Vaticanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen des 16 Jahrhunderts*, dans *Der Katholik*, t. LXIV (1884) et t. LXV (1885). Non contents d'occuper une place honorable dans les universités d'Europe, les prêcheurs en fondèrent eux-mêmes plusieurs dans les nouveaux pays qu'ils évangélisèrent : Saint-Domingue, en 1538, *Bull. ord. præd.*, t. IV, p. 571; Santa-Fé de Bogota, en 1612, t. V, p. 690; Manille, en 1645, t. VI, p. 154; Quito, en 1681, *ibid.*, p. 359; La Havane, en 1721. *Ibid.*, p. 523.

D'autres fondations d'un autre ordre exercèrent une action profonde sur la vie doctrinale de l'ordre pendant la période moderne. Ce fut la création de grands collèges d'études pour la formation du personnel enseignant de l'ordre. Ces instituts supérieurs furent dus d'ordinaire à la munificence de religieux arrivés à de hautes dignités. Largement rentés et régis par une législation spéciale en vue de leur destination, ils possédèrent une grande stabilité et formèrent un grand nombre d'hommes de valeur qui fournirent des carrières universitaires. Les deux plus célèbres de ces établissements furent, en Espagne, celui de Saint-Grégoire de Valladolid, établi en 1488, par Alonso de Burgos, conseiller et confesseur des rois de Castille, *Bull. ord. præd.*, t. IV, p. 38; Arriaga, *Historia del colegio de S. Gregorio de Valladolid*, ms. Valladolid, *Archivio de la Deputation provincial*, et Rome, *Archives générales de l'ordre*; celui de Saint-Thomas de Séville établi sur le modèle du précédent, en 1515, par l'archevêque dominicain Diego de Déza. *Historia del colegio major de Sto Tomás de Sevilla*, Séville, 1890.

Avec ce régime d'institutions scolaires, une transformation dans la méthode d'enseignement donne une nouvelle activité à l'école thomiste, nous voulons dire la substitution du texte de la Somme théologique à celui du Maître des Sentences. Cette modification s'opéra lentement et elle est due à l'ordre même des prêcheurs. Depuis 1480, les professeurs dominicains de l'université de Pavie sont nommés avec cette clause : *qui legat opera beati Thomæ de Aquino. Memorie e documenti per la storia dell' universita di Pavia*, Pavie, 1878, p. 189. Dans ses ordonnances du 14 février 1483 pour le *studium* général de Cologne, le

maître général de l'ordre, Salvo Cassetta, ordonne : *quod indefectibiliter, semel in die non celebri, universaliter regens vel aliquis magistrorum loco ejus, nisi infirmitas vel alia rationabilis causa obstiterit, legat in partibus sancti Thomæ. Analecta ordinis prædicatorum*, t. III (1895), p. 377. Gaspar Grünwald de Colmar, le professeur dominicain de théologie à l'université de Fribourg-en-Brisgau, eut affaire avec le sénat universitaire parce qu'il lisait la Somme de saint Thomas au lieu de la Bible. H. Schreiber, *Geschichte des Albert Ludwigs = Universität zu Freiburg im Brisgau*, Fribourg-en-Brisgau, 1857, t. I, p. 131. Pierre Crockaert de Bruxelles, au début du XVIᵉ siècle, interprète la Somme à l'université de Paris. *Script. ord. præd.*, t. II, p. 29. Le chapitre général de Valladolid, en 1523, confirmait en loi l'usage pour le couvent de Paris : *ut (magistri et baccalaurei) ad minus tres lectiones quotidie de sancto Thoma, in scola suo nomini sacra, legantur. Acta cap. gener.*, t. IV, p. 186. Jean Dietenberger, régent du couvent de Trèves, commence d'interpréter le 17 janvier 1518, la Iᵃ IIᵆ, H. Wedewer, *Johannes Dietenberger*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, p. 35; François de Victoria, le disciple de Pierre de Bruxelles, commenta la Somme théologique pendant son enseignement à l'université de Salamanque (1526-1546). *La ciencia tomista*, Madrid, t. III (1912), p. 29. D'autres universités suivirent le mouvement : Rostock, en 1520, O. Krabbe, *Die Universität Rostock*, Rostock, 1854, p. 321, Cologne, en 1570; F. G. von Bianco, *Die alte Universität Köln*, Cologne, 1856, *Anlagen*, p. 335; Ingolstadt, en 1575; C. Prantl, *Geschichte der Ludwig Maximilians - Universität in Ingolstadt, Landschut, München*, 1872, t. II, p. 295; Louvain, en 1596, R. Martin, *L'introduction officielle de la « Somme théologique » dans l'ancienne université de Louvain*, dans la *Revue thomiste*, t. XVIII (1910), p. 230). Enfin, nous citerons les ordonnances du chapitre général de Salamanque, en 1551, parce qu'il nous présente en raccourci l'esprit de l'autorité de l'ordre dans les matières de l'enseignement et qu'il établit le texte de la Somme de saint Thomas pour toutes les écoles de l'ordre : *Ordinamus ut non solum in sacra theologia, sed etiam in philosophia, ab omnibus lectoribus legatur, declaretur et defendatur semper doctrina sancti Thomæ, sicut mandatum est a patribus nostris in pluribus capitulis generalibus; ita ut in summulis legatur ab omnibus Petrus Hispanus, et bene intelligatur, rejectis sophisticis argutiis; in logica, textus Aristotelis, et in philosophia similiter, cum integro commento sancti Thomæ, relictis inutilibus et sophisticis argumentis. In sacra theologia, item declaretur totus articulus, scilicet sancti Thomæ, et ex ipsomet sancto Thoma elucidetur, et difficultatibus respondentur, ut habetur apud Capreolum et Cajetanum, relictis propriis phantasiis et scartafaccis, a quorum scribendorum obligatione omnes et singulos scholares absolvimus, nolentes eos ad id posse a quoquam, magistro generali inferiore, de cætero obligari. Acta cap. gen.*, t. III, p. 316.

La conséquence de l'introduction de la Somme théologique de saint Thomas comme livre de texte fut l'apparition de la longue lignée des commentateurs de la Somme. Les premiers commentaires de la Somme théologique sont ceux de Thomas de Vio Cajétan, composés de 1507 à 1522, considérés comme l'interprète classique de saint Thomas; ceux de Conrad Köllin, sur la Iᵃ IIᵆ, Cologne, 1512; ceux de François de Victoria, demeurés manuscrits († 1546); ceux de Barthélemy de Médina, sur la Iᵃ IIᵆ, Salamanque, 1577, et la IIIᵃ, Salamanque, 1578; ceux de Dominique Bañez sur la Iᵃ, Salamanque, 1584-1588, la IIᵃ IIᵆ, 1584-1594, et la IIIᵃ, demeuré en manuscrit. Les commentaires de François Silvestri de Ferrare sur la Somme contre les gentils jouissent d'une grande autorité, Venise, 1534. *Script. ord. præd.*, t. II; Hurter, *Nomenclator*, t. II-III.

II. L'HUMANISME ET LA THÉOLOGIE THOMISTE. — La décadence théologique du XIVᵉ et du XVᵉ siècle fut l'œuvre des écoles dissidentes du thomisme, surtout du nominalisme. Les commentaires de Gabriel Biel sur les Sentences peuvent donner une idée de l'état de poussière où était tombé l'enseignement théologique au début du XVIᵉ siècle. Gardée contre les dangers de la décadence par l'étude constante des œuvres de saint Thomas, son école ne se perdit ni dans les subtilités, ni dans les doctrines aventureuses. Thomas de Vio Cajétan, dont l'œuvre philosophique et théologique est de tout premier ordre, en est encore à la méthode d'exposition médiévale. Sans doute il est un théologien de transition par son originalité et son indépendance personnelle; mais sa méthode comme sa langue sont encore médiévales, et c'est à cela, après son incomparable talent, qu'il doit sa supériorité, même sur les plus grands thomistes de l'ère nouvelle.

Une collectivité, comme celle des prêcheurs, voués par vocation à la vie doctrinale, ne pouvait se soustraire entièrement au grand mouvement littéraire humaniste de la fin du XVᵉ et du commencement du XVIᵉ siècle. Si les prêcheurs luttèrent contre les imprudences et les audaces de l'humanisme, spécialement contre Reuchlin et Érasme, ils n'en subirent pas moins l'action de la Renaissance dans le domaine des lettres et des arts. Ils fournirent même à ce double mouvement des contributions très remarquées, soit avec des lettrés à la façon de François Colonna, l'auteur du célèbre Songe de Poliphile (1499), et de Matthieu Bandello, un des nouvellistes italiens les plus connus du XVIᵉ siècle; soit avec des artistes comme fra Bartolomeo, Guillaume de Marcillat et fra Carnavale. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est l'action que l'humanisme exerça sur les théologiens dominicains.

Ce furent les prêcheurs espagnols qui entrèrent le plus rapidement et le plus généralement dans le mouvement d'humanisation de la théologie. Cette révolution fut l'œuvre de François de Victoria. Éduqué à l'université de Paris, où il eut pour maître Pierre de Bruxelles, Victoria porta en Espagne un programme de rénovation théologique qu'il exécuta pendant les vingt années d'enseignement pendant lesquelles il occupa la première chaire de théologie de l'université de Salamanque (1526-1546). Nouveau Socrate, Victoria, dans son enseignement, ne donna d'autre fruit que celui que sa parole exerça sur un nombre considérable d'auditeurs. Quelques-uns de ses disciples ont publié des fragments de ses leçons dont plusieurs, comme celles sur le droit des gens, sont une véritable création. Mais il subsiste de nombreux manuscrits de ses cours, relevés par ses auditeurs, et dont une édition est en projet. Victoria fut véritablement le précepteur de l'Espagne théologique, et ses contemporains l'ont comblé des plus rares éloges. Victoria a abandonné la méthode serrée et courte des anciens thomistes pour y substituer une méthode d'exposition littéraire, d'une langue sobre et riche, embellie par l'érudition ecclésiastique et d'où sont écartés non seulement les problèmes subtils, et les questions oiseuses, mais aussi, semble-t-il, une bonne part de la métaphysique. Des disciples que forma Victoria, nul n'est plus authentique que Melchior Cano († 1560), le célèbre créateur de la méthode théologique avec son traité général *De locis theologicis*, édition posthume, Salamanque, 1563. En dehors du talent et de l'originalité de pensée dont témoigne cette œuvre, elle est tributaire du plus authentique humanisme par la pureté et la beauté de la langue. Cano y égale les plus grands latinistes de la Renaissance; et c'est ainsi que, par une étrange coïncidence, un théologien se trouve avoir clos le mou-

vement déjà disparu de l'humanisme du XVIe siècle. Dominique Soto (✝ 1560), dont la formation première était parisienne, se tient à égale distance du goût humaniste et de la forme médiévale. Les deux disciples de Cano, Barthélemy de Médina (✝ 1581) et Dominique Bañez (✝ 1604), écrivent en une belle langue théologique, mais tiennent plus de l'humanisme, surtout le premier, par l'ampleur et le développement de la matière qu'ils traitent et les préoccupations d'érudition, que par la recherche littéraire. Chez Bañez d'ailleurs le retour à la grande tradition thomiste, préoccupée avant tout du fond et des hauts problèmes, est déjà pleinement effectué. Getino, *Historia de un convento*, Vergara, 1904; *El maestro Fray Francisco de Vitoria*, dans *La ciencia thomista*, t. I (1910)-III (1913); Q. Albertini, *L'œuvre de Francisco de Victoria et la doctrine canonique du droit de guerre*, Paris, 1903; F. Caballero, *Vida de Melchor Cano*, Madrid, 1871; A. Viel, *Dominique Soto*, dans la *Revue thomiste*, t. XII (1904)-XIV (1906); P. Duhem, *Dominique Soto et la scolastique parisienne*, dans le *Bulletin hispanique*, t. XII (1910)-XIV (1913); P. Alvarez, *Santa Teresa y el P. Bañez*, Madrid, 1882.

En Italie, les théologiens dominicains subirent moins fortement qu'en Espagne l'action de l'humanisme. Deux théologiens cependant sont à signaler, Chrysostome Javelli (✝ 1538) et Ambroise Catharin (✝ 1553), moins pour leurs tendances littéraires que pour leurs tendances doctrinales. C'est à l'humanisme qu'ils doivent, le premier, son goût pour les sciences morales et politiques, *Opera omnia*, Venise, 1577, et, le second, ses qualités de polémique, et l'un et l'autre, des innovations doctrinales sur la prédestination et la grâce qui procèdent des humanistes ecclésiastiques du temps et dont nous parlerons plus avant. J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553)*, Munster,

L'humanisme parut rendre quelques services à la théologie en lui donnant une langue plus élégante et plus abordable, en enrichissant ses exposés de développements d'érudition et d'histoire. En réalité, il lui a incomparablement plus nui qu'il ne lui a été utile. Il a détruit l'esprit scientifique et philosophique du moyen âge, en supprimant ou en remplaçant arbitrairement la synthèse métaphysique qu'avait réalisée le génie de saint Thomas. Il a dissimulé sa pauvreté et sa nudité de fond sous des accumulations de matériaux étrangers à la science elle-même et sous des amplifications d'exposition qui lassent et égarent le lecteur sans éclairer et convaincre son esprit. L'humanisme a pu, en apparence, vivifier la théologie; il a, en réalité, été l'obstacle qui a arrêté jusqu'à nos jours la restauration de la philosophie et de la théologie chrétiennes. Nous sommes encore, trop souvent, sous le régime de la démonstration par les lieux communs de la rhétorique, au lieu de céder à l'empire de la raison et de l'expérience. *Revue thomiste*, 1902, p. 604.

Encore que les théologiens de l'ordre des frères prêcheurs aient sacrifié plus ou moins au goût du temps pendant le XVIe siècle, ils se sont néanmoins tenus, d'ordinaire, dans de justes limites. Le seul reproche que l'on puisse faire à quelques-uns d'entre eux, même au XVIIe siècle, c'est, comme tant d'autres, d'être tombés dans une diffusion qui les rejetait, comme méthode, aux antipodes des habitudes pédagogiques de saint Thomas. Du moins restèrent-ils fidèles, presque dans leur totalité, aux idées et aux doctrines du fondateur de leur école.

Deux théologiens célèbres, cependant, donnèrent naissance à des courants doctrinaux dont l'action devait se faire sentir fortement, pendant les siècles suivants, dans le domaine de la théologie. Nous voulons dire Ambroise Catharin avec ses théories sur la prédestination et la grâce, et Barthélemy de Médina avec l'invention du probabilisme. Ces deux doctrines, entièrement hétérogènes à la doctrine thomiste sont issues d'un état d'esprit humaniste : le manque de compréhension philosophique et la tendance à une simplification excessive des problèmes ardus du dogme et de la morale thomiste. On admirera en tout cas la richesse doctrinale de l'arbre thomiste, en voyant s'en détacher du pied ces deux pousses sauvages, que des mains étrangères à l'ordre des prêcheurs ont adoptées et cultivées avec des soins pour le moins excessifs. Après avoir donné à l'Église, au moyen âge, sa plus grande école de théologie, l'ordre des prêcheurs donna aux temps modernes les deux grands chefs de file de la théologie humaniste. Nous les retrouverons plus loin.

III. LES FRÈRES PRÊCHEURS ET LE PROTESTANTISME. — Lorsque la révolution religieuse du commencement du XVIe siècle éclata en Allemagne et jeta dans l'Église entière un profond désarroi, les prêcheurs, à raison de leur vocation doctrinale, comme de la place qu'ils occupaient dans le haut enseignement et l'administration ecclésiastique, se trouvèrent aux premiers rangs pour essuyer l'assaut des assaillants et défendre la citadelle de l'Église.

Le célèbre prédicateur d'indulgences Jean Tetzel eut à subir les premières attaques de Luther dès 1517. Il défendit correctement la doctrine traditionnelle catholique, et la critique historique l'a lavé des calomnies dont Luther chercha à souiller sa mémoire. N. Paulus, *Johann Tetzel der Ablassprediger*, Mayence, 1899; *Zur Biographie Tetzel's*, dans *Der Katholik*, 1901, t. I; Mandonnet, *Jean Tetzel et sa prédication des indulgences*, dans la *Revue thomiste*, 1899, p. 481. Ce fut le cardinal Cajétan, ancien général de l'ordre, qui eut à traiter, comme légat pontifical, avec Luther lors de la diète d'Augsbourg (octobre 1518). Le cardinal, habitué à manier les hommes, procéda avec Luther avec beaucoup de mansuétude, mais ne put rien obtenir d'un homme déjà obstiné dans sa révolte. L'affaire de Luther suivit son cours à la curie romaine et Cajétan et divers théologiens dominicains durent y prendre une part importance. Voir t. II, col. 1317; P. Kalkoff, *Forchungen zu Luthers römischem Prozess*, Rome, 1905; *Zu Luthers römischem Prozess*, Gotha, 1912.

Mais ce fut surtout par leur activité littéraire que les prêcheurs firent face à Luther et à ses adhérents qui inondaient l'Allemagne et le monde de leurs écrits. Un des savants les plus versés dans l'histoire des troubles religieux du XVIe siècle, N. Paulus, a résumé en ces mots le rôle des frères prêcheurs en Allemagne dans leur résistance au protestantisme : « On est en droit de dire que, dans la lutte difficile que l'Église catholique eut à soutenir en Allemagne, au XVIe siècle, aucune autre société religieuse n'a fourni de si nombreux et si bons écrivains que l'ordre de saint Dominique, » p. VI. Les frères prêcheurs, d'ailleurs, ne limitèrent pas leur activité littéraire contre la réformation dans les seuls pays germaniques. L'effort fut général et prolongé, et l'autorité supérieure de l'ordre, dans les premiers chapitres, tenus après la révolte de Luther, presse avec véhémence les religieux de lutter par tous les moyens contre l'hérésie, et même, s'il le faut, de subir la mort. *Acta cap. gen.*, t. IV, p. 186, 200. Les maîtres généraux ajoutaient par leurs lettres le poids de leur autorité à celle des chapitres. C'est ainsi que Garcia de Loaysa, dans sa lettre circulaire de 1523, exhorte spécialement les frères à l'étude des sciences sacrées, à raison des besoins spéciaux de l'Église en face de l'hérésie : *Quod si aliquo unquam christiano populo fuit commodum et salutare, nunc est maxime necessarium, cum vineam Domini truculentus aper exterminet, et singularis ferus flagitiosis et per-*

versis dogmatibus Christi fidem depascatur; pro qua tutanda majores olim nostri scribendo atque prædicando, vitas, corpora, animasque posuere. Acta cap. gen., t. IV, p. 180.

Les prêcheurs qui entrèrent en lutte contre Luther par la plume pendant les premières années des troubles luthériens (1518-1521) ont fourni la principale part de la polémique catholique, et ils ont droit, semble-t-il, à ce qu'on écrive ici leurs noms : Jean Tetzel, Silvestre Prierias, Isidore de Isolanis, Thomas Radini-Tedeschi, Ambroise Catharin, Thomas de Vio, Cyprien Benet, Jacques Hochstraten, Eustache de Zichenis.

Les prêcheurs allemands fournirent, comme de juste, le premier et le principal effort contre Luther et la révolution protestante. N. Paulus, qui s'est fait l'historien de ceux qui furent le plus en évidence, leur a consacré trente-trois monographies. Tous ont lutté par la parole et l'action, et aussi, pour la plupart, par la plume. Nous rencontrons parmi les principaux polémistes Jean Mensing, Pierre Sylvius, Matthieu Sittard, Jean Dietenberger, Ambroise Pelargus, Michel Vehe, Jean Fabri de Heilbronn, Barthélemy Kleindienst.

Les prêcheurs italiens se rencontrèrent aussi les premiers et les plus nombreux pour faire face à Luther et à ses adeptes. Le récent historien des adversaires littéraires italiens de Luther, F. Lauchert, écrit : « Entre les différents ordres religieux, les dominicains, en Italie comme en Allemagne, occupent, par leur nombre, la place principale, » p. 1-2. Ceux qui furent les plus actifs, et qui jouissent d'une particulière réputation, sont Silvestre Prierias, Ambroise Catharin et Thomas Cajétan. N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Fribourg-en-Brisgau, 1903; F. Lauchert, *Die italienischenliterarischen Gegner Luthers*, Fribourg-en-Brisgau, 1912; H. de Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540)*, Louvain, 1911; J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553)*, Munster, 1910.

Les prêcheurs qui se montrèrent les vaillants défenseurs de l'Église en face du protestantisme eurent à souffrir de suspicions peu ou point justifiées dans la personne de quelques-uns des nombreux prélats qui occupaient des charges épiscopales. Le danger était tel dans l'Église que les moindres soupçons créaient les plus graves embarras aux chefs des diocèses. C'est ainsi qu'en 1548 Jacques Nachianti, évêque de Chioggia, fut menacé d'un procès en cour de Rome, dont il sortit d'ailleurs parfaitement indemne. G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI Jahrhunderts*, Paderborn, p. 160. Gilles Foscarari, évêque de Modène, fut impliqué, en 1558, dans le procès du cardinal Morone, mais il fut pleinement réhabilité, en 1560, par le cardinal Alexandrin, inquisiteur général, et Foscarari comme Nachianti parut avec honneur au concile de Trente. *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 185. La cause du célèbre Barthélemy de Carranza, archevêque de Tolède et primat d'Espagne, fut motivée par la publication de son catéchisme en langue vulgaire, Anvers, 1558. Son long procès, commencé en Espagne et achevé à Rome, fit éclater la sainteté de sa vie sans porter atteinte à à l'intégrité de sa foi. *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 236; *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, Madrid, 1844, t. V; Menedez Pelayo, *Los heterodoxos Españoles*, Madrid, 1880, t. II, p. 359; B. Martin Minguez, *Vindicacion del Sr. D. Bartolomé Caranza de Miranda, arzobispo de Toledo*, Madrid, 1902; J. Cuervo, *Carranza y el Dr. Navarro*, dans *Revista Ibero-Americana*, t. III (1902), p. 601; t. IV (1902), p. 50, et *La ciencia tomista*, t. VI (1913), p. 369.

Les prêcheurs payèrent d'ailleurs de leurs biens et de leurs personnes, dans tous les pays où sévit le fléau des guerres de religion, engendré par le protestantisme. Un nombre considérable de couvents furent pillés et ruinés, leurs habitants maltraités, et un assez grand nombre de religieux mis à mort. L'un d'entre eux, Jean de Gorcum, a été canonisé. Les religieuses dominicaines d'Allemagne, en présence des séductions et des violences de la réformation, se montrèrent particulièrement héroïques. A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. V; K. Hothenhänsler, *Standhaftigkeit der altwurtembergischen Klosterfrauen im Reformations-Zeitalter*, Stuttgart, 1884.

IV. LA THÉOLOGIE HUMANISTE ET LE CATHARINISME. — Quelques théologiens dissidents de l'ordre des frères prêcheurs allaient, au XVIe siècle, comme Durand de Saint-Pourçain, au XIVe siècle, créer des courants théologiques nouveaux. L'un d'entre eux fut Ambroise Catharin Politi. Les nouvelles doctrines sur la prédestination et la grâce, que cet écrivain mit en circulation, avaient des antécédents chez les théologiens humanistes du XVIe siècle; mais aucun d'eux ne les exposa d'une façon aussi systématique ni les soutint avec autant d'audace que lui. C'est pourquoi le catharinisme incarne plus spécialement les déviations de la théologie humaniste.

Le centre du rudiment doctrinal qui forme la théologie de Luther était la négation du libre arbitre. Cette position devait être particulièrement battue en brèche par les théologiens catholiques. « Malheureusement, les premiers polémistes catholiques, qui s'engagèrent dans cette voie, étaient peu et mal préparés à cette entreprise. Ils appartenaient au milieu humaniste, tout au moins n'étaient-ils pas des professionnels de la théologie. En défendant les thèses de l'orthodoxie catholique contre le dogme luthérien, ils abandonnèrent plus ou moins complètement la grande direction créée dans ces matières par saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, laquelle dominait depuis longtemps, malgré quelques dissonances secondaires, la théologie catholique. Pris au dépourvu d'une formation technique et sûre, ils se livrèrent à leur goût et à leur initiative personnels, cherchant à s'abriter, tant bien que mal, derrière quelques écrivains grecs, tels qu'Origène et Chrysostome, dont les vues éparses n'avaient jamais constitué un système en ces matières, ni joui dans l'Église d'un appréciable crédit. L'intervention de ces théologiens improvisés eut pour effet de créer, à l'intérieur de la théologie catholique, une nouvelle antithèse, dont les conséquences allaient être de longue portée. Pendant près de deux siècles et demi, les polémiques dogmatiques dans l'Église catholique devront se mouvoir sur le terrain délimité par la dogmatique luthérienne, et mettre aux prises les anciennes écoles augustinienne et thomiste avec les théories issues de la théologie humaniste. »

La polémique d'Érasme et de Luther sur le libre arbitre (1525-1527) ouvre le feu avec fracas, bien qu'avec peu de lumière. L'humaniste, sans étude de la théologie classique de l'Église, improvise ses solutions; et malgré sa circonspection, il en vient à affirmer des énormités, comme celle-ci : *Sine Dei voluntate nihil fit, fateor; sed generaliter illius voluntas pendet a nostra voluntate.* H. Humbertclaude, *Érasme et Luther. Leur polémique sur le libre arbitre*, Paris, 1910; K. Zickendraht, *Der Streitzwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, Leipzig, 1909; Ch. Andler, *Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther*, Paris, 1909 ; Ch. Goerung, *La théologie d'après Érasme et Luther*, Paris, 1913. Jacques Sadolet, un des grands humanistes italiens et évêque de Carpentras, plus tard

cardinal, en commerce littéraire avec Érasme, commença sous l'influence de ce dernier à commenter l'Épître aux Romains. L'œuvre parut à Lyon, en 1535. Elle n'évita pas la censure romaine. Déjà Sadolet dépasse Érasme en imprudence, car, sans fil conducteur, il tend à être plus systématique. Il abandonne, en la critiquant vivement, la doctrine de saint Augustin, pour se mettre à la remorque du commentaire de Chrysostome sur saint Paul, dont le texte grec venait d'être publié à Vérone (1529). S. Ritter, *Un umanista teologo, Jacopo Sadoleto* (*1477-1547*), Rome, 1912. L'exemple de Sadolet entraîna le bénédictin Lucien de Otobonis de Mantoue qui publia, Brescia, 1538, des commentaires aux sermons de saint Jean Chrysostome sur l'Épître aux Romains *in eos, qui Chrysostomum divinam extenuasse gratiam, arbitriique libertatem supra modum extulisse suspicantur et accusant*. L'ouvrage de Lucien de Mantoue fut mis à l'index par Paul V (1559). Albert Pighius, un autre humaniste, dédia à Sadolet un *De libero hominis arbitrio et divina gratia*, Cologne, 1542, où il dépasse encore son maître, et n'hésite pas à qualifier l'opinion de saint Augustin sur la prédestination *ut parum probabilem, nec divinæ bonitatis dulcedini admodum congruentem*, fol. 134. Linsenmann, *Albertus Pighius und seine theologischer Standpunkt*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1866, p. 571. Quelques autres auteurs entrèrent encore dans la même voie, tel l'auteur anonyme qui publia les *Commentarii in Pauli ad Romanos et Galatas Epistolas*, Lyon, 1544.

Mais ce fut Ambroise Catharin qui concentra, à lui seul, tout ce mouvement de désertion à l'égard de la théologie traditionnelle. Avec son absence de sens théologique et son audace, rassuré par les amis et les hautes protections qu'il possédait à la cour romaine, il synthétisa la nouvelle théorie sans la couvrir de restrictions et de faux-fuyants, avouant, sans scrupules, ce que les autres avaient omis ou dissimulé. Il commença à exposer sa doctrine dans son *De præscientia, providentia et prædestinatione Dei*, Paris, 1541, et il revint à plusieurs reprises plus tard sur ces matières et d'autres qui y sont connexes. Le fond de sa doctrine, c'est qu'en matière de salut les hommes forment un double ordre : celui des prédestinés et celui des non-prédestinés. Les premiers, très peu nombreux, reçoivent des grâces de telle nature qu'il ne peut pas advenir qu'ils ne se sauvent pas. Leur nombre est déterminé il ne peut être augmenté ni diminué, tant par rapport à la prescience qu'à la providence divine, et cette condition ne détruit pas le libre arbitre. Les non-prédestinés peuvent se sauver ou périr, car bien que leur nombre soit déterminé dans la science divine, il ne l'est pas dans l'ordre de la providence de Dieu, autrement le libre arbitre serait détruit. Ainsi Dieu permet que diverses choses arrivent parce qu'il n'a pas pourvu d'une façon certaine à leur existence, et cela a lieu spécialement pour ce qui dépend de notre libre arbitre. Il est à peine besoin de faire observer les contradictions dont est grosse cette doctrine et le manque de notions philosophiques qu'elle implique.

Telle qu'elle est, elle devait cependant inspirer de nombreux théologiens qui s'appliquèrent à en atténuer les formules et à en marquer les lacunes, sans en modifier cependant notablement le fond. *Script. ord. præd.*, t. II, p. 144; J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus* (*1484-1553*), Munster, 1910.

Quelques théologiens séculiers de Louvain, à cette époque, se sont déjà gardés de ce qu'il y a d'extrême dans les doctrines de Catharin, mais c'est au prix de l'unité de leurs idées, car ils n'arrivent pas à systématiser les anciennes influences augustino-thomistes avec les théories mises en circulation par les théologiens humanistes dont nous avons parlé. Tels sont Jean Driedo († 1535), *De gratia et libero arbitrio*; *De concordia liberi arbitrii et prædestinationis divinæ*, Louvain, 1537; Ruart Tapper (1559), *Explicationes articulorum ven. facultatis S. theologiæ Lovaniensis circa dogmata ecclesiastica ab annis triginta quatuor controversa*, Anvers, Louvain, 1545-1547; et Jean de Bologne, *De æterna Dei prædestinatione et reprobatione*, Louvain, 1544. M. de Baets, *Quæstiones de operibus divinis quæ respiciunt creaturas*, Louvain, 1903.

V. *LES FRÈRES PRÊCHEURS ET LE CONCILE DE TRENTE.* — Les frères prêcheurs prirent une part importante au concile de Trente, tant par le nombre et la qualité des prélats et des théologiens que l'ordre fournit que par le rôle doctrinal prépondérant que joua saint Thomas d'Aquin dans les discussions théologiques et la rédaction des décrets conciliaires.

Le personnel que l'ordre fournit au concile se répartit entre les archevêques et évêques, les procureurs de prélats absents, les théologiens désignés par les papes et les princes, les théologiens des évêques, et quelques autres qui y parurent à des titres spéciaux. Le maître général de l'ordre eut voix délibérative comme les évêques. Les prêcheurs présents à Trente furent plus ou moins nombreux selon les trois périodes du concile dont le nombre des membres fut assez différent. Sous Paul IV (1545-1549), le concile compta dix archevêques ou évêques dominicains dont la plupart déployèrent une grande activité, tel Sébastien Lecavella, archevêque de Naxos, Thomas Stella, évêque de Salpe, Jacques Nacchianti, évêque de Chioggia, Ambroise Catharin, évêque de Minori, Pierre Bertano, évêque de Fano, Thomas Casella, évêque de Bertinoro. Le général de l'ordre, François Roméo de Castiglioni assista à une partie seulement des sessions. Barthélemy de Carranza et Dominique Soto furent délégués par l'empereur Charles-Quint, et trois autres frères prêcheurs furent députés au concile au nom de Jean III, roi de Portugal. Une quinzaine d'autres théologiens dominicains furent aussi présents à des titres divers. Sous Jules III (1551-1552), le concile eut moins d'importance et l'ordre n'y compta que trois Pères et une douzaine de théologiens. Parmi ces derniers, avec le maître général déjà nommé, Barthélemy de Carranza et Melchior Cano, délégués par Charles-Quint. Sous Pie IV (1562-1564), nous trouvons au concile cinq archevêques et une vingtaine d'évêques dominicains, et plus de trente théologiens dont quatre délégués par le pape, deux par Philippe II et deux par le roi Sébastien de Portugal. Dom de Barthélemy des Martyrs, évêque de Braga et primat de Portugal, prit avec Pierre de Soto, l'ancien confesseur de Charles-Quint, une part prépondérante dans la question de la résidence de droit divin des évêques.

A aucun moment l'école thomiste n'eut des intérêts plus graves engagés au concile que pendant la première période. C'est à ce moment, en effet, que furent traitées les questions dogmatiques relatives à la justification, un point central de la théologie qui confinait à un grand nombre d'autres. Il est vrai que le concile avait déclaré vouloir définir la foi catholique pour repousser les erreurs luthériennes et non pour prendre position parmi les opinions des docteurs catholiques. Mais par la force même des choses on ne pouvait approfondir une question sans être en présence des opinions des docteurs catholiques et, en particulier, de celles de saint Thomas. La situation pour l'école thomiste tirait sa gravité de ce fait qu'un certain nombre de personnages présents au concile étaient nettement malveillants à l'égard des doctrines de saint Thomas. Ambroise Catharin, le transfuge dominicain, était présent au concile, bien que le chapitre général de l'ordre, tenu à Rome, en 1542, eût fait extraire

quinze propositions de ses œuvres, considérées comme erronées. Catharin avait été conduit au concile par l'un des légats, le cardinal del Monte, qui avait été jadis son élève, et demeura son constant protecteur. Remuant et audacieux, comme il était, Catharin se constitua le centre du groupe de théologiens humanistes qui se trouvaient au concile. Il trouva ses meilleurs soutiens dans Lucien de Mantoue, alors abbé de Pomposa, dans Jacques Laynez, S. J., et quelques autres. Sadolet, en relation avec le groupe humaniste, l'encourageait par ses lettres et ses élucubrations théologiques. Un autre des légats, le cardinal Cervini, était manifestement favorable au parti catharinien, et ne savait pas toujours dissimuler ses sympathies personnelles dans des fonctions qui auraient dû le placer au-dessus des écoles ou des factions. Heureusement bon nombre de Pères et de théologiens se tenaient dans la direction de la théologie augustinienne et thomiste. Dominique Soto, en particulier, qui jouissait d'un grand crédit, s'opposa à Catharin. On vit même un moment le concile s'offrir en spectacle ces deux prêcheurs, devenus ennemis, parce qu'il avait plu à Catharin de soulever devant l'assemblée de Trente la question de la certitude individuelle de l'état de grâce. Le combat continua d'ailleurs par écrit entre les deux protagonistes, Catharin voulant indûment tirer à lui les résolutions du concile. En présence de la désinvolture des théologiens catharinistes, surtout après un discours malheureux de Lucien de Mantoue, O.S.B. qu'il dut d'ailleurs rétracter, le maître général de l'ordre des prêcheurs protesta contre le peu de respect que certains théologiens se permettaient de témoigner à l'égard de saint Thomas. La position des thomistes au concile se trouvait d'ailleurs fortifiée par la commission que Paul III avait nommée à Rome, pour étudier simultanément la question de la justification, et dont les référés et les avis étaient transmis aux présidents du concile. Parmi les cinq membres de cette commission, trois étaient dominicains, dont le maître du sacré palais, Barthélemy Spina, le plus actif de tous.

Le décret sur la justification, qui avait demandé un si long temps pour son élaboration, fut finalement dressé dans une forme où, évitant la terminologie de l'école, les Pères se tenaient autant que possible sur le terrain commun de la tradition catholique générale. Ils n'avaient pu cependant, sur les points les plus délicats, se priver du secours de saint Thomas. C'est ainsi que le texte du décret sur le mode de la préparation de la justification, sess. VI, c. VI, est emprunté dans ses moindres détails à un article de la Somme théologique, IIIa, q. LXXXV, a. 5. Le décret énumère six actes préparatoires à la justification. Ils sont les mêmes quant à leur nature, leur nombre et leur ordre que chez saint Thomas. Pareillement, dans le chapitre suivant du même décret, les Pères, assignant les causes de la justification, reproduisent la doctrine de saint Thomas dans sa Somme théologique, Ia IIæ, q. CXII, a. 4; IIa IIæ, q. XXIV, a. 3.

L'autorité de saint Thomas, d'ailleurs, devait demeurer prépondérante dans la suite du concile. Quelques-uns des écrits de Catharin, par contre, n'échappèrent à la condamnation du concile, en 1563, que par les bons offices d'Alphonse Salmeron, S. J., à qui Catharin avait imposé le bonnet de docteur, en 1549, ainsi qu'à deux autres de ses confrères. Une ancienne tradition rapporte que la Somme théologique de saint Thomas avait été placée auprès de la Bible dans la salle du concile. Quoi qu'il en soit du fait, cette tradition était le symbole de la place occupée effectivement par la doctrine de saint Thomas dans les discussions et les décisions des théologiens et des Pères de Trente. Un des évêques présents au concile au temps de Pie IV, Jérôme Vielmi, O. P., écrivait et publiait, au moment où s'achevait le concile, un éloge de saint Thomas, où il traduit ainsi l'attitude générale des Pères à Trente : *Certe in hac Tridentina œcumenica synodo, quam, cum hæc scribimus, frequentissimam celebramus, nemo Patrum esse videtur, cui religio non sit, cum de fidei dogmatibus agitur, a Thomæ sententia vel latum unguem recedere, aut ab illa provocare. De D. Thomæ Aquinatis doctrina et scriptis*, Vienne, 1763, p. 79 (la 1re édition est de Venise, 1564). Le concile venait de s'achever quand Pie V proclama saint Thomas d'Aquin docteur de l'Église (11 avril 1567), et dans les considérants, il fait valoir que saint Thomas, par sa doctrine, a réduit les hérésies dans le cours des temps, et que cela a paru clairement, depuis peu, par les sacrés décrets du concile de Trente : *et liquido nuper in sacris concilii Tridentini decretis apparuit. Bull. ord. præd.*, t. V, p. 155. Enfin, quand, le 3 novembre 1593, Clément VIII déclara aux religieux de la Compagnie de Jésus, réunis pour la tenue de la Ve congrégation générale, que son désir était qu'en matière de doctrines ils suivissent saint Thomas, qui est un docteur insigne, il ajouta que « le concile de Trente avait approuvé et adopté ses œuvres. » A. Astrain, S. J., *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, t. III (1909), p. 580.

Avant de se séparer, le concile avait entrepris la préparation d'un catéchisme officiel où fût exposée la doctrine de l'Église pour l'usage du clergé. La composition de cet ouvrage fut confiée, par le concile même, à trois religieux dominicains des plus estimés des Pères : Léonard de Marinis, archevêque de Lanciano, Gilles Foscarari, évêque de Modène, et François Foreiro, théologien du roi de Portugal. Le travail toutefois était encore à l'état d'ébauche quand le concile se sépara. Les trois théologiens continuèrent l'œuvre, qui fut publiée par ordre de Pie V, sous le titre de *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii quinti pont. max. jussu editus*, Rome, 1566. Ce catéchisme est plus connu sous le nom de *Catéchisme romain*, et jouit dans l'Église d'une autorité doctrinale particulière, à raison de son origine et des recommandations qu'en ont faites les souverains pontifes. A. Reginaldus, *De catechismi romani auctoritate*, Toulouse, 1648; Naples, 1765.

A. Theiner, *Acta genuina concilii Tridentini*, Agram, [1874]; *Concilium Tridentinum*, édit. Societas Goerresiana, Fribourg-en-Brisgau, 1901 sq.; J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus*, Munster, 1910; J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909; A. Reginaldi, *De mente S. concilii Tridentini circa gratiam seipsa efficacem*, Anvers, 1706.

VI. LE THOMISTE ET LE JANSÉNISME. — L'*Augustinus*, ouvrage posthume de Cornélius Jansénius, évêque d'Ypres, publié à Louvain en 1640, rouvrit les polémiques sur les matières de la prédestination et de la grâce. Jansénius avait consacré le labeur de sa vie à cette exposition monumentale des doctrines de saint Augustin. Sa pensée était de mettre en opposition cet enseignement, si autorisé dans l'Église, avec la nouvelle théologie, spécialement celle de Molina et de Suarez. Le parallèle qu'il dressa à la fin de ses trois vol. in-fol., en trente et quelques pages, de la doctrine semi-pélagienne des Marseillais et de quelques théologiens récents, ne laisse pas de doute sur la visée pratique de son entreprise. Malheureusement pour lui, Jansénius se mit à l'école de saint Augustin, en passant à pieds joints sur la théologie classique du moyen âge, y compris celle de saint Thomas d'Aquin, et il commit cette erreur de croire que la tradition théologique peut être tenue comme non avenue. En présence des imprécisions doctrinales de saint Augustin, il était périlleux de perdre de vue les précisions et la systé-

matisation que saint Thomas avait apportées à la doctrine de l'évêque d'Hippone. L'*Augustinus* souleva une opposition très vive dans la Compagnie de Jésus dont les théologiens étaient pris à parti. Au premier moment, les prêcheurs purent croire que Jansénius était un allié puisqu'il combattait leurs adversaires. Mais une fois au clair sur le contenu de l'*Augustinus*, ils n'hésitèrent pas à écarter un dangereux concours. Pendant les polémiques jansénistes et les phases successives par lesquelles passa le problème, les prêcheurs gardèrent leur attitude traditionnelle et se maintinrent sur le terrain de la doctrine de saint Thomas. Placés entre les deux adversaires, ils eurent à subir parfois les coups des uns et des autres et furent tour à tour accusés de pactiser avec les jansénistes ou les molinistes. Mais ces arguments de polémistes qui font flèche de tout bois n'ébranlèrent pas la résolution de l'école. L'autorité de l'ordre, en particulier, resta toujours ferme au côté de l'Église romaine, qui déclara constamment dans ses condamnations ne pas vouloir porter atteinte aux doctrines de saint Augustin et de saint Thomas.

L'agitation janséniste ayant, dès l'origine, pour centres principaux Louvain et Paris, deux théologiens dominicains dans ces deux villes écrivirent contre la doctrine de Jansénius. Alexandre Sébille, régent des études à Louvain, publia : *D. Augustini et SS. Patrum de libero arbitrio interpres thomisticus adversus Cornelii Jansenii doctrinam*, Mayence, 1652; et Bernard Guyard, docteur à l'université de Paris, *Discrimina inter doctrinam thomisticam et jansenianam*, Paris, 1655.

L'affaire des cinq propositions tirées de Jansénius préoccupa les théologiens et le général de l'ordre quand elle fut portée à Rome. Il semblait, en effet, que les questions débattues dans les congrégations *De auxiliis* allaient être reprises. Comme les deux parties présentes à Rome cherchaient à tirer à elles pour s'en prévaloir le général et ses conseillers, ceux-ci refusèrent d'accepter aucun autre terrain que celui des doctrines de saint Thomas. A cette fin, divers mémoires furent préparés par l'ordre. Mais le pape, qui ne voulait pas rouvrir la question *De auxiliis*, se limita à l'examen et à la censure des cinq propositions (31 mai 1653). Innocent X ne cessa d'ailleurs de déclarer constamment que la censure de Jansénius ne devait pas porter la moindre atteinte aux doctrines de saint Augustin et de saint Thomas. Il fit même donner ordre par le cardinal Barberini au général de la Compagnie de Jésus de faire savoir à ses religieux qu'ils n'eussent pas à se prévaloir de la constitution contre saint Augustin et la grâce efficace, sinon il prendrait des mesures contre eux. *Journal de M. de Saint-Amour. De ce qui s'est passé à Rome dans l'affaire des cinq propositions*, s. l., 1662, *passim* et p. 568.

Les censures portées par la faculté de théologie de Paris, en janvier 1656, contre Antoine Arnauld soulevèrent de vives polémiques. Le P. Jean Nicolaï, O. P., professeur à l'université et régent au collège de Saint-Jacques, y fut particulièrement impliqué. Divers écrits furent échangés entre lui et Antoine Arnauld qui l'accusait d'abandonner les doctrines de son ordre. *Les lettres provinciales* de Pascal, qui commencèrent à paraître à cette occasion, jetèrent le débat dans le grand public. Le célèbre polémiste prit à parti dans ses deux premières lettres le P. Nicolaï et ceux qu'il appelle les « nouveaux thomistes ». En réalité, la doctrine de Nicolaï est celle de saint Thomas, mais il s'était rallié, sur la question de la grâce suffisante, aux idées émises en cette matière par Diégo Alvarez, un des défenseurs de la cause thomiste devant les congrégations *De auxiliis*. Ce point de vue devait d'ailleurs être accepté par plusieurs thomistes au XVIIe siècle. Mais dans ses polémiques contre Nicolaï, Arnauld exagère, pour les besoins de sa cause, la position doctrinale de son adversaire, qui fut un écrivain abondant et très érudit. *Script. ord. præd.*, t. II, p. 647; *Supplementum novissimum*, p. 3; *Œuvres de messire Antoine Arnauld*, Paris-Lausanne, 1775-1783, t. XIX-XX; *Les Provinciales de Blaise Pascal*, édit. Molinier, Paris, 1891; Guillermin, *De la grâce suffisante*, dans la *Revue thomiste*, t. IX-XI (1901-1903); J. Nicolaï, *Thomisticæ ac orthodoxæ de gratia divina veritates jansenianis erroribus ac dogmatibus oppositæ*, Paris, 1656; *Judicium seu censorium suffragium, de propositione Antonii Arnaldi*, s. l. n. d. [Paris, 1656].

La publication de la bulle *Unigenitus* (8 septembre 1713) renouvela et aggrava les anciens troubles du jansénisme. Les 101 propositions condamnées, sans aucune détermination précise du sens de la condamnation, ouvraient la porte à toutes les interprétations. Avec des préoccupations diverses, jansénistes et molinistes déclarèrent y voir la condamnation des doctrines de saint Augustin et de saint Thomas, que l'Église n'avait cessé de couvrir de son autorité. Il eût fallu simplement conclure que les propositions condamnées ne l'étaient ni dans le sens de saint Augustin, ni de saint Thomas. Mais ceux qui avaient provoqué la constitution cherchaient à en tirer le plus de profit pour leur école. L'autorité des prêcheurs et la masse de l'ordre n'hésitèrent pas un seul instant, en présence de l'acte pontifical. Mais des docteurs et des professeurs, jetés dans la mêlée, suivirent le mouvement d'appel qui se forma contre l'acceptation de la bulle, particulièrement en France. Le plus célèbre d'entre eux fut Noël Alexandre, docteur de l'université de Paris et historien ecclésiastique très réputé. Les généraux de l'ordre réagirent énergiquement contre les appelants, qui se rangèrent à l'obéissance quand ils virent par les déclarations pontificales que les doctrines thomistes étaient non seulement indemnes, mais louées et favorisées par le Saint-Siège. R. Coulon, *Jacobin, gallican et « appelant », le P. Noël Alexandre*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. VI (1912), p. 9. Les éloges que les papes firent plus tard de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, affirment que la bulle *Unigenitus* laisse indemne la doctrine de l'école thomiste. Le pontificat du pape dominicain Benoît XIII vit rentrer dans l'Église bon nombre d'appelants, et le P. Hyacinthe Amat de Graveson, O. P., s'employa particulièrement à ramener le cardinal de Noailles à l'acceptation de la bulle. *Journal de l'abbé Dorsanne*, Rome, 1753; *Mémoires et instructions secrètes du cardinal de Noailles*, s. l., 1756; E. de Barthélemy, *Le cardinal de Noailles d'après sa correspondance inédite (1651-1728)*, Paris, 1886.

VII. LES FRÈRES PRÊCHEURS ET LE PROBABILISME. — Le XVIe siècle vit naître une théorie nouvelle qui prit place dans la théologie morale et devait demeurer célèbre sous le nom de théorie de la probabilité. Les idées de saint Thomas sur les conditions nécessaires pour agir licitement dans l'acte moral quand la conscience n'arrive pas à atteindre la certitude étaient des plus rationnelles et des plus claires. Dans beaucoup d'actes humains, nous n'agissons que sur des données probables. La probabilité pour saint Thomas, à la suite d'Aristote, c'est la justification d'une action à laquelle les hommes sages donneraient leur approbation. Elle est suffisante pour agir. Contre l'opinion probable il n'y a qu'une opinion improbable que l'on ne saurait suivre. Lorsque notre raison semble trouver une égale probabilité entre deux alternatives qui s'opposent, ni l'une ni l'autre n'est probable, et l'esprit ne possède autre chose que l'état de doute, et l'on ne peut agir dans cette condition. Il faut éclaircir le doute par soi-même ou par d'autres et suivre alors l'opinion pro-

bable, l'opinion contraire ne l'étant plus. Si l'on ne pouvait sortir du doute, il faudrait prendre l'alternative la plus sûre.

C'est un dominicain espagnol, Barthélemy de Médina, premier professeur de théologie à l'université de Salamanque, qui mit en circulation une nouvelle doctrine, absolument irréductible à celle de saint Thomas. C'est lui qui a créé la nouvelle théorie générale sur la probabilité et la forme spéciale qui a pris le nom de probabilisme. Il a exposé ses idées dans ses commentaires sur la Ia IIæ de la Somme théologique, q. XIX, a. 6, publiés à Salamanque en 1577. « Il me semble, dit-il, que, si une opinion est probable, il est permis de la suivre, lors même que l'opinion opposée serait plus probable. » Puis, au cours de sa démonstration; il définit ainsi l'opinion probable : « Une opinion n'est pas dite probable par cela que l'on apporte en sa faveur des raisons apparentes, et qu'il y a des gens qui l'affirment et la défendent; à cette enseigne, toutes les erreurs seraient des opinions probables. Une opinion est probable qui est soutenue par les hommes sages et confirmée par d'excellents arguments qu'il n'est pas improbable de suivre. C'est la définition d'Aristote. » On voit combien, par sa définition de la probabilité, Médina est soucieux de fermer la porte au laxisme après l'avoir, en apparence, ouverte par l'affirmation qu'on peut toujours suivre une opinion probable, même contredite par une opinion plus probable. L'erreur n'en restait pas moins : la possibilité que le oui et le non sur un même objet aient, dans l'ordre moral, une suffisante justification.

La théorie de Médina entra sans bruit en circulation, en un temps où d'autres polémiques attiraient ailleurs l'attention. Médina avait fait valoir le côté utilitaire de sa théorie, tout comme les théologiens humanistes dans les matières de la prédestination et de la grâce. Un certain nombre de dominicains espagnols suivirent leur confrère : Louis Lopez, Dominique Bañez, Diego Alvarez, Barthélemy et Pierre de Ledesma. Les nouvelles théories sur la probabilité entrèrent un peu partout sans considération d'école. Les jésuites, en général, l'adoptèrent; mais il y eut aussi parmi eux des opposants. La facilité à rendre toutes les opinions probables dès que les contradictoires pouvaient l'être ne tarda pas à aboutir à de graves abus. Les *Provinciales* de Pascal, en 1656, jetèrent dans le domaine public ces questions demeurées jusqu'alors à l'intérieur des écoles. Le scandale fut grave, et Alexandre VII signifiait cette même année au chapitre général des dominicains sa volonté de voir l'ordre combattre efficacement les doctrines probabilistes. Depuis lors, les frères prêcheurs, chez lesquels cette doctrine avait été mise pour la première fois au jour et avait trouvé ses premiers propagateurs, se montrèrent ses plus énergiques adversaires, et l'ordre ne connut plus d'écrivains probabilistes.

VIII. ACTIVITÉ DOCTRINALE DE L'ORDRE. — Du XVIe au XVIIIe siècle, l'ordre des frères prêcheurs déploya, dans son ensemble, une grande activité doctrinale et produisit des œuvres théologiques remarquables.

Nous avons signalé antérieurement quelques institutions scolaires qui accrurent la vitalité scientifique de l'ordre. Nous n'en mentionnerons ici qu'une seule, à raison de son caractère et de son importance. Le cardinal Jérôme Casanate († 1700) avait constitué le couvent de la Minerve son légataire, en vue de l'établissement d'une bibliothèque publique, de deux chaires pour l'enseignement du texte de saint Thomas et d'un collège de théologiens pour la défense de la foi et du Saint-Siège. Ce projet fut exécuté. La bibliothèque, qui fut appelée Casanata, devint la principale bibliothèque publique de Rome et les dominicains en gardèrent l'administration jusqu'au moment où Pie IX fut dépouillé de ses États. L'enseignement de saint Thomas et le collège théologique groupèrent à Rome un nombre respectable de religieux, pris dans les diverses provinces de l'ordre, et dont les travaux soutinrent la réputation de cette belle institution. R. Coulon, *Le mouvement thomiste au XVIIIe siècle*, dans la *Revue thomiste*, t. XIX (1911), p. 421.

Nous ne pouvons songer ici à dresser un catalogue fastidieux des travaux théologiques publiés par les prêcheurs pendant la période moderne de leur histoire. Ce serait d'ailleurs faire double emploi avec les notices biographiques qui sont consacrées ici à chacun de ces auteurs. Comme il est utile toutefois de fournir un catalogue des noms principaux, afin que ceux des lecteurs qui désireraient se rendre compte de l'œuvre accomplie par l'ordre pendant ces derniers siècles de son histoire puissent se reporter à ces noms, nous signalerons les plus marquants en nous limitant, quand il y a lieu, à quelques annotations très sommaires.

Les grands centres théologiques de l'ordre, au point de vue littéraire, furent l'Espagne, l'Italie et la France. Mais l'enseignement de l'ordre s'étendit à tous les pays catholiques, où les prêcheurs possédaient de nombreux professeurs, non seulement dans leurs maisons d'étude, mais dans la plupart des universités.

L'Espagne, ainsi que nous avons eu l'occasion de le signaler déjà, fournit une remarquable activité théologique dès la première moitié du XVIe siècle, grâce à la fondation d'établissements comme le collège de Saint-Grégoire de Valladolid et celui de Saint-Thomas de Séville, et à l'action réformatrice de François de Victoria († 1546). A la suite du maître paraissent les noms de Dominique Soto († 1560), Melchior Cano († 1560), Pierre de Soto († 1563), Martin de Ledesma (1581), Barthélemy de Médina († 1581), Louis de Grenade († 1588), Dominique Bañez († 1604), Thomas de Lémos († 1629), Diègue Alvarez († 1635), Jean de Saint-Thomas († 1644), François de Araujo († 1664), Pierre de Godoy († 1677).

L'Italie a donné, de son côté, un grand nombre de théologiens. Silvestre Prierias († 1524), Silvestre de Ferrare († 1526), Thomas de Vio Cajétan († 1534), Chrysostome Javelli († 1537), Ambroise Catharin († 1553), Capponi de Poretta († 1614), Jérôme de Médicis († 1622), Vincent Gotti († 1742), Vincent Dinelli († 1754), Daniel Concina († 1756), Fulgence Cuniliati († 1759), Joseph-Augustin Orsi († 1761), Vincent Patuzzi (1762), Thomas Ricchini († 1779), Salvatore Roselli († 1785), Antoine Valsecchi († 1791), Pierre-Marie Gazzaniga († 1799), Louis V. Cassito (1823), Philippe Anfossi († 1825).

La France a particulièrement fourni des théologiens de marque pendant le XVIIe siècle et une partie du siècle suivant : Jean Nicolaï († 1663), Vincent Contenson († 1674), Vincent Baron (1674), Antoine Réginald († 1676), Jean-Baptiste Gonet (1681), Antoine Goudin († 1695), Antonin Massoulié (1706), Noël Alexandre († 1724), Hyacinthe Serry († 1738), Charles-René Billuart († 1751), belge.

Pendant la période moderne, les prêcheurs fournirent d'importantes contributions aux sciences sacrées en dehors des sciences théologiques proprement dites. Ils suivirent le grand mouvement de critique et d'érudition qui se dessine dès les débuts du XVIe siècle. Les études bibliques, historiques, l'archéologie sacrée, la patristique et l'orientalisme ont reçu un apport notable de diverses personnalités dominicaines, et nous donnons le nom de quelques-unes des plus marquantes : Santes Pagnini († 1541), Barthélemy de las Casas († 1566), Sixte de Sienne († 1569), Abraham

Bzowius († 1637), Thomas Campanella († 1639), Jacques Goar († 1653), François Combefis († 1679), Michel Vansleb († 1679), Noël Alexandre († 1724), Jacques Echard († 1724), Michel Le Quien († 1733), Joseph Augustin Orsi († 1761), Bernard de Rubeis († 1775), Innocent Ansaldi († 1779), Joseph Allegranaz († 1785), Thomas Mamachi († 1792), Jean-Baptiste Audiffredi († 1794), Gabriel Fabricy († 1800), Philippe Becchetti († 1814). *Scriptores ordinis prædic.*, t. II et III (par le R. P. Remi Coulon); Hurter, *Nomenclator*, t. II-V.

IX. *LA RESTAURATION DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS.* — La Révolution française et les secousses dont elle a successivement agité les pays de l'ancien et du nouveau monde amenèrent la ruine successive d'un grand nombre de provinces de l'ordre. Le nombre réduit des religieux et les conditions précaires dans lesquelles ils vivaient amoindrirent extrêmement l'activité littéraire des dominicains dont l'effort devait, avant tout, faire face aux besoins de la prédication et de la pastoration. L'ordre cependant ne cessa de maintenir fermement ses traditions doctrinales dans son enseignement.

La restauration de l'ordre en France par le Père H.-D. Lacordaire imprima à l'ordre entier une forte impulsion. Elle se traduisit avant tout par une très grande activité dans la prédication. L'institution des conférences de Notre-Dame de Paris a mis en évidence l'activité des prêcheurs de France. Ils y ont donné un haut enseignement pendant un demi-siècle de durée, depuis leur fondation en 1835. Le Père Jacques Monsabré, en particulier, y a traité, pendant une vingtaine d'années (1872-1890), du dogme catholique d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin; et son successeur actuel, le P. Janvier, qui est aussi un frère prêcheur, donne, dans le même esprit, un exposé de la morale chrétienne depuis 1903.

Le renouveau de l'ordre pendant la seconde moitié du XIXe siècle lui a permis une organisation plus complète des études dans les diverses provinces de l'ordre. Quelques-unes aujourd'hui possèdent un corps professoral qui ne le cède en rien aux meilleures institutions ecclésiastiques. L'ordre a maintenu, créé ou renouvelé plusieurs écoles supérieures de sciences sacrées. Le collège pontifical de la Minerve à Rome, qui avait traversé les agitations révolutionnaires, a été remplacé par le Collège angélique, en 1910, par les soins du maître général le R^{me} P. Hyacinthe Cormier, avec tous les droits et privilèges d'une université pontificale, et où sont admis les clercs séculiers et réguliers. L'université de Manille, fondée par l'ordre, n'a point interrompu son existence depuis le XVIIe siècle et elle est toujours florissante. L'école biblique de Jérusalem, fondée vers 1890, est ouverte aux religieux et aux séculiers, et elle s'est acquis, par l'enseignement et les publications scientifiques de ses professeurs, une haute réputation. La faculté de théologie de l'université de Fribourg, en Suisse, a été confiée, en 1890, aux prêcheurs; elle compte aujourd'hui plus de 250 étudiants.

A côté de ces organisations scolaires, l'ordre a créé un certain nombre de périodiques pour le progrès des sciences ecclésiastiques et la diffusion des doctrines théologiques de saint Thomas. La *Revue biblique*, organe de l'école de Jérusalem, a été fondée en 1892 par le P. M.-J. Lagrange. La *Revue thomiste* (1893) a été créée par le P. Thomas Coconnier († 1908). Les *Analecta ordinis prædicatorum* (1893) sont plus particulièrement destinés aux membres de l'ordre. La *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1907), rédigée par les dominicains de la province de Paris, jouit d'une haute estime dans le monde savant. Les mêmes religieux publient la *Revue de la jeunesse* (1909) d'un caractère à la fois doctrinal et pratique, et la *Revue Lacordaire* (1913), destinée à préparer une édition critique des œuvres du célèbre orateur. La *Revue Saint-Thomas-d'Aquin* (1913) vise surtout à une vulgarisation des doctrines du docteur angélique. La *Ciencia tomista* (1910), publiée à Madrid par les dominicains espagnols, s'est conquis dès la première heure un notable crédit.

La restauration des doctrines thomistes au XIXe siècle a été l'œuvre collective de nombreux hommes d'Église et surtout de la papauté. Par là ce mouvement déborde, et de beaucoup, l'histoire de l'ordre des frères prêcheurs. Celui-ci cependant s'y appliqua de son mieux. Le maître général Vincent Jandel, dans son règlement des études, rappela les anciennes prescriptions législatives en cette matière, et les chapitres généraux de Gand, en 1871, et de Louvain, en 1885, y ajoutèrent le poids de leur autorité. L'activité théologique des frères prêcheurs a été surtout l'œuvre de la génération présente. Pour cette raison nous écartons de cette notice ce qui la concerne : *Scribantur hæc in generatione altera.* Néanmoins, parmi les disparus, plusieurs ont aidé de leur collaboration le grand mouvement de la restauration thomiste. Au premier plan se placent les cardinaux Thomas Zigliara († 1893) et Zéphirin Gonzalez († 1894), qui par leurs manuels de philosophie et de nombreux écrits estimés ont représenté dignement l'ordre des frères prêcheurs dans le renouveau des doctrines thomistes. Une place doit être accordée au P. Réginald Beaudouin († 1907), qui a été le principal précepteur théologique de la province de France. Il a agi surtout par son enseignement. Le *Tractatus de conscientia*, Tournai, Paris et Fribourg-en-Brisgau, 1911, édité par les soins d'un de ses disciples, le P. A. Gardeil, peut donner une idée de sa méthode et de sa doctrine. Nommons aussi un des hommes de la génération nouvelle, le P. Benoît Schwalm, prématurément disparu († 1908), et dont l'activité théologique a pourtant été hautement appréciée. Enfin le P. Henri Denifle († 1905), sous-archiviste du Saint-Siège, qui a laissé une œuvre historique incomparable, a renouvelé l'histoire scolaire du moyen âge, éclairci un grand nombre de points doctrinaux et écrit une œuvre magistrale sur les origines du luthéranisme.

Le XIXe siècle a été témoin de la forte impulsion donnée par les souverains pontifes à l'étude de la doctrine de saint Thomas d'Aquin. En cela, l'Église romaine n'a fait que renouer la tradition des siècles antérieurs, ainsi qu'on peut s'en rendre compte par les témoignages que nous avons rapportés au cours de cet article. En présence des négations des philosophies antichrétiennes, il était urgent de placer une doctrine à la fois sûre et profonde, capable de s'opposer comme un mur d'airain à toutes les entreprises destructives des philosophies rationalistes. C'est ce qu'ont vu les trois derniers souverains pontifes qui se sont exprimés un si grand nombre de fois et avec une volonté si catégorique que l'on est en droit de dire que l'autorité de saint Thomas dans l'Église occupe une place suréminente et unique. A l'occasion du septième centenaire de la mort de saint Thomas (1874), Pie IX, dans ses lettres du 3 mars, écrivait : *Hos inter lætos eventus... celebraturi nunc sumus sextum sæcularem annum depositionis angelici doctoris, sancti Thomæ Aquinatis, a divina providentia largiti ad eamdem doctrinam miro modo illustrandam, et adversus errores omnes invicte muniendam. Siquidem is ad sublimia natus, complexus ingenio humanum excedente modum, quidquid veteres disputaverant philosophi, quidquid docuerant Ecclesiæ Patres, supernaque lumine irradiatus ad intelligendas Scripturas, extraxit diges-*

sitque scientiæ universalis corpus, ubi theologia ad scientificam exacta methodum, luculentius latiusque explicata, ac novis aucta commendationibus principaretur; philosophia vero suis purgata mendis, una cum ceteris scientiis ipsi spontaneo concordique famularentur obsequio, unde fieret ut fulgidissima veri ad unum revocati lux non modo singulas eorum perfunderet et promoveret, sed etiam quotquot fuerunt aut futuris erant errorum tenebras discuteret, et efficacissima ad eos conterendos arma suppeditaret. Dans son bref du 9 juin 1870 au P. Raymond Bianchi, O. P., à propos de son ouvrage : *De constitutione monarchica Ecclesiæ juxta Divum Thomam Aquinatem*, Pie IX écrivait : *Quam* [*auctoritatem S. Thomæ*] *sane eo majori facimus quod eximia et prorsus angelica sanctissimi hujus viri doctrina ab ipso Christo Domino commendata feratur; et facta testatur Ecclesiam in œcumenicis conciliis post illius obitum habitis tantum detulisse scriptis ejusdem, ut sententiis inde ductis sæpe etiam verbis usa fuerit, sive ad elucidanda catholica dogmata, sive ad erumpentes errores conterendos.*

Aucun pape, semble-t-il, n'a fait autant que Léon XIII pour la glorification de saint Thomas d'Aquin et la propagation de sa doctrine dans l'Église catholique. Tout le monde connaît ce célèbre monument doctrinal qu'est l'encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879. Après avoir célébré l'œuvre doctrinale de Thomas d'Aquin et fait de lui le plus bel éloge qui fût peut-être jamais, il adresse cette pressante exhortation à l'épiscopat entier : *Vos omnes, venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicæ fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomæ sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis.* Le 15 octobre 1879, Léon XIII érige l'Académie romaine de Saint-Thomas. Le 18 janvier 1880, il décrète une nouvelle édition des œuvres de saint Thomas dont il fera les frais. Le 4 août 1880, il proclame saint Thomas le patron des écoles et des universités catholiques. Le 25 décembre 1880, il érige une chaire de saint Thomas à Louvain. Le 30 décembre 1882, il adresse ses lettres à la Compagnie de Jésus pour l'exhorter à la fidélité à la doctrine philosophique de saint Thomas. Le 25 novembre 1898, il écrit au ministre général des frères mineurs : *Discedere inconsulte ac temere a sapientia doctoris angelici, res aliena est a voluntate nostra, eademque plena periculi.* Le 8 septembre 1899, il publie son encyclique pour l'éducation du clergé français : « Est-il besoin, écrit-il, d'ajouter que le livre par excellence, où les élèves pourront étudier avec plus de profit la théologie scolastique, est la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin ? Nous voulons donc que les professeurs aient soin d'expliquer à tous leurs élèves la méthode, ainsi que les principaux articles relatifs à la foi catholique. »

Enfin Pie X, le 23 janvier 1904, renouvelle les prescriptions de Léon XIII : *Ad nos quod attinet, quando pontificatus noster incidit in tempora traditura patribus sapientiæ inimica fortasse magis quam unquam antea, omnino oportere ducimus, ut quæ decessor illustris de cultu philosophiæ doctrinæque thomisticæ constituisset, ea religiosissime servanda, atque etiam in spem uberiorum fructuum provehenda curemus... Quæ tamen cohortatio non ad hos tantummodo spectet, sed pertineat, uti debet, ad omnes, quicumque in catholicis orbis terrarum scholis philosophiam tradunt; nimirum curæ habeant a via et ratione Aquinatis nunquam discedere, in eamdemque quotidie studiosius insistant.* Le 6 mai 1907, il écrit au cardinal F.-R. Richard, archevêque de Paris : *De philosophia petimus a vobis ne unquam patiamini in seminariis vestris minus sancte observari quæ providentissime, litteris encyclicis Æterni Patris, decessor noster præcepit. Permagni ad custodiam et tutelam fidei hoc interest.* Dans l'encyclique *Pascendi*, du 8 septembre 1907 : *Quod rei caput est, philosophiam scholasticam sequendam præscribimus, eam præcipue intelligimus quæ a sancto Thoma Aquinate est tradita, de qua quidquid a decessore nostro sancitum est, id omne universis observari jubemus. Episcoporum erit, sicubi in seminariis neglecta hæc fuerint, ea ut in posterum urgere atque exigere. Magistros autem monemus ut rite hoc teneant Aquinatem deserere, præsertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse.*

P. Mandonnet.

FREUX (André des), théologien dogmatique, né à Chartres, entré dans la Compagnie de Jésus après avoir résilié sa cure de Thiverval, en 1541, fut secrétaire de saint Ignace, enseigna la langue grecque à Messine, puis l'Écriture sainte et la théologie à Rome, où il mourut le 26 août 1556. Célèbre par sa traduction latine des *Exercices* de saint Ignace, si souvent réimprimée jusqu'à celle du P. Roothan et qui a longtemps passé pour être le premier livre imprimé de la Compagnie de Jésus, le P. des Freux, ou Frusius, a publié deux ouvrages de théologie dogmatique : 1° *Theologicæ assertiones collectæ ex interpretatione libri Geneseos*, Rome, 1553; 2° *Assertiones theologicæ tum ad 1am partem divi Thomæ Aquinatis spectantes, tum vero ad omnes libros Veteris ac Novi Testamenti, ibid.*, 1554.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1046; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 222.

P. Bernard.

FREVIER Charles-Joseph, né à Arras en 1689, entra dans la Compagnie de Jésus en 1706, professa dans divers collèges et fut envoyé à la Martinique, puis, rentré en France vers 1750, s'occupa de controverses théologiques touchant l'Écriture sainte. On a de lui : *La Vulgate authentique dans tout son texte. Théologie de Bellarmin*, Rome, 1753, ouvrage qui suscita de vives polémiques. Le P. Frevier mourut en Normandie vers 1775.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 970; *Journal encyclopédique*, 1761, t. I, n. 3, p. 3-15; *Journal de Trévoux*, 1750, a. 35; *Mémoires de Trévoux*, 1753, p. 2017 sq., 2186 sq., 2351 sq.; Zaccaria, *Saggio critico della letter. corrente*, t. II, p. 86-96; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1410; Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine*, Paris, 1911, p. 17-20.

P. Bernard.

1. **FREYBERGER** André, controversiste allemand, né à Olbersdorf, en Silésie, en 1670, admis dans la Compagnie de Jésus en 1695, professeur au collège Saint-Clément à Prague où il fut pendant 38 ans archiviste. Il mourut dans cette ville le 31 mars 1738. On a de lui les ouvrages suivants : 1° *Alt- und neue Irr-Geister welche Johann Gunther, lutheranischer Predicant in Leipzig, in seiner Vindicatica... ausgehen lassen*, Dresde, 1714; 2° *Glaubenswag nach der Richtschnur des heil. Wort Gottes gerichtet mit welcher die katholische Religion gegen der lutherischen gehalten und erwiesen wird*, Prague, 1707; 3° *Wucher Catechismus, id est, instructio christiana quam facile christianus per contractum usurarium et fœnerationem pecuniæ... pati possit*, Prague, 1731; 4° *Scripta controversistica cum D. Joan. Gunthero, ibid.*, 1733; 5° *Opusculum Patris Ant. Natalis de indulgentiis*, Prague.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 972; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1045; Migne, *Dictionnaire des conversions*, col. 302.

P. Bernard.

2. **FREYBERGER** Udalric, théologien allemand, né à Füssen le 8 octobre 1617, mort à Salzbourg le 22 mars 1680. Religieux bénédictin de l'abbaye de Saint-Pierre de Salzbourg, il professa à l'université de cette

ville la philosophie, la théologie morale et l'Écriture sainte. On a de lui : *Logica in pugno exposita pugnæ*, in-4°, Salzbourg, 1644; *Disputatio de motis*, in-4°, Salzbourg, 1645; *De cælo*, in-4°, Salzbourg, 1645; *De ortu et interitu*, in-4°, Salzbourg, 1645; *De anima in genere et specie*, in-4°, Salzbourg, 1645; *De obligatione legum in foro conscientiæ*, in-4°, Salzbourg, 1654.

[Dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 345.

B. Heurtebize.

FREYTAG François, controversiste allemand, né à Paderborn, entré dans la Compagnie de Jésus en 1676, mourut à Osnabruck le 26 mars 1707. On a de lui : 1° *Annus aureus sive de aurea charitatis et intentionis methodo tractatus*, Osnabruck, 1700; 2° *Brevis instructio catholica de controversiis fidei*, *ibid.*, 1701; 3° *Brevis animadversio contra explicationem Apocalypseos Hieronymi Durern superintendentis*, *ibid.*, 1702; 4° *Apologia utriusque libri jam dicti contra duos prædicantes lutheranos*, *ibid.*, 1703; 5° *Vera defensio domus lauretanæ contra M. Joannem Gerardum Meuschen*, *ibid.*, 1705.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III col. 975; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 710.

P. Bernard.

FRIDRICH Melchior, canoniste allemand, né à Landsberg en 1654, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1671, professa le droit canonique dans les universités de Dillingen et d'Ingolstadt. Il mourut dans cette ville le 28 juillet 1709. Il a publié les ouvrages suivants : 1° *Tractatus de consanguinitate*, Augsbourg, 1698; 2° *Emptio et venditio ad legem Dei et humanam formata*, Dillingen, 1700; 3° *Quæstiones canonicæ de decimis, quibus universum jus decimandi qua Ecclesiis, qua laicis competens, et immunitas ab iisdem solvendis ex jure tum communi, tum consuetudinario, tum etiam Bavariæ statutis, et concordatis explicatur*, Ingolstadt, 1710; 4° *Forum competens quæstionibus ex universo jure selectis atque ad praxim utilissimis illustratum, seu tractatus canonico-civilis, in quo primum de foro in genere, dein vero de ordinario... ac, demum etiam de causis quæ ad forum vel sæculare vel ecclesiasticum pertinent*, Ingolstadt, 1709; 5° *Quæstiones canonicæ de simonia*, Ingolstadt, 1709.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III col. 991; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 937.

P. Bernard.

FROIDMONT Libert, plus souvent appelé *Fromond* ou *Fromont*, en latin *Fromondus*, est remarquable entre les écrivains belges du XVIIe siècle par l'étendue de son savoir et par la multiplicité et la variété de ses productions. Il dut son nom, d'après plusieurs auteurs, à son lieu d'origine. Il était né, en effet, le 3 septembre 1587, à Fromont, petit hameau de Hacourt, près de Vise, sur la rive gauche de la Meuse, à mi-chemin à peu près entre Liége et Maestricht. Il fit ses humanites au collège des jésuites, à Liége, vint ensuite à Louvain, y suivit les cours de philosophie de la « Pedagogie du Faucon », et fut proclamé troisième, parmi un grand nombre de concurrents, à la promotion de la faculté des arts de 1606. Après cela, les religieux de l'abbaye de Saint-Michel, à Anvers, furent les premiers à bénéficier des connaissances philosophiques qu'il avait acquises. Mais trois ans s'étaient à peine écoulés qu'on le rappelait au collège du Faucon, où il professa la rhétorique pendant quatre ans, puis la philosophie pendant quatorze. Il était dès lors, en vertu des « privilèges académiques », chanoine de la cathédrale de Tournai. Cependant il poursuivait sans relache l'etude de la théologie, et, en 1628, il obtint le bonnet de docteur. Lorsque le célèbre professeur Corneille Jansénius eut été promu au siège épiscopal d'Ypres, Froidmont, qui était de ses amis et de ses admirateurs, lui succéda, le 28 janvier 1637, dans sa chaire d'Écriture sainte. C'est vers la même époque qu'il fut nommé président du collège de Craenendonck. En 1638, les suffrages de ses collègues de l'université le portèrent aux honneurs du rectorat, dignité qui n'était alors que semestrielle. L'année suivante, il devenait, pour le rester jusqu'à sa mort, doyen de la collégiale de Saint-Pierre, à Louvain, et, par conséquent, vice-chancelier de l'université. Enfin, en 1640, le prince-évêque de Liége, Ferdinand de Bavière, lui confia la direction du collège ou « Séminaire liégeois ». Comme on peut le deviner d'après cette nomenclature, son activité dut dépasser et dépassa effectivement de beaucoup son rôle enseignant. Il mourut le 28 octobre 1653, date bientôt consignée par les contemporains dans ce chronogramme : *Sol Academiæ obiit.* Il fut inhumé dans le chœur de l'église de Saint-Pierre, où se lisait naguère encore une épitaphe rappelant ses mérites scientifiques. Il avait voulu témoigner, jusque par delà la tombe, son intérêt pour la science et spécialement pour les jeunes étudiants peu fortunés, en léguant une bourse d'études de six mille florins au « Grand collège des théologiens » et deux autres au « Collège du pape Adrien VI ».

Libert Froidmont est surtout connu comme théologien et comme exégète; mais ses talents, autant que son savoir et ses goûts, étaient très divers. Ils lui valurent, de son vivant, une réputation précoce. Il écrivait et parlait le latin avec une facilité et une élégance peu communes et il a laissé des commentaires estimés sur plusieurs œuvres de Sénèque. Il possédait la connaissance du grec et de l'hébreu au point de tirer de là un excellent parti pour ses travaux d'exégèse. Et ce qui étonnera peut-être davantage, il y avait en lui un mathématicien et un physicien qui surent se faire apprécier de Descartes : celui-ci non seulement prêta grande attention aux objections de Froidmont contre certaines propositions du *Discours de la méthode*, de la *Dioptrique* et des *Météores*, mais, en y répondant point par point, il dut rendre hommage à la parfaite compétence de son critique. C'est en s'expliquant à ce propos, dans une lettre au professeur de médecine Plempius, qu'il disait : *Mihi sane videor ex tanti viri et in iis materiis de quibus ago tam versati judicio, multorum aliorum sententias cognoscere.* Toutefois, en astronomie, Froidmont restait partisan décidé du système de Ptolémée. Il le montra bien lorsque, en 1631 et 1632, il entama une polémique contre Philippe Laensbergh, médecin zélandais, et son fils, Jacques Laensbergh, l'un et l'autre défenseurs de la théorie copernicienne. Plus justifiée et plus heureuse fut la campagne à laquelle il prit part, lui troisième, contre quatre prédicants calvinistes qui, récemment installés à Bois-le-Duc, dans le Brabant septentrional, par les États généraux de Hollande, avaient lancé une provocation à un débat public. Corneille Jansénius, qui, de concert avec Guillaume van Engelen (voir ce nom), avait relevé le défi, s'étant trouvé empêché à un certain moment de se trouver au rendez-vous, désigna comme son suppléant Froidmont, qui accepta et se montra digne d'un tel choix. Nous avons là un indice de l'amitié et de la communauté d'idées qui unissaient ces deux hommes. Il en est un autre, et plus connu. A la mort de l'évêque d'Ypres, Froidmont avait été chargé, en même temps que Lamœus (Reginald Lami), secrétaire du défunt, et Calenus (Caelen), archidiacre de Malines, de la publication de l'*Augustinus*. Il réussit, en effet, avec eux, à le faire paraître, en 1640, après en avoir lui-même revu et corrigé toutes les feuilles. Pour en arriver là, on avait tenu secret le travail de l'impression, et non seulement on s'était passé de l'approbation de Rome, mais il avait fallu tromper la vigilance et déjouer tous les efforts de l'internonce

Stravius. Ainsi, les trois éditeurs avaient apporté à leur commune tâche un zèle assez peu en harmonie avec les intentions et les protestations de Jansénius. Celui-ci, sur le point de mourir, en recommandant d'imprimer son œuvre le plus fidèlement possible et en se disant « persuadé qu'on pourrait difficilement y changer quelque chose, » n'avait-il pas ajouté : « Cependant, si le Saint-Siège veut quelque changement, je suis fils d'obéissance et j'entends me conformer aux volontés de cette Église dans laquelle j'ai toujours vécu : telle est ma suprême volonté. » Il avait encore répété, dans son *Épilogue* final, l. X, *Epilogus omnium* : « Tout ce que j'ai affirmé,... je le soumets au jugement et à la décision du Siège apostolique et de l'Église romaine, ma mère, pour y adhérer désormais, si elle juge qu'il faut y adhérer, pour le rétracter, si elle le veut, pour le condamner et l'anathématiser, si elle prononce qu'on doit le condamner et l'anathématiser. » Néanmoins, c'est par erreur qu'on a accusé les amis de Jansénius d'avoir supprimé intentionnellement la première de ces déclarations : elle figure bel et bien au verso de la première feuille de l'édition originale. Mais Froidmont ne s'en tint pas au fait de la publication irrégulière et plus ou moins subreptice que nous avons signalée : il s'employa, pendant plusieurs années, il se dépensa, avec une ardeur et une constance dignes d'une meilleure cause, à défendre la doctrine du livre, au mépris des vrais principes traditionnels, au mépris des enseignements et des censures du Saint-Siège, au mépris même des exemples de sage réserve que lui avait laissés l'auteur, peut-être plus illusionné que coupable, de l'*Augustinus* et du jansénisme. Des volumes ou pamphlets que sa plume féconde et facile enfanta dans ce but, la plupart parurent anonymes ou pseudonymes, trahissant ainsi, de prime abord, des intentions à tout le moins équivoques ou peu sûres d'elles-mêmes.

Nombreux sont les ouvrages ou opuscules qui nous restent de Froidmont. Tous ont été écrits en latin. Voici les principaux, ramenés autant que possible à quelques catégories distinctes, suivant les différents domaines abordés tour à tour par ce laborieux et disert polygraphe. A la période de ses débuts et de son activité surtout *scientifique*, au sens restreint de ce mot, appartiennent : 1° *Cœnæ saturnalitiæ, variatæ Somno sive Peregrinatione cælesti*, in-8°, Louvain, 1616 : dissertations variées, du genre qu'on appelait alors *Quæstiones quodlibeticæ* et que nous nommons *Mélanges*; 2° *Dissertatio de cometa anni 1618*, in-8°, Anvers, 1619 : compte rendu d'observations personnelles sur ce phénomène; 3° *Meteorologicorum libri VI*, in-8°, Anvers, 1627; 4° *Labyrinthus sive de compositione continui*, in-4°, Anvers, 1631; 5° *Commentarii in libros Quæstionum naturalium Senecæ Justo Lipsio intactos et in* Ἀποκολοκύντωσιν *sive Ludum Claudii Cæsaris eodem Seneca auctore*, in-fol., Anvers, 1632. L'adversaire de Copernic entre en scène dans : 6° *Ant-Aristarchus sive Orbis terræ immobilis, adversus Philippum Lansbergium*, in-4°, Anvers, 1632; il réplique dans : 7° *Vesta sive Ant-Aristarchi vindex, adversus Jacobum Lansbergium*, in-4°, Anvers, 1634. Au champion de la foi catholique contre les entreprises de la Réforme nous devons : 8° *Causæ desperatæ Gisberti Vaetii adversus Spongiam Cornelii Jansenii crisis*, in-4°, Louvain, 1636; 9° *Sycophanta, epistola ad Gisb. Voetium*, in-4°, Louvain, 1640. Gisbert Voet était le plus remuant de ces quatre prédicants hollandais qui travaillaient, avec l'appui du gouvernement, à calviniser la cité de Bois-le-Duc. Jansénius avait publié contre lui, en 1630, son *Alexipharmacum civibus Sylvæducensibus propinatum*, puis, l'année suivante, comme réplique aux critiques de Voet, un autre tract, intitulé : *Spongia notarum quibus Alexipharmacum aspergit G. Voetius*. C'est cette *Spongia* qui est rappelée dans un des titres de Froidmont. Nous pouvons rapporter spécialement au littérateur ou latiniste, outre les *Commentaires* sur Sénèque, les trois oraisons funèbres que voici : 10° *Alberti Pii, Belgarum principis, laudatio funebris*, in-8°, Louvain, 1621; 11° *Laudatio funebris Joannis Drusii, monasterii Parcensis, ordinis præmonstratensis, abbatis*, in-8°, Louvain, 1635; 12° *Laudatio funebris Joannis Francisci a Balneo, S. R. E. cardinalis, Academiæ Lovaniensis protectoris*, in-4°, Louvain, 1641. Mais les études scripturaires de l'auteur, imprimées pour la plupart seulement après sa mort, méritent une mention spéciale. Elles comprennent : 13° *In Acta apostolorum commentarius*, in-4°, Louvain, 1634 : excellent, au jugement de Calmet, et souvent réédité; 14° *Commentarius in omnes epistolas Pauli apostoli et septem catholicas*, in-fol., Louvain, 1663 : Froidmont s'y montre plus théologien qu'exégète, et son œuvre est surtout un abrégé des longs et savants commentaires d'Estius; 15° *Commentarius in Canticum canticorum*, in-4°, Louvain, 1652; on y sent l'influence des idées jansénistes; il en faut dire autant du : 16° *Commentarius in Apocalypsim*, in-4°, Louvain, 1657. Tous ces commentaires ont été réimprimés ensemble et en format in-fol., Louvain, 1663; Paris, 1670; Rouen, 1709. Signalons encore ici un traité psychologique, apprécié à l'époque où il parut : 17° *Philosophiæ christianæ de anima libri IV*, in-4°, Louvain, 1649, et 18° un *Catechismus in usum philosophorum facultatis artium scriptus*, in-16°, Louvain, 1633, qui fut, au commencement du XVIIIe siècle, retouché et amélioré par un autre professeur de Louvain, Pierre Danes.

Après l'apparition de l'*Augustinus* et en présence des réclamations qu'elle suscita, l'attention de Froidmont et son activité de polémiste se portèrent principalement de ce côté. Parmi les études qu'il consacra à la doctrine de l'évêque d'Hippone, considérée dans son ensemble ou dans l'une ou l'autre de ses parties, voici d'abord : 19° *Brevis anatomia hominis*, in-4°, Louvain, 1641. C'est une analyse de la nature humaine d'après l'idée que s'en serait faite saint Augustin, eu égard spécialement à notre déchéance originelle et à ses répercussions sur notre libre arbitre. Elle fut proscrite par un décret d'Innocent X en date du 25 avril 1654. Le même sort était réservé à tous les écrits similaires qui vont désormais se succéder dru, longue, trop longue série, dont presque toutes les unités, par le fait d'une prudence à tout le moins fort humaine et suspecte, se présenteront sous la sauvegarde de l'anonymat ou de la pseudonymie. Pour en mieux saisir le caractère, il convient de noter que, le 1er août 1641, le Saint-Office avait condamné l'*Augustinus* et en avait interdit la lecture, et que bientôt Urbain VIII renouvela interdiction et condamnation par sa bulle *In eminenti* (1642). En juin 1641, on combattait encore à visage découvert. Nous en avons la preuve dans : 20° *Epistola Liberti Fromondi et Henrici Caleni ad Patres Societatis Jesu Lovanii*, qui est datée du 16 de ce mois. C'est tout ensemble une plainte amère contre les détracteurs et « calomniateurs de Jansénius » et un défi de justifier, dans une discussion orale devant des arbitres à choisir de commun accord, la réalité des erreurs qu'on lui a imputées. Nous y voyons déjà poindre la fameuse distinction de la question de droit et de la question de fait. Après cela, nous rencontrons successivement : 21° *Augustini Hipponensis et Augustini Iprensis de Deo omnes salvare volente homologia*, in-4°, Louvain, 1641 : on y défend la thèse restrictive à la fois de la liberté humaine, simple affranchissement de la contrainte extérieure, et de la volonté efficace en Dieu de sauver les hommes; 22° *Conventus Africanus, sive Disce-*

platio judicialis apud tribunal præsulis Augustini, enarratore Artemidoro Oneirocritico, in-4°, Rouen, 1641. Il s'agit d'une discussion sur le même sujet et dans le même sens, mais sous forme de plaidoyer. D'ailleurs, il est juste d'ajouter que l'identification d'« Artémidore l'Oniromancien » avec Froidmont n'est pas certaine; plusieurs voient en lui un juriste, Pierre Stockmans, qui enseignait alors le droit à Louvain. 23° *Somnium Hipponense, sive De controversiis theologicis modernis Augustini judicium, relatore Philetymo*, in-4°, Paris, 1641; 24° *Querimonia Jacobi Zegers, typographi Lovaniensis, adversus libellum regiæ capellæ Bruxellensis concionatoris*, in-4°, Louvain, 1641. Ici, c'est l'imprimeur de l'*Augustinus* qui est censé tenir la plume : il expose longuement ses doléances sur le tort qu'on lui cause, et, pour les appuyer, il prétend établir le parfait accord doctrinal du livre sorti de ses presses avec le grand évêque dont ce livre a pris le nom. L'adversaire visé dans le titre est le Père Pierre de Bivero, jésuite espagnol, résidant alors à Bruxelles, comme prédicateur des infants Albert et Isabelle et du cardinal infant Ferdinand. 25° *Chrysippus, seu De libero arbitrio, ad philosophos peripateticos*, in-4°, Louvain, 1644; 26° *Collatio Antverpiensis ad clarissimum virum Petrum Aurelium*, in-4°, Paris, 1647. Anvers avait effectivement, le 3 avril 1646, entendu une *Conférence*, faite par un jésuite contre l'*Augustinus*; mais de cette conférence, on ne nous présente, sous le titre ci-dessus, que les articles principaux, reproduits, puis discutés et combattus un à un. C'est donc par erreur que tel ou tel bibliographe, en portant à l'actif de Froidmont un *Novus Prosper contra novum Collatorem*, dont je n'ai découvert aucune trace ailleurs, le donne comme dirigé « contre l'écrit intitulé : *Collatio Antverpiensis* ; 27° *Lucerna Augustiniana, qua breviter et dilucide declaratur concordia et discordia qua duo nuper eximii doctores S. th. Duacenses conveniunt a cæteris hodie S. Augustini discipulis*, in-4°, s. l., 1650; 28° *Emunctorium Lucernæ Augustinianæ, quo fuligines a quibusdam aspersæ emunguntur*; 29° *Colloquia S. Augustini et S. Ambrosii*, en vers latins rimés. Enfin, deux études *De libero arbitrio* émanant du P. Petau et de son confrère le P. Deschamps (de celui-ci, sous le pseudonyme de *Ricardus*) donnèrent encore à notre janséniste l'occasion de trois ripostes : 30° *Vincentii Lenis theologi Arausicani Theriaca, adversus Dion. Petavii et Antonii Ricardi De libero arbitrio libros*, in-4°, Louvain, 1648; 31° *Vincentii Lenis epistola prodroma gemella ad Petavium et Ricardum*, in-4°, Louvain, 1649; 32° *Antonii Ricardi stratagema, quo bellum sui suorumque defensivum ab erroribus Massiliensium transtulit in S. Augustini et episcopi Iprensis offensivum*, in-4°, Louvain, 1650.

En terminant cette longue nomenclature, on ne peut s'empêcher de regretter vivement que Froidmont ait dépensé si mal à propos des connaissances, une ardeur et une endurance qui eussent été, il l'a prouvé par ailleurs, très utilement employées, soit à combattre la propagande calviniste, soit à poursuivre ses travaux sur l'Écriture sainte. Les circonstances de temps et de milieu expliquent en partie, sans l'excuser, cette déplorable et tenace aberration.

Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. II, p. 819-821; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 1038-1040; A. Le Roy, art. *Froidmont*, dans la *Bibliographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1880, t. VII; Piron, *Algemeene levensbeschryving der mannen en vrouwen van Belgie*, Malines, 1860; Reusens et Barbier, *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, Louvain, 1881-1888, t. XVII, p. 197; t. XVIII, p. 112; t. XIX, p. 117-118; t. XXI, p. 125-126.

J. FORGET.

FROMAGEAU Germain, théologien et canoniste, né vers 1640, mort à Paris le 7 octobre 1705. Docteur en Sorbonne le 24 avril 1664, il s'occupa principalement de la solution des cas de conscience soumis à la faculté de théologie. Ses décisions avec celles du docteur Delamet, qui l'avait précédé dans cette fonction, furent recueillies et publiées sous le titre : *Résolution de cas de conscience touchant la morale et la discipline de l'Église*, in-8°, Paris, 1714 : l'ouvrage, qui devait avoir cinq volumes, demeura inachevé; mais il fut repris sous une autre forme et avec un titre différent : *Le Dictionnaire des cas de conscience décidés suivant les principes de la morale, les usages de la discipline ecclésiastique, l'autorité des conciles et des canonistes et la jurisprudence du royaume*, 2 in-fol., Paris, 1733. Il avait signalé 199 propositions dangereuses dans les ouvrages de Quesnel.

Dictionnaire des cas de conscience, dans la *Préface*; *Journal des savants*, juin 1715, t. LVII, p. 640; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 494.

B. HEURTEBIZE.

FROMENTIÈRES (Jean-Louis de), né à Paris en 1632, mort à Aire en 1684. Formé à l'Oratoire à l'excellente école du P. Senault, il se consacra à la prédication et acquit rapidement une juste célébrité. Il monta dans les principales chaires de Paris, reçut, dès 1662, le titre de confesseur et prédicateur ordinaire du roi qui, en 1673, le nomma évêque d'Aire. Il gouverna sagement et charitablement son diocèse, y fit d'heureuses réformes et travailla notamment avec zèle à la conversion des protestants. « Bon orateur de second ordre, dit un de ses récents historiens, pour le talent et la vertu, le siège d'Aire compte peu d'évêques qui l'égalent et aucun qui le surpasse. » Ses sermons, qui valent mieux pour le fond que pour la forme, ont été publiés pour la première fois en 1688, en 3 in-8° et souvent réimprimés.

Lahargou, *Messire J.-L. Fromentières*, Paris, 1892; Degert, *Histoire des évêques d'Aire*, Paris, 1908.

A. INGOLD.

FRONTON DU DUC, jésuite français, né à Bordeaux en 1558, entra au noviciat de Verdun le 12 octobre 1577. Dès 1578, il enseigna la rhétorique, puis, ses études achevées, la théologie, à Pont-à-Mousson, à Bordeaux et au collège de Clermont à Paris, où il fut nommé bibliothécaire en 1604. De très bonne heure il s'était attaché à l'étude des textes patristiques et avait aussitôt reconnu la nécessité de donner une édition critique des Pères. A vingt-cinq ans, il publiait les opuscules de saint Jean Chrysostome : *S. Joannis Chrysostomi opuscula, græce et latine*, Ingolstadt, 1583. Tout en achevant ses études de théologie, il prépare les matériaux des grandes éditions déjà projetées. Quatre discours de saint Jean Chrysostome paraissent en 1595 à Ingolstadt, avec la traduction latine : *D. Joannis Chrysostomi orationes quatuor. I. Quod nemo lædatur nisi a seipso. II. De precatione. III. Adversus ebrietatem et in resurrectionem Domini. IV. In baptismum Domini, ibid.*, 1595. L'évêque de Toul, Christophe de la Vallée, ayant confié au P. Fronton du Duc la recension, pour une édition nouvelle, du bréviaire de son diocèse, le savant éditeur, aidé du P. Toussaint Roussel, s'acquitta de sa tâche avec une maîtrise qui mit en relief sa merveilleuse entente des textes et son incomparable érudition. En même temps, il revisait les manuscrits de Maldonat et publiait ses commentaires sur les Évangiles. La même année paraissaient plusieurs opuscules inédits de Grégoire de Nysse découverts dans la bibliothèque du duc Guillaume de Bavière : *D. Gregorii Nysseni opuscula nonnulla nunc primum in lucem edita*, Ingolstadt, 1596; nouv. édit. en 1599. Pour l'édition des œuvres de saint Irénée par Feuardent, Fronton du Duc écrit de savantes notes sur le l. Ier des hérésies, reproduites également dans l'édition de R. Massuet,

1710, et dans la *P. G.*, de Migne, t. vii, d'après l'édition de 1710. Attentif aux polémiques suscitées par les protestants, il répond au *Livre de l'institution, usage et doctrine du S. Sacrement de l'eucharistie en l'Église ancienne*, de Philippe de Mornay, par plusieurs ouvrages dont le succès souleva des colères parmi les hérétiques au moment même où Henri IV signait l'édit de Nantes : *Inventaire des faultes, contradictions, faulses allégations du sieur du Plessis, remarquées en son livre de la sainte eucharistie*, Bordeaux, 1598; 2e édit., 1599; *Second tome de l'inventaire des faultes, calomnies et faulses allégations du capitaine du Plessis*, *ibid.*, 1601; *Réfutation de la prétendue vérification et réponse du Plessis à l'Inventaire de ses faultes*, *ibid.*, 1602. La polémique ne le détournait point de ses travaux de prédilection, et les éditions partielles de saint Jean Chrysostome, de saint Jean Damascène et de saint Grégoire de Nysse, illustrées de commentaires érudits, se poursuivaient activement : *S. Joannis Chrysostomi tractatus XVII de sanctis apostolis, martyribus et patriarchis dicti, græce et latine*, Bordeaux, 1601; *S. P. N. Joannis Chrysostomi Ad populum Antiochenum adversus Judæos... homiliæ* LXXVII, *nunc primum græce et latine conjunctim editæ*, Paris, 1602; l'édition était faite aux frais du trésor royal, d'après les manuscrits de la bibliothèque d'Henri IV avec indication scrupuleuse de toutes les variantes; *Notæ in opera S. Basilii Magni*, dans l'édition latine des *Opera*, Paris, 1603; *S. Joannis Damasceni opera*, Paris, 1603.

L'édition des œuvres de Grégoire de Nysse, Paris, 1605, fut également enrichie de notes critiques ou historiques par le P. Fronton du Duc, de même que l'édition de Cologne, 1617, et celle de Paris, 1638, la plus remarquable de toutes. Celle-ci contient du P. du Duc : *De vita Mosis*, t. i, p. 162-256; *Contra Apollinarem*, t. iii, p. 261 sq.; *Varia*, t. iii, p. 8-36, 45-71; cf. *P. G.*, t. xliv, col. 297-430, 1327-1346; t. xlvi, col. 544-554; et pour les notes, t. xlix, col. 107-144; t. xlv, col. 1335-1354. Une édition spéciale de l'*Oratio catechetica*, en collaboration avec Krabinger, parut en 1635 à Munich, d'après les mss. de cette ville. Tout en collaborant à l'édition latine des œuvres de saint Athanase, Paris, 1608, et de saint Jérôme, Paris, 1609, 1623, cf. *Acta erudit. Lips.*, 1684, p. 343 sq., Fronton du Duc poursuivait activement la publication des œuvres de saint Jean Chrysostome jusque-là fort incomplètes et d'une lecture difficile : ce fut son grand titre de gloire. Successivement parurent quelques traités ou discours isolés : *Tractatus panegyrici III*, Ingolstadt, 1605, avec deux discours de saint Basile sur le jeûne; *Tractatuum decas de diversis Novi Testamenti notis*, Bordeaux, 1604; *De negatione Petri et de cruce*, Paris, 1606; *Laudatio sanctorum omnium qui martyrium toto terrarum orbe sunt passi*, Paris, 1604. Une édition complète et critique des œuvres du grand docteur était réclamée instamment par tous les érudits de l'époque : immense entreprise qui ne dépassa point les forces du P. Fronton du Duc, mais que les imprimeurs eurent bien de la peine à mener à terme. Elle commença à paraître en 1609 sous ce titre : *S. Joannis Chrysostomi opera omnia nunc primum græce et latine edita. Fronto Ducus variantes lectiones ex* MSS. *codicibus erutas selegit, veterem interpretationem editarum olim Homiliarum recensuit, aliarum novam addidit, utramque notis illustravit*, Paris, 1609. L'édition du P. Fronton du Duc se compose de 12 in-fol. Les deux premiers volumes, imprimés par Claude Morel, ont paru en 1609; mais plus tard leur date fut changée en celle de 1614, année de la publication des deux volumes suivants, dont l'un, les *Homiliæ in Genesim*, sortait des presses d'Antoine Estienne. Cet imprimeur fit paraître le ve vol. en 1616 et, en 1621, s'étant associé Sébastien Cramoisy, il mit aux cinq volumes déjà publiés de nouveaux titres portant cette dernière date, et la marque des deux associés, marque encore adoptée pour le vie vol., daté de 1624. Les six derniers volumes, d'un format un peu plus grand, ont paru ensemble chez O. Morel, qui, en 1636, de concert avec Séb. Cramoisy, donna une réimpression, sinon totale, du moins partielle des six premiers. Ainsi s'explique une énigme bibliographique qui a longtemps intrigué la curiosité des chercheurs. Fronton du Duc corrigea en outre la traduction latine de l'ouvrage de Jean Zonara : *In canones SS. apostolorum et sacror. concilior. commentarii*, réédité à Paris, en 1612. Il publia en 1613 une édition purement latine des œuvres de saint Jean Chrysostome, dont soixante-six lettres et plus de cent discours ou homélies avaient été traduites entièrement par lui. Par lui encore furent commentées les œuvres de Clément d'Alexandrie : Κλημέντος Ἀλεξανδρέως τὰ εὑρισκόμενα, Paris, 1629. Il édita les œuvres de saint Basile : *Sancti Patris nostri Basilii Magni... Opera omnia quæ reperiri potuerunt*, Paris, 1618, d'après les mss. de la bibliothèque royale. On doit encore à Fronton du Duc les éditions critiques ou des commentaires des ouvrages suivants : *Theodori Balsamonis expositio in canones*, Paris, 1618; *Notæ ad Metaphrasim S. Gregorii Thaumaturgi in Ecclesiasten*, dans l'édition de Vossius, Paris, 1621, 1626 et 1632; *Divi Paulini episcopi Nolani opera*, Anvers, 1612; *Notæ in Athenagoram*, dans l'*Auctarium Bibliothecæ Patrum*, Paris, 1624, t. i, p. 50 sq.; *Bibliothecæ veterum Patrum seu scriptorum ecclesiasticorum*, Paris, 1624; ces deux volumes connus sous le nom d'*Auctarium Ducænum* comprenaient les textes grecs inédits en regard de leur traduction latine et servaient de supplément à la *Bibliotheca veterum Patrum* de Margarin de la Bigne, Paris, 1624; *Nicephori Callisti Xantopuli ecclesiasticæ historiæ libri XVIII*, texte grec et traduction latine de Jean Lange, Paris, 1630; *Gregorii papæ II epistolæ duæ de sacris imaginibus ad Leonem Isauricum*, dans le tome des *Annales* du card. Baronius, an. 726, n. 28, et dans le t. vii des *Concilia* du P. Labbe, col. 7. La *Bibliotheca Patrum* contient un nombre très considérable de publications et de commentaires du P. Fronton du Duc : *Æneï Gazæi Theophrastus, sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione*, t. ii, p. 293; *Agapeti Diaconi expositio capitum admonitorium ad Justinianum imperatorem*, *ibid.*, p. 363. On en trouvera la liste complète dans Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. iii, col. 245-247. Le P. Fronton du Duc mourut à Paris le 25 septembre 1624, avant d'avoir pu achever son édition de la Bible des Septante, qu'il considérait comme son œuvre capitale. Le P. Étienne Souciet écrivait le 19 septembre 1712 au P. de Vitry : « Le P. du Duc avait dessein de corriger l'ancienne version italique que Sixte V fit rétablir et imprimer à Rome en 1588. Nous avons dans notre bibliothèque du collège de Louis-le-Grand l'exemplaire de cette édition de Sixte toute corrigée de sa main. L'ouvrage était corrigé ou peu s'en fallait. Apparemment la mort l'empêcha de le mettre au jour. Nous avons encore un exemplaire de la version des Septante de l'édition de Francfort corrigé de la main du P. Fronton. » Le plan de ce vaste travail avait été tracé dès 1621 et il est exposé en détail dans une lettre du P. Sirmond à Tengnagel.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. iii, col. 233-249; *Mercure français*, t. x, p. 783; Baillet, *Jugements sur les grammairiens*, n. 469, 909; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclés. du* xviie *siècle*, t. i; Richard Simon, *Lettres choisies*, Amsterdam, 1700, lettre ix; Blount, *Censura celebriorum auctorum*, p. 643; P. Lambecius, *Comment. de*

bibliotheca Cæs. Vindob., l. I, addit. 4; Ant. de Lantenay, *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885; *Revue catholique de Bordeaux*, 1884, p. 361-7; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 222.

P. BERNARD.

1. FRUITS DE LA MESSE. — I. En eux-mêmes. II. Leur application.

I. EN EUX-MÊMES. — 1° *Quels sont-ils?* — Les effets du sacrifice de la messe et les preuves de leur existence seront étudiés à l'art. MESSE. Il ne s'agit ici que de ses fruits. Or une nuance seule sépare la notion des effets et celle des fruits de la messe. Tandis que, sous le nom d'effets, on comprend tous les biens que produit le saint sacrifice, soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard des hommes, à savoir, selon l'énumération ordinaire, l'adoration et l'action de grâces, la propitiation et l'impétration, on restreint le nom de fruits aux avantages qu'en retirent les hommes. *Fructus sunt bona quæ intuitu sacrificii Deus confert.* S. Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, dub. I, n. 312, Rome, 1909, t. III, p. 291. Nous n'avons donc pas à prouver leur existence, mais seulement à exposer la doctrine de l'Église en ce qui les concerne.

Cette doctrine est admirablement résumée par le concile de Trente, sess. XXII, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 940 : « Et parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, le même Christ est contenu et immolé d'une manière non sanglante qui s'est offert lui-même une fois d'une manière sanglante sur l'autel de la croix, le saint concile enseigne que ce sacrifice est vraiment propitiatoire et que, par lui, si nous allons à Dieu avec sincérité de cœur et rectitude de foi, avec crainte et respect, avec contrition et pénitence, nous obtenons miséricorde et nous trouvons grâce pour être secourus en temps opportun. Dieu, apaisé par l'offrande de ce sacrifice, nous pardonne nos crimes et nos péchés même énormes, en nous accordant la grâce et le don du repentir... Les fruits du sacrifice sanglant de la croix, le sacrifice non sanglant de la messe nous les fait recueillir avec la plus grande abondance... C'est pourquoi, comme l'enseigne la tradition des apôtres, on a raison de l'offrir non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres besoins des fidèles vivants, mais aussi pour ceux qui sont morts dans le Christ et qui ne sont pas encore pleinement purifiés. » Cf. can. 3, Denzinger-Bannwart, n. 950.

Un seul mot résume donc pour le concile les fruits du sacrifice de la messe : il est un sacrifice *propitiatoire*, c'est-à-dire, comme l'explique le cardinal Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, th. LV, Rome, 1896, t. I, p. 582, il a la vertu d'apaiser Dieu offensé et, comme conséquence, d'obtenir de lui des bienfaits de toute sorte. C'est ce qu'expriment en d'autres termes la plupart des théologiens lorsqu'ils divisent les fruits de la messe en fruits de *propitiation* et fruits d'*impétration*; ainsi de Lugo, *Tractatus de venerabili eucharistiæ sacramento*, disp. XIX, sect. IX, n. 140, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXIII, col. 759 sq.; Franzelin, *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, th. XII, XIII, Rome, 1887, p. 364 sq.

Mais aussi le concile analyse les divers fruits de propitiation que produit la messe. On l'offre, dit-il, *pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus.* — *Pro peccatis.* — La messe efface les péchés, même les plus énormes, non pas sans doute à la manière d'un sacrement de pardon, mais en appelant les grâces de repentir qui obtiendront le pardon : *hujus (sacrificii) oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina etiam ingentia dimittit.* Saint Thomas avait formulé de façon plus didactique cette efficacité de la messe en disant : *Eucharistia, in quantum est sacrificium, ... peccata mortalia... delet, non sicut causa proxima, sed in quantum gratiam contritionis impetrat. In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. II, a. 2, sol. 2ª, ad 4um. — *Pro pœnis et satisfactionibus.* — La messe offre à Dieu, dans l'immolation de la divine victime, une expiation surabondante de l'offense qui lui a été faite par le péché, une réparation infinie de l'injustice commise envers lui par le pécheur; l'homme peut donc par elle se libérer de tout ou partie des peines qu'il aurait encore à subir après le pardon, soit en cette vie, soit en l'autre. — *Pro aliis necessitatibus.* — La messe, comme tout sacrifice, est une prière, la meilleure et la plus efficace des prières, puisque ce n'est pas seulement le prêtre qui y prie, mais l'Église tout entière au nom de qui il célèbre, et le Christ immolé dont les supplications ne sauraient être repoussées; elle peut donc obtenir de Dieu tous les biens, même temporels, mais surtout les secours surnaturels et les grâces de salut.

2° *Comment la messe produit-elle ces fruits?* — Cette question peut être envisagée sous deux aspects : on étudiera le mode et l'origine de l'efficacité de la messe, puis la certitude que l'on en peut avoir.

1. *Mode et origine de l'efficacité de la messe.* — Cette efficacité lui vient surtout de ce qu'elle est l'immolation du Christ. C'est la même victime que sur la croix, et c'est le même prêtre; c'est le même sacrifice, toujours aussi agréable à Dieu, toujours aussi puissant pour apaiser son courroux, réparer auprès de lui et implorer ses bienfaits. L'oblation valide de la messe produit donc tous les fruits de propitiation dont nous avons parlé, indépendamment des dispositions du prêtre secondaire qui la célèbre ou des fidèles qui y assistent. La messe est, selon l'expression du concile de Trente, *munda oblatio, quæ nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest.* Sess. XXII, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 939. La plupart des théologiens disent que, de ce côté, la messe produit ses fruits *ex opere operato.* L'expression n'est que partiellement juste : la messe ne produit pas elle-même dans l'âme des effets de sanctification, comme le ferait un sacrement; elle n'est pas cause efficiente ou instrument de grâce; elle n'est qu'une puissante supplication auprès de Dieu, supplication toujours exaucée, il est vrai, mais enfin qui ne l'est qu'à cause du mérite hors pair du suppliant qui est le Christ; elle n'agit qu'à la manière d'une prière. On peut cependant garder l'expression *ex opere operato* pour signifier que l'efficacité essentielle de la messe reste la même, quelle que soit la valeur personnelle du prêtre qui la dit et qu'une messe même sacrilège n'en est pas moins l'offrande d'une victime d'agréable d'odeur qui apaise Dieu et l'incline à nous donner ses grâces. C'est de cette efficacité essentielle et d'elle seule qu'il est question lorsqu'on étudie les fruits de la messe.

Il ne faut pas oublier cependant que la piété du célébrant, la dévotion des assistants et de tous les fidèles qui prennent part au saint sacrifice, ajoutent à cette efficacité essentielle une efficacité accidentelle *ex opere operantis*; les prières faites avec plus de ferveur ont plus de force sur Dieu. C'est dans ce sens qu'un texte attribué au pape saint Alexandre Ier et inséré au *Corpus juris* recommande aux prêtres d'être plus saints pour que leurs prières soient plus puissantes : ... *qui, quanto digniores fuerint, tanto facilius in necessitatibus pro quibus clamant exaudiuntur. Decr. Gratiani*, part. II, caus. I, q. I, can. 91, *Ipsi*, édit. Friedberg, Leipzig, 1879, t. I, col. 391; cf. *P. G.*, t. V, col. 1069.

Et enfin l'Église intervient dans la célébration de la messe; c'est en son nom que le prêtre offre le saint sacrifice; tout entière elle prie et sacrifie avec lui. Dans cette universelle prière, il y a une nouvelle source d'efficacité accidentelle qui se surajoute à

l'immolation du Christ et à la prière personnelle du prêtre. Elle est indépendante de la piété du célébrant et on peut donc la dire *ex opere operato* en un certain sens; mais elle provient de ce que l'Église, épouse aimée du Christ et son corps mystique, sollicite et implore, et par conséquent elle est en réalité *ex opere operantis*. Franzelin, *op. cit.*, th. XIII, p. 370.

2. *Certitude de l'efficacité de la messe.* — A ne considérer que le sacrifice en lui-même, son efficacité est absolument infaillible; les mérites de Jésus-Christ, victime à la messe comme il le fut sur la croix, sont inépuisables et son intercession est toujours toute-puissante. Mais l'efficacité de la messe peut rencontrer des obstacles, soit de la part de l'objet pour lequel on l'offre, soit de la part du sujet qui doit en bénéficier.

Obstacles du côté de l'objet demandé. Quand la messe est célébrée pour obtenir des grâces de pardon ou pour offrir à Dieu une compensation des peines méritées par le péché, son action est infaillible; les grâces seront accordées, la compensation est acceptée. Il en peut être autrement quand la messe est offerte pour demander à Dieu ses bienfaits; si l'objet de la prière n'est pas utile au salut, Dieu manifestera sa clairvoyante bonté en refusant ce qu'on lui demande ou en y substituant une autre faveur plus utile; et si cet objet suppose une dérogation aux lois ordinaires de la providence, Dieu restera libre de l'accorder ou non, d'accepter ou de refuser une prière peu sage ou présomptueuse : il n'y a pas de moyen infaillible d'obtenir un miracle, puisque celui-ci est par définition en dehors du cours régulier des choses. Billot, *op. cit.*, th. LV, corol. I, p. 590.

Obstacles du côté du sujet. L'état de péché dans celui pour qui la messe est dite rendra inefficace la vertu satisfactoire du sacrifice; l'expiation de la peine temporelle est impossible sans le pardon du péché mortel. D'autre part, des dispositions mauvaises, une volonté opiniâtrement rebelle, un refus obstiné de conversion, l'abus prolongé des grâces, etc., peuvent arrêter les miséricordieuses largesses de Dieu et l'empêcher de donner les grâces demandées à celui qui s'en est rendu indigne ou qui certainement en abuserait. La messe n'obtient infailliblement le secours divin qu'à ceux qui sont bien disposés, dit saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. II, a. 2, sol. 2ª, ad 4um, qu'à ceux qui s'unissent au sacrifice par la foi et la charité, dit-il encore. *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXIX, a. 7, ad 2um.

De ces considérations il résulte que l'efficacité de la messe dite pour les fidèles vivants laisse toujours place à quelque doute; elle est la plus puissante, la meilleure des prières que l'on puisse faire pour eux; mais, comme toute prière, elle risque de se heurter à des obstacles que dresse devant elle la liberté humaine. Elle n'est infailliblement et pleinement efficace que lorsqu'elle est dite pour le soulagement des âmes des fidèles trépassés; ici seulement plus d'obstacles à craindre, ni du côté de ce qu'on demande à Dieu, ni du côté de ceux pour qui on le demande.

3° *Quels sont ceux qui participent aux fruits de la messe?* — Le sacrifice est efficace à la manière d'une prière. Seuls peuvent donc bénéficier de ses fruits ceux pour qui il est offert en quelque façon, comme seuls bénéficient de la prière ceux pour qui l'on prie. Et de même qu'il y a des degrés dans l'intention de celui qui offre, il y aura des degrés dans la participation.

Toute messe est dite d'abord dans l'intention très générale d'attirer les grâces de Dieu sur l'Église entière, celle de la terre et celle du purgatoire, puisque celle du ciel n'a plus besoin de nos suffrages. Le prêtre formule cette intention, lorsqu'il prie *pro Ecclesia sancta catholica*, et il étend sa prière à l'Église souffrante, lorsqu'au *Memento* des morts il demande à Dieu le ciel « pour tous ceux qui reposent dans le Christ. » Cette application générale des fruits de la messe se ferait même en dehors de toute intention du célébrant, car le sacrifice est avant tout celui de l'Église; c'est par elle et pour elle qu'il est offert, pour la société et pour chacun de ses membres. Chaque messe est donc une source de grâces et un continuel appel à la miséricorde de Dieu pour tous les fidèles vivants et défunts. *Quoties hujus hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur*, lisons-nous dans la secrète du IXe dimanche après la Pentecôte.

Parmi les fidèles vivants, il y en a qui coopèrent plus directement à la messe, soit parce qu'ils y assistent et qu'ils l'offrent avec le prêtre, soit parce qu'elle est célébrée en leur nom. Ayant plus de part au sacrifice, ils ont plus de part à ses fruits. Le prêtre exprime cette intention quand, au *Memento* des vivants, il prie Dieu de se souvenir *omnium circumstantium... pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis.*

Mais, de tous ceux qui agissent dans le saint sacrifice, le prêtre a le rôle principal: c'est lui qui s'unit de plus près au Christ prêtre et victime: c'est lui qui offre vraiment, et c'est pour lui surtout qu'il offre. Il doit, selon saint Paul, sacrifier pour lui avant de sacrifier pour les autres, *prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populi.* Heb., VII, 27. Le prêtre aura donc toujours une part importante dans les fruits de la messe qu'il célèbre.

Enfin une grande portion des fruits de la messe est laissée à la libre disposition du prêtre qui peut, en tant que ministre du sacrifice, l'appliquer à telle ou telle intention. De cette portion, le prêtre est tellement le maître qu'à défaut d'intention de sa part, elle tomberait dans le trésor de l'Église, sans être immédiatement utilisée. Suarez, *De sacramentis*, part. 1, disp. LXXIX, sect. IX, Venise, 1747, t. XVIII, p. 828. Aussi est-il recommandé au prêtre d'avoir toujours une intention secondaire, afin de reporter sur quelque autre les fruits de la messe, si celui pour qui il célèbre est incapable d'en profiter. *Ibid.*, sect. X p. 832.

Les fruits de la messe se divisent donc en un certain nombre de portions, appelées elles-mêmes *fruits*, dont Dieu seul connaît l'importance respective. Les théologiens ne s'accordent guère sur les dénominations à leur donner; ainsi la part qui revient aux assistants est tantôt appelée fruit général, tantôt fruit spécial. Pour plus de clarté, on peut adopter la division que suit Noldin, *Summa theologiæ moralis, De sacramentis*, n. 171, Inspruck, 1912, t. III, p. 196 sq., et distinguer quatre parts ou quatre sortes de fruits : le *fruit général* qui est pour toute l'Église, le *fruit spécial*, pour tous les assistants ou coopérants, le *fruit très spécial* ou *personnel*, pour le prêtre, le fruit *ministériel* qui dépend de l'intention du célébrant.

4° *A quel degré participe-t-on à ces fruits?* — La messe en elle-même, *in actu primo*, est un sacrifice d'une valeur infinie. Sans doute, Jésus, à l'état glorieux, ne mérite plus; mais les mérites infinis de son sacrifice sanglant, sans cesse renouvelés par son immolation non sanglante, sont une source inépuisable de grâces qu'aucun besoin n'égale, qu'aucune demande ne trouve tarie, toujours surabondante, quel que soit le nombre de ceux qui y puisent ou la part de biens que chacun en recueille.

Mais *in actu secundo*, c'est-à-dire en considérant les fruits réellement recueillis de la messe, elle est limitée. Elle peut l'être en intensité, si chacun de ceux qui y participent ne reçoit qu'une certaine quantité

de grâces, ne paie par elle qu'une portion limitée des peines qu'il doit; elle l'est en extension, si le nombre des participants diminue la part de chacun.

Que les fruits de la messe soient limités en intensité, que, par conséquent, il puisse y avoir inégalité dans la quantité que chacun en reçoit, personne ne le nie. Aux grâces obtenues par la messe, chacun puise selon la part plus ou moins directe qu'il a à sa célébration, et, à égalité de part, selon ses capacités, c'est-à-dire selon ses dispositions. C'est le principe de saint Thomas : *Quamvis hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suæ devotionis et non pro tota pœna. Sum. theol.*, IIIª, q. LXXIX, a. 5. Cela est vrai de toutes les sortes de fruits; le prêtre qui célèbre, ceux pour qui il célèbre, les assistants, les membres de l'Église retirent du fruit personnel, ministériel, spécial ou général d'autant plus de grâces que leurs dispositions sont plus parfaites, leur foi plus vive, leur contrition plus intense. Les âmes du purgatoire elles-mêmes ne sont pas toutes aussi capables l'une que l'autre de bénéficier des messes dites pour elles; le fruit qu'elles en reçoivent peut varier, dit le cardinal Billot, soit d'après le degré plus ou moins grand de charité qu'elles possèdent, soit selon la mesure de la dévotion avec laquelle elles ont, durant leur vie, désiré que l'on célébrât des messes pour elles après leur mort. *Op. cit.*, th. LVI, p. 596. Ainsi s'expliquent la pratique des fidèles de faire dire des messes multiples à la même intention et la faveur donnée par l'Église à cette coutume.

Ces fruits sont-ils de même limités en extension? Restent-ils les mêmes, quel que soit le nombre de ceux sur qui ils se répandent, ou se divisent-ils en fractions plus réduites si ce nombre est plus grand? Nous nous heurtons, ici surtout, au mystère de la volonté positive de Dieu; lorsque, en dehors de toute donnée révélée, on prétend scruter les secrets de la distribution des grâces, il n'y a place que pour des hypothèses plus ou moins satisfaisantes, jamais pour la certitude. Saint Alphonse de Liguori en offre un frappant exemple : après avoir, dans sa *Théologie morale*, soutenu comme plus probable l'opinion d'après laquelle les fruits de la messe seraient indéfinis en extension, il s'est implicitement rétracté dans ses ouvrages postérieurs, ainsi que le remarque son savant éditeur et commentateur, le P. Gaudé. *Theologia moralis*, n. 312, Rome, 1909, t. III, p. 293, note *j*.

L'on s'accorde généralement à ne pas admettre de limites à l'extension des fruits que nous avons appelés général et spécial; du fruit personnel, il ne saurait être question. Bien que le nombre des membres de l'Église s'accroisse de jour en jour, chacun profite de chaque messe comme au temps où l'Église était plus restreinte; c'est une conséquence de l'inépuisable fécondité du saint sacrifice considéré *in actu primo*. Billot, *op. cit.*, th. LVI, p. 599. Et d'autre part, pour la même raison, il serait déraisonnable de prétendre que les fruits de l'assistance à la messe se divisent d'après le nombre des assistants, qu'ils sont d'autant moins abondants que les assistants sont plus nombreux. Le P. Gavazzi, conventuel († 1657), semble avoir été le seul à soutenir l'opinion contraire; il recommandait par conséquent d'assister, autant que possible, aux messes où peu de fidèles étaient présents, cf. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. Mazoyer, Paris, s. d., t. II, p. 375, note 2; c'était aller contre la croyance de l'Église qui loue et encourage, au contraire, le concours du peuple aux messes solennelles. Ces deux sortes de fruits ne varient donc de degré que selon les dispositions de ceux qui y participent, et non d'après leur nombre.

Pour le fruit ministériel, celui qui dépend de l'intention du prêtre, il n'y a plus le même accord. Une messe dite pour plusieurs personnes est-elle aussi utile à chacune que le serait une messe dite spécialement pour elle? L'hypothèse la plus commune parmi les théologiens, si l'on excepte les casuistes du XVIIIe siècle, est que le fruit de la messe est proportionnellement d'autant plus grand que plus restreint est le nombre de ceux à qui on l'applique. Cette opinion est celle qui concorde le mieux, non seulement avec le sentiment commun des fidèles, mais aussi avec les décisions de l'Église. Elle s'accorde avec le sentiment commun des fidèles qui tiennent à ce que des messes soient dites spécialement pour eux ou pour leurs morts. Saint Thomas expose ainsi cet argument : *Si ergo suffragium pro multis factum tantum valeret singulis ac si pro uno tantum fieret, videtur quod Ecclesia non debuit instituisse ut pro aliquo singulariter missa vel oratio fieret, sed quod semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis, quod patet esse falsum. In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, q. II, a. 4, *sed contra.* Elle est aussi plus en harmonie avec les règles pratiques édictées par l'Église. Celle-ci ne permet pas, en effet, au prêtre qui doit appliquer plusieurs messes de s'en acquitter par une seule où il réunirait plusieurs intentions. Cette pratique a été condamnée par Alexandre VII, le 24 septembre 1665 : 10. *Non est contra justitiam pro pluribus sacrificiis stipendium accipere et sacrificium unum offerre. Neque etiam est contra fidelitatem, etiamsi promittam, promissione etiam juramento firmata, danti stipendium, quod pro nullo alio offeram.* Denzinger-Bannwart, n. 1110. Ce n'est pas, sans doute, une condamnation de l'opinion spéculative d'après laquelle les fruits de la messe seraient indéfinis en extension; c'est, du moins une condamnation de la pratique qui y serait conforme. Voir t. I, col. 735.

Comment alors expliquer cette participation restreinte aux fruits d'un sacrifice dont on proclame la valeur infinie? Faut-il avec un grand nombre de théologiens, recourir à une disposition arbitraire de Dieu qui aurait fixé pour chaque messe une certaine quantité de fruits à partager entre tous ceux pour qui la messe est dite? Soto a donné à cette explication sa forme la plus nette en disant : *Intentioni sacerdotis... respondet certus et taxatus gradus satisfactionis; et ideo quanto in plures illud distribuat, tanto singulis minus obvenit. In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, q. II, a. 1, concl. 2. Il semble préférable de ne pas introduire cette rigueur mathématique dans la question toute morale de la distribution des grâces. La solution proposée par le cardinal Billot, pour être moins précise, n'en est probablement que plus proche de la vérité. Il fait dépendre la part de ceux pour qui la messe est dite de deux facteurs, de leurs dispositions personnelles et de la netteté avec laquelle le prêtre dirige vers eux son intention. A égalité de dispositions, on reçoit d'autant plus que la messe est plus nettement appliquée; et, à égalité d'application, d'autant plus que les dispositions sont meilleures. Or l'application se faisant par un acte unique de volonté, elle est évidemment d'autant plus nette qu'elle se disperse sur moins de personnes; elle acquiert son degré suprême de netteté si elle est tout entière dirigée vers le même objet; et c'est alors aussi qu'étant plus nette, elle est plus efficace. Billot, *op. cit.* th. LVI, p. 596, 599.

II. LEUR APPLICATION. — 1° *Sa légitimité et son efficacité.* — Une partie notable des fruits de la messe demeure entre les mains du prêtre; il lui est loisible de l'attribuer à qui il veut. Cette partie, nous l'avons désignée avec Noldin sous le nom de *fruit ministériel*; d'autres l'appellent *fruit moyen* ou *spécial*. L'intention par laquelle le célébrant attribue ce fruit à une ou

plusieurs personnes déterminées, c'est l'*application* de la messe.

Sa légitimité et son efficacité se basent sur ce principe rationnel que le prêtre, ministre du sacrifice eucharistique, peut avoir, en l'offrant, telle intention qu'il lui plaît, pourvu que soient sauvegardées les intentions supérieures voulues par Dieu et par l'Église; elles se basent encore sur le pouvoir formellement accordé au prêtre, au jour de son ordination, de dire la messe « tant pour les vivants que pour les morts; » elles se basent surtout sur la volonté de Jésus-Christ, authentiquement interprétée par la pratique de l'Église. Pourquoi, en effet, celle-ci permettrait-elle la coutume depuis longtemps générale chez les prêtres de dire la messe à une intention déterminée, si cette intention ne correspondait à aucune réalité? Pourquoi leur permettrait-elle, pour cette application, de recevoir des honoraires? Pourquoi, loin de les supprimer comme un abus, s'occuperait-elle avec tant de soin de les réglementer, si elle n'était sûre que l'application de la messe possède une véritable efficacité? Pourquoi surtout imposerait-elle à certains jours cette application, comme elle le fait aux pasteurs d'âmes? Si l'application faite par le prêtre qui célèbre n'avait pour effet d'attirer des grâces spéciales sur telle personne, d'offrir à Dieu une satisfaction en faveur de telle âme du purgatoire, cette pratique autorisée par l'Église ne serait qu'une duperie.

C'est ce que prétendirent les prêtres réunis au synode de Pistoie. Désireux de réformer l'Église d'après leurs principes joséphistes et jansénistes, voulant la ramener à ce qu'ils considéraient comme la simplicité des temps apostoliques, ils virent un abus dans la pratique des honoraires de messes, et, pour supprimer l'abus, ils attaquèrent ce qui en est le fondement, à savoir, la doctrine de l'application de la messe. Ils enseignèrent « que le prêtre ne peut appliquer les mérites du sacrifice à qui il veut; » que c'est là « une offense aux droits de Dieu qui seul peut distribuer à qui il veut les fruits du sacrifice et selon la mesure qu'il lui plaît; » que, par conséquent, les fidèles sont dans l'erreur, qui croient « qu'en donnant un honoraire au prêtre pour qu'il célèbre une messe, ils reçoivent de cette messe un fruit spécial. » Ce fut pour l'Église l'occasion d'affirmer sa croyance en justifiant sa conduite. Pie VI, par la bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794, prop. 30, condamna l'erreur du synode comme fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse à l'Église, conduisant à une erreur déjà condamnée dans Wiclef. Denzinger-Bannwart, n. 1530. Cf. erreurs de Wiclef condamnées au concile de Constance, prop. 19 et 25, Denzinger-Bannwart, n. 599, 605. D'après la bulle, la messe « est plus utile à ceux à qui on l'applique, toutes choses égales d'ailleurs, qu'à tout autre; un fruit spécial leur est attribué par suite de l'application spéciale. »

Il convient évidemment de tenir compte des éléments moraux qui, nous l'avons dit, peuvent contrarier l'efficacité de la messe; la quantité des grâces accordées et surtout leur résultat dépendent des dispositions de ceux qui les reçoivent. Il faut tenir compte plus encore de la volonté de Dieu qui, après tout, reste le maître de ses dons, malgré la puissance toute particulière de supplication que possède le saint sacrifice. La mesure des grâces ou des satisfactions que produit une messe pour ceux à qui on l'applique demeure donc enveloppée de mystère. Mais une chose est certaine, parce qu'elle est affirmée par l'Église, c'est que *ipsa oblatio seu applicatio sacrificii quæ fit a sacerdote magis prodest, ceteris paribus, illis pro quibus applicatur, quam aliis quibusque.* Bulle *Auctorem fidei, loc. cit.*

Telle est l'efficacité de l'application de la messe; elle dirige vers une ou plusieurs personnes déterminées, vivantes ou défuntes, un fruit spécial ou ministériel, peu importe le nom sous lequel on le désigne, c'est-à-dire cette portion des fruits de la messe qui reste à la libre disposition du prêtre. Cela seul est admis par l'Église. Le prêtre ne peut donc détourner de leur véritable destination les fruits que nous avons appelés général ou spécial, ceux qui de chaque messe se répandent sur chacun des fidèles et spécialement sur les assistants et les coopérants; leur application se fait d'elle-même par la volonté de l'Église, supérieure à celle du célébrant. Peut-il se priver de son fruit personnel pour le donner à d'autres? La question, bien que très communément résolue dans le sens négatif, reste spéculativement douteuse. L'Église défend seulement au prêtre de percevoir un honoraire pour cette attribution dont la valeur est incertaine; la proposition 8 condamnée par Alexandre VII, le 24 septembre 1665, était ainsi conçue : *Duplicatum stipendium potest sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem.* Denzinger-Bannwart, n. 1108. Voir t. I, col. 734 sq.

2° *A qui peut être appliquée la messe?* — Le principe est posé très clairement par Noldin, n. 175, p. 202 : « En général, on doit dire que le sacrifice de la messe peut être offert pour tous ceux qui sont capables d'en recevoir quelque fruit, à moins qu'il n'y ait une défense de l'Église. » Et après avoir indiqué quels sont ceux qui ne peuvent profiter de la messe, à savoir, les saints dans le ciel, les damnés dans l'enfer et les enfants morts sans baptême, le même auteur ajoute qu'en dehors de ces exceptions, tous, vivants ou défunts, peuvent recevoir les fruits du saint sacrifice; « donc pour tous, même pour les pécheurs, les enfants, les possédés, les hérétiques, les infidèles, on peut offrir et appliquer la messe, à moins d'une prohibition particulière de l'Église. »

Que tous, à part les exceptions indiquées, puissent profiter des fruits de la messe, il suffit, pour nous en convaincre, de nous rappeler ce que sont ces fruits. Aux âmes du purgatoire, la messe fournira une satisfaction pour leurs peines, donc un soulagement ou la délivrance; aux âmes des justes de la terre, elle sera encore une satisfaction pour leurs dettes et en même temps une source de grâces pour leur persévérance et leur perfectionnement; et aux âmes des pécheurs, chrétiens ou non, si la messe ne peut avoir pour elles d'effet satisfactoire, elle obtiendra de Dieu des grâces de conversion et de pardon.

Il est évident d'autre part que la messe ne peut plus être d'aucune utilité aux âmes dont le sort est définitivement fixé pour l'éternité, aux élus, aux damnés, ou aux enfants morts sans baptême. Les fruits d'une messe dite pour elles, en l'absence d'une intention secondaire formulée par le célébrant, ne pourraient que tomber dans le trésor de l'Église.

Il faut donc étudier si, par des prohibitions positives, l'Église n'a pas défendu d'appliquer la messe à des âmes auxquelles, par elle-même, la messe pourrait être utile. Les textes dont nous nous servirons sont intégralement cités dans l'*Ami du clergé*, 5 novembre 1908, p. 1033 sq.; les principaux sont utilisés par la plupart des moralistes.

1. *Messes appliquées aux vivants.* — L'Église permet d'appliquer la messe aux intentions des infidèles vivants, « pourvu qu'il n'y ait pas de scandale, que l'on n'ajoute rien de spécial à la messe et que certainement l'intention de l'infidèle qui donne l'honoraire ne contienne ni mal, ni erreur, ni superstition. » *S. C. Concilii*, 12 juillet 1865, dans *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 888, Rome, 1893, p. 320;

cf. *S. C. de Propaganda fide*, 11 mars 1848, *ibid.*, n. 885, p. 319. La question, autrefois discutée par les théologiens, S. Liguori, *Theologia moralis*, n. 309, p. 288, est donc résolue par l'Église dans le sens le plus favorable.

Par contre, il n'est pas permis d'appliquer la messe aux schismatiques (et les théologiens étendent cette prohibition aux hérétiques), « à moins qu'on ne soit expressément certain que l'honoraire est donné dans le but d'obtenir leur conversion à la vraie foi. » *S. C. Concilii*, 19 avril 1877, *Collectanea*, n. 877, p. 318. La raison de cette différence de traitement paraît être, d'après Noldin, n. 176, p. 203, la volonté de l'Église de souligner davantage la distance qui la sépare de l'hérésie ou du schisme, et d'éviter que sa facilité à prier pour les hérétiques ne puisse être exploitée en faveur de l'indifférentisme. On pourrait cependant dire la messe pour des princes hérétiques, si l'on avait en vue, non leurs intentions personnelles, mais la prospérité de leur règne et de leur État.

L'Église exclut également des fruits de la messe ceux qui sont excommuniés nommément; cette excommunication a pour effet de priver celui qui en est frappé des suffrages communs; le prêtre, agissant comme personne privée, peut bien prier pour eux, même à la messe; mais il n'a pas le droit ni le pouvoir de leur appliquer les fruits du saint sacrifice. Quant aux excommuniés tolérés, la question a été discutée; elle semble devoir être résolue dans le sens le plus bénin. Cf. S. Liguori, *Theologia moralis*, n. 309, p. 288; Gennari, *Consultations de morale...*, part. I, cons. CXXXIII, trad. Boudinhon, Paris, s. d., t. II, p. 428 sq.

2. *Messes appliquées aux défunts.* — L'Église interdit d'appliquer la messe aux âmes des infidèles ou des hérétiques morts dans l'infidélité ou l'hérésie.

Pour les infidèles, la question a été tranchée par une réponse donnée, le 12 septembre 1645, par la Propagande après consultation du Saint-Office, à une demande des missionnaires de Chine. On demandait si des chrétiens chinois pouvaient faire dire des messes pour leurs parents morts dans le paganisme; la réponse fut la suivante : *si vere in infidelitate decedunt, omnino non licere. Collectanea*, n. 866, p. 313.

La défense est tout aussi formelle pour ce qui concerne les hérétiques. Le 9 juillet 1842, le pape Grégoire XVI interdisait à l'abbé de Scheyern, en Bavière, d'accepter une fondation qui l'obligeait à célébrer une messe pour la reine hérétique; et il donnait la raison suivante : *Nec enim permittere possumus ut ullo modo fraus fiat prohibitioni illi quæ in catholica ipsa doctrina innititur, de sacro funere pro defunctis acatholicis non celebrando.* Bucceroni, *Enchiridion morale*, Rome, 1905, p. 55 sq. Le 7 avril 1875, le Saint-Office eut l'occasion de préciser davantage la discipline en condamnant même les messes que l'on n'annoncerait pas et pour lesquelles il n'y aurait par conséquent aucun scandale à craindre. On demandait : 1. *An liceat missam offerre pro illis qui in manifesta hæresi moriuntur, præsertim quando hujusmodi applicatio nota esset.* 2. *An liceat etiam in casu quo hujusmodi applicatio missæ tantum sacerdoti et illi qui dat eleemosynam nota esset.* Le Saint-Office répondit aux deux questions : *Negative. Collectanea*, n. 891, p. 321.

Quelques théologiens ont cru cependant pouvoir échapper à la rigueur de ces réponses si précises. Dans le cas où l'on aurait de sérieuses raisons de croire que le défunt était de bonne foi et qu'il est mort dans la grâce de Dieu, ils enseignent comme probable que l'on pourrait offrir pour lui le saint sacrifice, mais sans l'annoncer pour éviter le scandale, sans même prononcer le nom du défunt dans les oraisons afin de ne pas prier publiquement pour un hérétique ou un infidèle: ainsi Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, n. 1601, Rome, 1893, t. II, p. 137; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, l. II, n. 176, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, p. 131; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, l. II, n. 221, Louvain, 1902, t. II, p. 230. Il semble difficile de concilier cette opinion avec la netteté des réponses de Rome que nous avons citées. Une décision signifiée à l'évêque d'Augsbourg par Grégoire XVI, lettre *Officium perlibenter* du 16 février 1842, paraît s'y opposer plus formellement encore : le pape y déclare que la bonne foi supposée ne suffit pas pour contrevenir à la règle de l'Église et pour autoriser à dire une messe pour une personne morte dans l'hérésie, car, dit-il, *secretiora hæc divinæ gratiæ mysteria ad externum Ecclesiæ judicium minime pertinent.* Il ne resterait donc, en pratique, qu'à adopter la solution proposée par Marc dans ses éditions postérieures à 1906; on dirait une messe à l'intention des âmes du purgatoire en général, en priant Dieu de la faire servir à l'âme du défunt en particulier, si c'est possible. Cf. *Ami du clergé*, 5 novembre 1908, p. 1036.

3° *A qui doit-on appliquer la messe?* — En principe, le prêtre est libre d'appliquer à qui il veut le fruit ministériel de la messe qu'il célèbre. Mais il peut avoir aliéné sa liberté par une sorte de contrat, s'il a reçu un honoraire pour l'application de sa messe, s'il a fait une promesse sur ce point, ou s'il a accepté un bénéfice avec la charge d'appliquer des messes. Dans certains cas, l'Église lui impose elle-même cette obligation en faveur des âmes dont il est chargé. Et enfin, quelquefois, un supérieur légitime peut lui commander d'appliquer sa messe à une intention déterminée. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, Paris, 1897, t. I, p. 354 sq. Il y a donc cinq sources possibles d'obligation.

1. *Obligation en vertu d'un honoraire reçu.* — Voir HONORAIRES.

2. *Obligation en vertu d'une promesse.* — Si la promesse est purement gratuite et unilatérale, elle oblige dans la mesure où on a voulu s'obliger en la faisant. Le plus souvent, elle ne produit qu'une obligation légère de fidélité à la parole donnée. Dans certains cas seulement, il y aurait obligation grave, par exemple, si le prêtre a eu l'intention formelle de s'obliger *sub gravi*, si la promesse est un véritable vœu fait à Dieu, si le prêtre a voulu par sa promesse prendre sur lui une obligation grave qui incombait à un autre. Il peut arriver même que de telles promesses n'obligent strictement à rien si elles sont moins un engagement formel que l'expression d'un bon désir ou d'une résolution. Il en serait autrement quand la promesse se présente comme un engagement bilatéral et comme un quasi-contrat, par exemple, dans les associations pour les prêtres défunts; il en résulte alors une obligation de justice qui peut devenir grave. Gasparri, *op. cit.*, n. 642 sq., p. 468 sq.

3. *Obligation en vertu d'un bénéfice.* — Certains bénéfices entraînent avec eux la charge d'acquitter des messes aux intentions déterminées par le fondateur; il en résulte une obligation analogue à celle que produisent les fondations de messes. Voir HONORAIRES.

4. *Obligation en vertu de la charge d'âmes.* — Voir t. I, col. 1109-1110; t. III, col. 2150.

5. *Obligation en vertu d'un précepte légitime.* — Le souverain pontife ou les évêques ont le droit d'exiger des prêtres qui leur sont soumis l'application d'un certain nombre de messes à telles intentions qu'ils déterminent; mais, remarque le cardinal Gasparri, *op. cit.*, n. 638, p. 466, ils n'usent que rarement de ce droit pour ne pas priver les prêtres d'honoraires dont

ceux-ci peuvent avoir besoin. Les supérieurs réguliers ont le même droit vis-à-vis de leurs sujets : ceux-ci sont tenus d'obéir, en justice s'il s'agit de messes dont le supérieur reçoit les honoraires et qu'il fait appliquer par ses religieux, par obéissance dans les autres cas.

4° *Comment la messe doit-elle être appliquée?* — Parmi les nombreuses questions que se posent les théologiens et qui appartiennent à la casuistique plus qu'à la théologie morale proprement dite, les deux suivantes ont une importance particulière :

1. *A quel moment doit se faire l'application de la messe?* — Elle doit nécessairement exister au moment où le sacrifice est accompli dans son essence; il faut donc l'avoir faite avant la consécration. Et comme il est à peu près certain que le sacrifice n'est totalement effectué que par la double consécration, on admet généralement qu'une application faite seulement avant la seconde consécration serait encore valide. Mais c'est l'unique condition de temps. Un prêtre peut avoir formulé longtemps d'avance son intention; alors même qu'il ne penserait pas à la renouveler avant la messe, l'intention persiste, non actuelle, ni virtuelle, mais habituelle, et cela suffit. L'application de la messe, dit saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, n. 335, p. 325, « est comme une donation verbale qui, une fois faite, vaut tant qu'elle n'a pas été expressément révoquée. »

2. *Comment doit-elle être déterminée?* — Le principe est qu'il appartient au prêtre seul d'appliquer la messe et de déterminer la ou les personnes qui doivent en bénéficier. Il doit appliquer lui-même la messe : si donc il se contentait de célébrer sans avoir formulé aucune intention, ou s'il laissait à Dieu ou à la sainte Vierge le soin d'appliquer le saint sacrifice selon leurs intentions, une telle application serait nulle et les fruits sans profit pour personne entreraient dans le trésor de l'Église; « ni la sainte Vierge, ... ni Dieu ne se chargent de gérer nos affaires personnelles à notre place. » *Ami du clergé*, 2 juillet 1908, p. 618. Mais, d'autre part, il suffit que l'intention soit tellement déterminée que les fruits de la messe ne restent pas en suspens; peu importe que le célébrant détermine explicitement son application, c'est-à-dire qu'il ait en vue telle personne qu'il connaît, ou qu'il ne le fasse qu'implicitement, c'est-à-dire que, sans savoir exactement pour qui il dit la messe, il se réfère à une intention bien nette formulée antérieurement par lui ou par d'autres; dans l'un et l'autre cas, Dieu sait d'une manière précise à qui, selon l'intention du célébrant, doivent aller les fruits de la messe. Voir dans Noldin, n. 177, p. 207, diverses formes d'application qui, sans être explicitement déterminées, sont suffisantes.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXIX; Bellarmin, *Controv., De sacramento eucharistiæ*, l. VII, Paris, 1872, t. IV, p. 369 sq.; Suarez, *De sacramentis*, part. I, disp. LXXVIII-LXXIX, Venise, 1747, t. XVIII, p. 803 sq.; de Lugo, *Tractatus de venerabili eucharistiæ sacramento*, disp. XIX, sect. IX-XII, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXIII, col. 753 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 308 sq., 334 sq., Rome, 1909, t. III, p. 287 sq., 324 sq.; Franzelin, *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, part. II, th. XII, XIII, Rome, 1887, p. 364 sq.; Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. Mazoyer, Paris, s. d., t. II, p. 351 sq.; *Le saint sacrifice de la messe*, trad. Moccand, Paris, s. d., t. I, p. 138 sq.; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, th. LV, LVI, Rome, 1896, t. I, p. 582 sq.; Rosset, *De... eucharistiæ mysterio*, part. II, c. V, VI, Chambéry, 1876, p. 589 sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, Paris, 1897, t. I, p. 329 sq.; Gennari, *Consultations de morale*, part. I, cons. CXXXIII, trad. Boudinhon, Paris, 1908, t. II, p. 418 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, au mot *Sacrificium*, Rome, 1912, t. III; col. 3526 sq.; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, part. III, *De sacramentis*, n. 168 sq., Inspruck, 1912, t. III, p. 193 sq.; et tous les moralistes, au traité du sacrifice de la messe.

L. GODEFROY.

2. FRUITS DU SAINT-ESPRIT. — I. Théologie positive. II. Théologie spéculative.

I. THÉOLOGIE POSITIVE. — 1° Saint Paul, au c. V, 22, 23, de l'Épître aux Galates, oppose le fruit de l'Esprit, ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος, aux œuvres de la chair, τὰ ἔργα τῆς σαρκός, 19. Le texte grec, les plus anciens manuscrits de la Vulgate, les Pères grecs, les versions anciennes autres que la Vulgate ne connaissent que neuf fruits de l'Esprit. La Vulgate clémentine en recense douze : *charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.* Vraisemblablement, certains mots du texte grec ont donné lieu à des traductions latines divergentes. Les variantes de ces diverses traductions ont été ensuite réunies, juxtaposées et fondues dans la liste duodénaire de notre Vulgate. C'est ainsi que des neuf fruits de l'original il est résulté douze fruits. A l'appui de cette assertion, Cornely remarque que le terme μακροθυμία de la liste grecque est rendu, dans d'autres passages de la Vulgate, tantôt par *patientia*, tantôt par *longanimitas*; de même πραΰτης par *mansuetudo* et *modestia*; ἐγκράτεια par *continentia* et *castitas. Comment. in S. Pauli Epist.*, Paris, 1892, *In Epist. ad Gal.*, v, 22, p. 586.

2° Il n'y a donc pas à faire fonds sur les spéculations qu'a inspirées le nombre duodénaire des fruits du Saint-Esprit. Saint Ambroise en recensait dix et y voyait une allusion au décalogue. *In Epist. ad Gal.*, *P. L.*, t. XVII, col. 368. Saint Thomas rapproche les douze fruits du Saint-Esprit de l'Épître aux Galates des douze fruits de l'arbre de vie de l'Apocalypse, XXII, 2. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXX, a. 3. Il n'y a pas davantage à s'arrêter, comme pour les sept dons, à la signification mystique de *plénitude* ou d'*universalité*, que signifierait le nombre *douze*, comme le font Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, 1900, p. 432, et de Bellevue, *L'œuvre du Saint-Esprit*, Paris, 1901, p. 277.

L'énumération des fruits du Saint-Esprit répond chez saint Paul à une énumération des œuvres de la chair bien plus longue et terminée par ces mots καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, *et his similia*, 21. Nous n'avons donc pas affaire, ni dans ce cas ni dans l'autre, à une liste fermée, comme celle des vertus théologales, par exemple. Cf. I Cor., XIII, 13. Saint Augustin estime que l'apôtre n'a pas eu l'intention de nous dire combien il y a de fruits de l'Esprit ou d'œuvres de la chair, mais de manifester à quel genre d'actes les fruits appartiennent. *In Epist. ad Gal.*, v, 22, *P. L.*, t. XXXV, col. 2140 sq. Et saint Thomas, rapportant le sentiment de saint Augustin, conclut : *Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Loc. cit.*, ad 4um.

3° Tandis que les œuvres de la chair sont mises au pluriel dans le texte grec, τὰ ἔργα, le fruit de l'Esprit est signifié au singulier, ὁ δὲ καρπός. Swete voit là une insistance sur le caractère d'unité de l'action de l'Esprit. *The holy Spirit in the New Testament*, Londres, 1909, p. 209. Même pensée chez J. Weiss, *Die paulinischen Briefe*, Leipzig, 1902, p. 364, et chez Cornely qui rapproche cette expression de la théorie de la connexion des vertus de saint Thomas, Cajétan, etc. *Loc. cit.*, p. 586.

Nous irons plus loin. L'intention première de l'apôtre ne serait-elle pas, non d'énoncer une multiplicité numérique de fruits, mais de *qualifier* l'unique fruit de l'Esprit? En d'autres termes, la phrase : *fructus Spiritus est charitas, gaudium, pax*, etc., ne serait-elle pas du même type que cette autre : *Non est enim regnum Dei esca et potus, sed justitia, et pax, et gaudium in Spiritu Sancto?* Rom., XIV, 17. L'accent y semble mis

sur la qualité de ces attributs plutôt que sur leur distinction numérique. Il n'y aurait, en ce cas, *vi textus*, qu'un fruit de l'Esprit, comme ailleurs un don de l'Esprit. Voir DONS DU SAINT-ESPRIT, t. IV, col. 1732. Cf. F. Sieffert, *Der Brief an die Galater*, Gœttingue, 1899, p. 326; Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 2e édit., Leipzig, 1907, p. 266.

Il faut avouer cependant que la distinction numérique des fruits de l'Esprit est dans la logique de l'ensemble du texte de saint Paul. Les œuvres de la chair, numériquement distinctes, y sont opposées au fruit de l'Esprit et à ses qualificatifs. On a pu s'autoriser aussi pour passer du singulier au pluriel de rapprochements de textes. Les bonnes œuvres sont souvent nommées *fruits* dans le Nouveau Testament. Exemples : *A fructibus eorum cognoscetis eos... Arbor bona fructus bonos facit.* Matth., VII, 16-18. En fait, Origène rapproche Gal., V, 22-23, de Luc., III, 8 : *Facite ergo fructus dignos pænitentiæ.* Cf. Act., XXVI, 20, τῆς μετανοίας ἔργα.

Aussi la plurification des fruits s'est-elle faite de bonne heure. Une enquête sommaire ne nous a laissé découvrir aucun témoignage à l'appui jusqu'à Origène, mais chez Origène la doctrine des fruits (au pluriel) est courante. Cf. *In Matth.*, tom. XVI, n. 29, *P. G.*, t. XIII, col. 1469; *In Luc.*, homil. XXII, *ibid.*, col. 1858; *In Epist. ad Rom.*, l. VI, n. 14, *P. G.*, t. XIV, col. 1102. Saint Augustin poussera jusqu'au bout le parallélisme des fruits avec les *opera carnis* en nommant explicitement ceux-là : *opera spiritus. In Epist. ad Gal.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2140.

4° Saint Ambroise avait cependant relevé l'intentionnelle opposition de *fructus* et d'*opera. In Epist. ad Gal.*, *P. L.*, t. XVII, col. 368. Cette opposition est vigoureusement accentuée par saint Thomas en ces termes : *Quod producitur ex aliquo præter ejus naturam non habet rationem fructus, sed quasi alterius germinis : opera autem carnis et peccata sunt præter naturam eorum quæ Deus nostræ naturæ inseruit... et ideo, quia opera virtutum ex his naturaliter producuntur, fructus dicuntur, non autem opera carnis. In Epist. ad Gal.*, lect. VI. Cf. *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. LXX, a. 4, ad 1um. Le mot *fructus* marque donc, par son opposition au mot *opera*, le caractère naturel et en quelque sorte vital du produit. Swete souscrit à cette manière de voir : « La fructification, dit-il, est un processus naturel et nullement mécanique, révélant la présence d'une vie intérieure. » *Loc. cit.*

Mais l'analogie du fruit n'est pas épuisée par ce premier caractère de la connaturalité du produit. Un fruit n'est pas un produit naturel quelconque : il éveille généralement l'idée de saveur, de délectation sensible. *Cum suavitate percipitur*, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, I^aII^æ, q. XI, a. 1. *Fructus est id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit et quamdam in se suavitatem habet. Ibid.*, q. LXX, a. 1. *Fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Ibid.*, II^aII^æ, q. CXXXVI, a. 1, ad 3um. Cette signification est sans doute fondée sur l'assonance des termes latins *fructus* et *frui* qui, selon la remarque de saint Thomas, *ad idem pertinere videntur, ibid.*, q. XI, a. 1; mais le grec la justifie également, le verbe καρπόω, porter des fruits, comportant au *moyen* la forme καρπόομαι, récolter, et, par extension, jouir de. Cf. le *carpere* latin, et son sens extensif : le *carpe diem* d'Horace. L'étymologie ne fait d'ailleurs ici que traduire en langage de sens commun une assimilation courante. Cette assimilation, saint Thomas croyait en rencontrer une application aux fruits de l'Esprit dans un texte qu'il attribuait à saint Ambroise : *Virtutes fructus dicuntur quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt. In IV Sent.*, l. III, dist. XXXIV, q. I, a. 5. Cf. *Sum. theol.*, I^aII^æ, q. LXX, a. 1, ad 2um. Ce texte ne se trouve pas tel quel dans saint Ambroise, mais, comme le dit une note marginale de Nicolaï, c'est le résumé d'un passage du *De paradiso*, c. XIII, *P. L.*, t. XIV, col. 307. Cf. S. Augustin, *Epist. ad Gal.*, n. 49, *P. L.*, t. XXXIV, col. 2141. Quoi qu'il en soit, l'application aux fruits de l'Esprit va de soi, si tant est, comme le dit Aristote, qu'une délectation soit annexée à toute opération procédant d'une vertu perfectionnant la nature. III *Ethic.*, c. VI, VII. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, *loc. cit.* Conformément à ces notions, nous dirons donc avec saint Thomas que les actes humains peuvent être regardés comme des fruits de l'homme, fruits de sa raison, s'ils procèdent de ses facultés naturelles, fruits du Saint-Esprit, s'ils procèdent de l'homme, sous l'influence du Saint-Esprit, laquelle est en nous, selon saint Jean, I Joa., III, 9, comme une semence divine. *Sum. theol.*, II^aII^æ, q. LXX, a. 1. Il nous semble, quoi qu'en pense l'abbé de Bellevue, *op. cit.*, p. 217, que la signification des fruits de l'Esprit suggérée par cette nouvelle analyse de l'analogie paulinienne ne dépasse pas les termes du texte et qu'elle explicite bien la véritable pensée de l'apôtre.

On objecte que, s'il en est ainsi, les bonnes œuvres faites sans plaisir ne seront plus des fruits de l'Esprit, ce qui semble assez paradoxal. Mais c'est là comprendre bien matériellement le procédé analogique. Une analogie ne se transporte pas en nature, mais se transpose. Comme le fruit produit la délectation sensible, le fruit de l'Esprit produit la satisfaction spirituelle, voilà l'analogie. Cette joie spirituelle est toute de conscience, *propter honestatem quam continet delectabile in virtuosis. Sum. theol.*, *loc. cit.*, ad 2um. Elle ne fait jamais défaut, étant la propriété même de l'action vertueuse. La patience et la longanimité, par exemple, ne se développent qu'en présence de choses affligeantes, *videntur in rebus contristantibus esse*; mais n'est-ce pas déjà une satisfaction pour l'esprit que de ne pas se sentir troublé, de garder son calme rationnel ou surnaturel, au milieu même des afflictions? S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3, ad 3um.

Faut-il pousser davantage encore l'analogie et, dans la définition du fruit : *id quod est ultimum delectationem habens*, insister sur le caractère de développement *suprême*, *ultimum*, du germe primitif? Nous pensons qu'ici on quitterait le sens obvie du texte pour tomber dans les spéculations systématiques de saint Augustin et de saint Thomas sur la fruition. Voir plus loin.

5° Mais, que signifie exactement le mot : *Esprit*, dans l'expression : *fruit de l'Esprit*? L'ensemble du contexte manifeste qu'il s'agit, non de l'esprit naturel de l'homme, mais de l'Esprit divin. L'esprit humain, comme tel, en effet, n'est pas avec la chair dans un antagonisme aussi direct, aussi radical que celui qui est décrit dans ce passage. Mais, cela accordé, il reste à savoir si le mot Esprit désigne *in recto* l'Esprit sanctificateur lui-même, la personne du Saint-Esprit, ou simplement l'âme sanctifiée et sanctifiée par lui. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 110. Saint Jean Chrysostome se prononce pour la seconde alternative. *In Epist. ad Gal.*, V, 22, *P. G.*, t. LXI, col. 673-674. C'est aussi l'opinion de saint Thomas, puisque, pour lui, les fruits du Saint-Esprit sont des actes humains émis par l'homme lui-même, sous l'influence du Saint-Esprit. Et cette manière de voir s'accorde bien avec le caractère de produit *naturel*, qu'avec saint Thomas et Swete nous avons reconnu appartenir à l'expression : *fruit*.

6° Y a-t-il un ordre intentionnellement voulu dans la liste des fruits de l'Esprit dressée par saint Paul? Cette liste, sans doute, n'est pas absolument close comme énumération; peut-être cependant fournit-elle des lignes générales assez significatives pour enserrer l'ensemble de la vie spirituelle. Il nous semble qu'il en

est ainsi, et nous en trouvons la preuve dans ce fait que des exégètes aussi peu apparentés que saint Thomas, qui compte d'ailleurs douze fruits, et Swete, qui en compte neuf, sont arrivés dans leur essai de classification à des résultats sensiblement concordants. Selon saint Thomas, le Saint-Esprit tend à ordonner l'homme : 1. dans son intérieur; 2. en regard de ce qui lui est juxtaposé; 3. en regard de ce qui est au-dessous de lui. La charité, la joie, la paix, la patience et la longanimité caractérisent le premier œuvre; la bonté, la bénignité, la mansuétude, la fidélité caractérisent le second; la modestie, la continence et la chasteté, le troisième. Swete fait des neuf fruits une simple division tripartite : 1° fruits concernant la vie intime avec Dieu : charité, joie, paix; 2° fruits qui regardent nos rapports avec nos semblables : patience, bénignité, bonté; 3° fruits qui règlent les actes extérieurs, paroles, maintien : fidélité, modestie, continence. On le voit, la coïncidence est trop accusée pour être le résultat du hasard.

7° Une monographie complète de chacun des fruits de l'Esprit présente plus de difficultés. Saint Jérôme l'a tentée. *In Epist. ad Gal.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 419 sq. Saint Thomas de même. *Loc. cit.*, a. 3. Cornely essaie de fusionner ces explications, et y ajoute ses rectifications personnelles. Il nous semble qu'au point de vue textuel, il convient de ne pas chercher une précision trop grande.

L'opposition des fruits de l'Esprit aux œuvres de la chair, poursuivie dans son détail par saint Augustin, *In Epist. ad Gal.*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 2141 sq., et par saint Thomas, *loc. cit.*, a. 4, ne nous donne également que des résultats assez conjecturaux au point de vue textuel. Comme le remarque saint Thomas, saint Paul *non intendit tradere artem virtutum et vitiorum. In Epist. ad Gal.*, lect. VI. Il ne peut être question que d'un apparentement relatif, *secundum quamdam adaptationem. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXX, a. 4.

Aussi, pour ne pas allonger cette partie, le lecteur nous permettra-t-il de le renvoyer aux sources citées. Cf. F. Reithmayr, *Commentar zum Briefe an die Galater*, Munich, 1865, p. 439-442.

II. THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. — Son effort sera de faire rentrer les données de la théologie positive des fruits de l'Esprit dans le cadre des synthèses théoriques, des systèmes d'ensemble. Or les fruits du Saint-Esprit évoquent principalement deux théories théologiques : comme *fruits*, ils appellent la théorie de la *fruition*, fondée par saint Augustin et mise au point par saint Thomas; en tant que *vertus*, ils postulent leur agrégation à la théorie générale des vertus surnaturelles.

1° Quel est, de *fructus* ou de *frui*, jouir, le terme qui a fondé l'analogie? Cela n'a pas d'importance, répond saint Thomas. Cependant, comme les choses concrètes et sensibles sont à l'origine de toute notre connaissance, il est probable que *fructus* est primitif et *frui* dérivé. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXX, a. 1.

L'analogie entre *fructus* et *frui*, dont nous avons déjà relevé deux convenances, voir plus haut, col. 945, semble en présenter une troisième, si toutefois on se range à la notion de la jouissance, du *frui*, que saint Augustin développe dans le l. I de *De doctrina christiana* et au c. XI du l. X *De Trinitate*, *P. L.*, t. XLII, col. 982, et qu'il oppose à l'utilisation, *uti*. Cette troisième convenance tient en ceci que le fruit se présente comme le produit *final* de l'arbre et, au figuré, de toute cause active, et que la jouissance, selon saint Augustin, a pour objet la fin, et non le moyen utilisé pour obtenir la fin : *Frui est amore alicui rei inhærere propter se ipsam. De doctrina christiana*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 20. Il suit de là que Dieu seul est objet de fruition. *Ibid.*, c. XXII, col. 26. Comment donc les actes de vertus énumérés sous le nom de fruits de l'Esprit peuvent-ils être encore des fruits, c'est-à-dire des objets de jouissance? C'est le problème que se propose de résoudre saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XI, a. 3, obj. 2ª; q. LXX, a. 1, obj. 2ª. Saint Augustin avait déjà préparé la solution en parlant des joies de la science, *fruimur cognitis, De Trinitate*, l. X, c. X, *P. L.*, t. XLII, col. 981; et en admettant, à propos de l'amour du prochain, une espèce de jouissance. *De doctrina christiana*, l. I, c. XXXIII, *P. L.*, t. XXXV, col. 33. Saint Thomas tranche la question par la distinction de trois ordres d'objets : la fin ultime, objet propre de la jouissance; le pur moyen, qui n'est par lui-même, en aucune façon, objet de jouissance, étant simplement utilisable; les fins intermédiaires, finalement ordonnées à une fin ultérieure, mais ayant une bonté relative à laquelle est annexée une délectation spéciale. C'est à ce troisième ordre que les actes des vertus se rattachent, et, pour autant, la qualité d'objet de jouissance, l'appellation de fruits, leur convient. Cf. S. Thomas, *loc. cit. Sunt appetenda formaliter sed non finaliter*, dit saint Thomas. *In Epist. ad Gal.*, *loc. cit.* Et ailleurs : *In Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosis non sicut propter finem; sed propter honestatem quam continet delectabile in virtuosis. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXX, a. 2, ad 2um. Voir BÉATITUDE, t. II, col. 504-505. Les actes de vertus sont formellement des fins, mais des fins essentiellement relatives à la fin ultime. D'où cette conclusion qui concilie tout : *Opera nostra in quantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXX, a. 1, ad 1um.

2° C'est à titre d'actes seconds et non d'*habitus* que les vertus figurent dans la liste des fruits. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXX, a. 1, ad 3um. Les fruits sont, en effet, des produits, non des causes. *Ibid.*, *in corp.* Et d'ailleurs, plusieurs des fruits recensés par l'apôtre ne sont pas à proprement parler des vertus, mais des actes conséquents à certaines vertus. Telles la joie et la paix qui sont des effets de la vertu de charité, mais ne constituent pas des vertus spéciales. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVIII, a. 4; q. XXIX, a. 4.

Or des actes surnaturels peuvent se rattacher soit aux vertus infuses, soit aux dons du Saint-Esprit. Voir ces mots. Les actes des dons du Saint-Esprit ont reçu dans la théologie de saint Augustin et de saint Thomas le nom de *béatitudes*, en raison de leur coïncidence avec les huit béatitudes de l'Évangile de saint Matthieu. Voir BÉATITUDES. Les dons du Saint-Esprit étant définis précisément par une aptitude spéciale à recevoir l'influence du Saint-Esprit, une question se pose : leurs actes, les béatitudes donc, ne seraient-ils pas identiques aux fruits du Saint-Esprit qui procèdent eux aussi très spécialement de la motion du Saint-Esprit. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXX, a. 2, obj. 1ª. L'abbé de Bellevue, *op. cit.*, p. 277, estime que la doctrine du P. Froget sur les fruits, qui est celle de saint Thomas, enlève toute distinction sérieuse entre les béatitudes et les fruits. Il ne le semble pas. D'abord, les listes sont totalement divergentes, ce qui est un signe de la distinction de leur contenu. *Ibid.*, *sed contra*. Ensuite, comme le remarque saint Thomas, si tout acte des dons, toute béatitude, peut être appelé fruit de l'Esprit, en raison de la jouissance qui est attachée aux actes de vertu, sans distinction, tous les fruits de l'Esprit ne peuvent pas être nommés béatitudes. Car les actes des dons, les béatitudes, sont des œuvres parfaites et excellentes, qui l'emportent sur les actes des vertus infuses ordinaires. La dénomination de *fruit* doit donc être regardée comme une dénomination commune aux actes des vertus infuses et aux actes des dons. *Sunt enim fructus quæcumque*

virtuosa opera in quibus homo delectatur, sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera. Ibid., in corp. Il nous semble que ce principe de distinction est très solide.

3° Une fois admis que les fruits désignés nommément par l'apôtre peuvent être rattachés, soit à des vertus, soit à des dons, une dernière question s'ouvrait. A quelles vertus ou à quels dons se rattachent nommément les fruits du Saint-Esprit de l'Épître aux Galates? On sait, en effet, que les vertus infuses forment, chez saint Thomas, une synthèse organique fortement liée, que les dons du Saint-Esprit sont départis aux différentes vertus, soit à titre d'auxiliaires s'il s'agit des vertus théologiques, soit à titre de dons directeurs s'il s'agit des vertus morales. Saint Thomas se devait de faire rentrer les fruits dans cet organisme : il n'a pas failli à cette tâche, et, en parcourant la IIa IIæ, on le voit se préoccuper, à plusieurs reprises, de rattacher un fruit du Saint-Esprit à l'acte d'une vertu ou à l'acte d'un don. Ainsi aux dons d'intelligence, de science et de sagesse est attribuée comme fruit spécial la *fides*, ou certitude de la foi, et comme fruit ultérieur la joie, q. VIII, a. 8. La joie et la paix sont directement rapportées à la vertu de charité, q. XXIX, a. 4; q. XXX, a. 4. Et, sans doute, il faut en dire autant de ce premier et principal fruit de l'Esprit qui est la charité elle-même. Le don de conseil ne donne lieu à aucun fruit, pour cette raison curieuse que c'est un don pratique, ordonné à l'action, à une cause donc, ce qui est le contraire d'un fruit : cependant l'acte de ce don se voit rattacher les deux fruits : miséricorde, bénignité, q. LII, a. 4, ad 3um. La bonté et la bénignité sont des fruits directs du don de piété; la mansuétude se rattache indirectement au même don, q. CXXI, a. 2, ad 3um. La patience et la longanimité ressortissent au don de force, q. CXXXVI, a. 4, ad 3um. Enfin les fruits de chasteté, modestie, continence, rattachés au don de crainte, q. XIX, a. 12, ad 4um, se trouvent, par le fait même, du domaine des vertus d'espérance et de tempérance, qui, à des points de vue différents, revendiquent comme auxiliaire le don de crainte. Voir DONS DU SAINT-ESPRIT, t. IV, col. 1747, et *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXVIII, a. 4, ad 1um.

La bibliographie de la question a été indiquée au cours de l'article. On nous permettra de signaler à titre de curiosité archéologique l'*Arbor prædicamentalis* que les *Salmanticenses* ont construit avec les données des traités des vertus, des dons, des béatitudes et des fruits de saint Thomas, et surtout la pittoresque planche qui l'illustre, et qui représente, dans les frondaisons de l'arbre des vertus aux rameaux multipliés, des colombes, des fruits exotiques et des têtes d'anges, symboles des dons, des fruits et des béatitudes. *Cursus theol.*, Paris, 1878, t. VI, p. 411 sq.

A. GARDEIL.

FUEL Henri, religieux augustin du XVe siècle, né à Culmbach. En 1472, il composa un *Tractatus de passione Domini*.

Höhn, *Chronologia provinciæ rheno-suevicæ ordinis S. P. Augustini*, Wurzbourg, 1744, p. 113; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 372; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentin, 1859, t. II, p. 177.

A. PALMIERI.

FUENSALIDA Diego Joseph, théologien moraliste, né à Santiago au Chili, en 1741, fut admis dans la Compagnie de Jésus en 1759. Déporté en Italie avec les jésuites espagnols, il se fixa à Imola et professa la théologie morale au séminaire. Lorsque le cardinal Chiaramonti, évêque d'Imola, fut élu pape, il proposa à Fuensalida de le suivre à Rome comme théologien pontifical. L'humble prêtre refusa cette dignité et mourut à Imola, uniquement occupé de ses études théologiques et d'œuvres charitables. Parmi ses ouvrages, il convient de mettre au premier rang : 1° *Lettera d'un ecclesiastico torinese ad un ecclesiastico di Bologna*, Turin, 1781; 2° *Osservazioni critico-theologiche di Gaeano da Brescia sopra l'analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano di don Pietro Tamburini*, Assise, 1783; 3° *Processo theologico sopra la clausura di monasteri delle Monache di D. Antonio Bonelli, ibid.*, 1784; 4° *Le frodi del giansenismo usate già in Francia da' Quesnellisti, e a' di nostri rinuovate in Italia da lor seguaci, segnalamente in Pavia e Pistoia, ibid.*, 1788; 5° *Analisi del concilio diocesano di Pistoia celebrato nel mese di Settembre dell'anno 1786*, Assise, 1790.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1056; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 590.

P. BERNARD.

1. FUENTE HURTADO (Diego de la), moraliste espagnol, né à Tolède en 1615, entré dans la Compagnie de Jésus en 1631, professeur de philosophie à Compostelle, puis de théologie à Salamanque, puis recteur de Pampelune et de Salamanque, mourut à Valladolid le 30 avril 1688. On a de lui : 1° *De potestate episcopi circa excommunicationem canonicorum absque adjunctis et effectibus appellationis in foro interno*, Madrid, 1654; 2° *De solemnitatibus juris requisitis ad alienationem rei ecclesiasticæ litigiosæ non possessæ, ibid.*, 1672; 3° *An in tractationibus litium locum habeat læsio enormis vel enormissima, ibid.*, 1672; 4° *Theologia reformata, qua plures enodantur difficultates ex mente SS. D. N. Innocentii papæ XI, ibid.*, 1689; Padoue et Venise, 1701.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1053; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 593.

P. BERNARD.

2. FUENTELAPEÑA (Antoine de), frère mineur capucin de la province de Castille, se nommait dans le siècle don Raphaël Arias y Porres. Un de ses frères était religieux hyéronimite, un second gouverneur perpétuel de Medina del Campo, un troisième, don Emmanuel, fut président du conseil souverain de Castille, archevêque de Séville et cardinal. Pour Raphaël, il revêtit l'habit de Saint-François, à Salamanque, le 23 décembre 1643. Après avoir été longtemps secrétaire de sa province religieuse, il en devint supérieur en 1672; il fut également visiteur des provinces de Sicile, et de nouveau ses frères le voulaient à leur tête en 1690, mais il refusa à cause de ses infirmités. Le P. Antoine avait composé un grand ouvrage sous le titre de *Tripode physico-mathematica*, dont la première partie fut seule publiée : *El ente dilucidado*, in-8°, Madrid, 1677, dans laquelle il examine plusieurs questions assez bizarres de physiologie, traite longuement des fantômes et finit par cette question curieuse pour cette époque : l'homme peut-il voler? Plus tard, il donna au public le *Retrato divino*, in-16, Madrid, 1685, dans lequel il décrit les perfections divines pour exciter l'amour des hommes. Enfin, il écrivit une *Escuela de la verdad*, dans laquelle, sous forme de dialogues entre Lucinde et son directeur, il enseignait aux âmes qui aspirent à la perfection les voies qui y conduisent et les prémunissait contre les illusions; le seul volume publié, in-16, Madrid, s. d., vers 1701, ne contient que le premier traité, *De la oracion mental*. Le P. Antoine avait été de tout temps un fervent adorateur de Dieu le Père, et il fut, sinon le fondateur, du moins, un ardent propagateur d'une congrégation du Père éternel établie à Madrid. Il avait même composé un office liturgique en l'honneur de la première personne de la très sainte Trinité, *Officium recitandum in laudem Dei Patris omnipotentis dominica V post Pascha*, qu'il présenta au pape Innocent XI, et dont il existe des exemplaires manuscrits (Rome, bibliothèque Casanate, ms. *855*; bibliothèque Victor-Emmanuel, ms. *357*).

Mémoires de Trévoux, janvier 1702, p. 600; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1845, t. IV.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. FUITE DES OCCASIONS DE PÉCHÉ. L'attrition et la contrition, consistant essentiellement dans le regret et la détestation du péché commis, impliquent nécessairement le ferme propos de ne plus le commettre à l'avenir. Cf. concile de Trente, sess. XIV, c. IV, *De contritione*. Or, nous enseigne l'Esprit-Saint : Qui aime le danger, y périt. Eccli., III, 27. Le pénitent serait donc bien téméraire, et, pour sa persévérance, il ne pourrait compter sur les grâces de Dieu, s'il ne fuyait avec soin les occasions, quelles qu'elles soient : personnes, compagnies, réunions, objets, endroits, etc., qu'une expérience personnelle, ou les lois générales de la prudence lui démontrent être pour lui un véritable danger de pécher.

Fuir les occasions de ce genre n'est pas un simple conseil : c'est un précepte rigoureux. Si votre œil vous scandalise, dit le Sauveur, arrachez-le; et si votre main ou votre pied vous scandalisent, coupez-les, car il vaut mieux perdre un membre du corps que d'être jeté tout entier dans l'abîme du feu éternel, Matth., v, 28-30; XVIII, 8-9; Marc., IX, 49; c'est-à-dire éloignez-vous, même au prix des plus durs sacrifices, de tout ce qui vous porte au péché. Le grand remède au mal, c'est la fuite de l'occasion, dit saint Grégoire de Nazianze : Μέγα κακίας φάρμακον φυγὴ τοῦ πταίσματος. *Orat.*, XVI, *in patrem tacentem*, c. XVII, *P. G.*, t. XXXV, col. 958.

De ce devoir austère on ne saurait être dispensé, en principe. Parmi les propositions condamnées par le pape Innocent XI, se trouve, en effet, celle-ci qui est la 62e de la liste : *Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando causa aliqua utilis vel honesta non fugiendi, occurrit.* Et celle-ci encore, qui est la 63e : *Licitum est quærere directe occasionem proximam peccandi, pro bono spirituali, aut temporali nostro, vel proximi.*

Sans l'accomplissement de cette condition, le ferme propos ne pourrait être considéré comme sérieux. Par suite, il serait insuffisant pour la réception de l'absolution. Comment le pénitent se flatterait-il de détester réellement le péché, s'il s'exposait si imprudemment à le commettre de nouveau? Qui veut atteindre un but doit vouloir prendre les moyens qui y conduisent. *Qui tenetur ad finem, tenetur et ad media.*

L'obligation de fuir les occasions de péché est plus ou moins stricte selon que le péché est plus ou moins grave, et que l'occasion influe plus ou moins efficacement sur la volonté, c'est-à-dire est plus ou moins prochaine, soit d'une façon absolue pour tous, en général, soit d'une façon relative pour tel ou tel individu. Il nous suffira, ici, d'établir le principe. L'application aux divers cas particuliers qui peuvent se présenter nécessiterait de nombreux développements de détails qui trouveront mieux leur place ailleurs. Voir OCCASIONS DE PÉCHÉ.

Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. *De sacramento pænitentiæ*, c. V, p. IV, *n.* 57, 6 in-fol., Venise, 1728, t. I, p. 151 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. I, p. 576 sq.; t. II, p. 193 sq.; t. V, p. 99-109; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, *De sacramento pænitentiæ*, c. II, § 1, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 347 sq.; *The catholic encyclopedia*, au mot *Occasions of sin*, 15 in-4°, New York, 1907-1913. t. XI, p. 196 sq.

T. ORTOLAN.

2. FUITE PENDANT LA PERSÉCUTION. — I. De la part des chrétiens en général. II. De la part de ceux qui ont charge d'âmes.

I. DE LA PART DES CHRÉTIENS EN GÉNÉRAL. — *Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre*, recommandait Notre-Seigneur à ses disciples, en leur prédisant qu'on les traînerait de tribunal en tribunal, qu'on les flagellerait dans les synagogues, et qu'un très grand nombre les poursuivraient d'une haine inflexible à cause de lui : *Mais*, ajoutait-il, *je vous le dis en vérité, vous n'achèverez pas toutes les villes d'Israël, que le Fils de l'homme ne vienne.* Matth., x, 17-23.

1° *Erreurs.* — 1. Précepte ou conseil, ces paroles sont extrêmement claires. Il a fallu toute la malice des hérétiques et la perversion des impies, pour les détourner de leur sens naturel. On regrette de voir à la tête de ceux qui s'adonnèrent à ce travail ingrat celui qui fut l'un des plus grands apologistes de la religion chrétienne, Tertullien. Tombé dans les erreurs des montanistes, il déploya une incomparable ardeur à répandre les doctrines de cette secte qui, ne concevant pas la vertu sans un rigorisme exagéré, prétendait que fuir, pendant la persécution, pour se dérober aux supplices et se priver de la couronne du martyre, était un véritable crime, que nulle raison ne pouvait excuser.

Le génie de Tertullien, dans le traité *De fuga in persecutione*, écrit en 202, *P. L.*, t. II, col. 103-120, accumule sophismes sur sophismes pour rendre sa thèse acceptable en apparence, malgré les paroles si nettes de Notre-Seigneur qui la contredisent si formellement, et la condamnent à l'avance. Il établit, d'abord, comme un principe d'où découlera tout son raisonnement, que non seulement la persécution est permise par Dieu, mais qu'il la veut directement afin de sanctifier son Église, d'éprouver ses élus, de multiplier le nombre de ses saints et de leur donner l'occasion, par de plus rudes combats, de mériter une récompense plus éclatante. C'est le crible dont il se sert pour purifier son aire, l'Église, agitant cet amas confus de fidèles pour séparer le froment des martyrs de la paille des apostats. Or, ce que Dieu non seulement permet, mais veut directement, est bon et très bon. Dès qu'un homme n'accepte pas ce que Dieu veut, il s'insurge contre Dieu et commet une faute grave : c'est le cas de ceux qui fuient durant la persécution. Ils opposent leur volonté à celle de Dieu. Ils ne disent pas comme Jésus au jardin des Olives : *Non mea voluntas, sed tua fiat*; ils lui disent : *Non tua voluntas, sed mea fiat!*

Et qu'on ne prétende pas que la persécution est voulue par le démon et ses suppôts pour la perte des âmes, et que Dieu la permet seulement afin de tirer le bien du mal. Non ! *Totum quod agitur in persecutione, gloria Dei est probantis et reprobantis, imponentis et deponentis. Quod autem ad gloriam Dei est, utique ex voluntate illius venit...* Donc, en aucune façon, on ne peut attribuer la persécution à Satan et à ceux qu'il inspire : *ex hoc ipso ostenditur nobis non posse diabolo deputari eam* (*persecutionem*), *quæ meliores efficit Dei servos. De fuga in persecutione*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 104.

Sous sa plume se pressent les textes d'Écriture cités avec abondance à l'appui de son assertion si hasardée : *Ego percutiam et sanabo*, dit le Seigneur; *ego vivificabo et mortificabo*, Deut., XXXII, 39; *Ego sum qui facio pacem et condo mala*, Is., XLV, 7; *Uram illos sicut uritur argentum, et probabo illos sicut probatur aurum.* Zach., XIII, 9. Tertullien est tellement convaincu par sa propre argumentation qu'il ne lui semble pas possible qu'on puisse penser autrement, à moins qu'on ne soit d'une foi faible et frivole : *De isto quis dubitare possit ignoro, nisi plane frivola et frigida fides. Ibid.*, c. III, col. 106. Son erreur cependant est manifeste. Assurément, rien n'arrive sans la

permission de Dieu, en ce sens qu'il veut positivement le bien, et que, respectant la liberté humaine, il ne lui enlève pas la possibilité de faire le mal. Mais si Dieu permet le mal, ou mieux, ne l'empêche pas, pour en tirer un plus grand bien, il ne le réprouve pas moins pour cela. Or, malgré les avantages qui en résultent par l'effet de la sagesse divine, la persécution en elle-même n'en est pas moins un mal, puisqu'elle est une injustice et une impiété. C'est le vice cherchant à opprimer la vertu; c'est l'idolâtrie s'insurgeant contre le culte qui n'est dû qu'à Dieu. Vouloir faire remonter jusqu'à Dieu cette iniquité, c'est vouloir faire de la source de tout bien la cause du mal. Si les raisons invoquées par Tertullien étaient vraies, on serait aussi coupable, durant les maladies, de recourir aux médecins et d'user des remèdes, que de fuir durant la persécution, car les maladies viennent de Dieu aussi, puisque rien n'arrive sans sa volonté. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide theologica*, disp. VII, *De externa fidei confessione*, dub. I, § 2, n. 14, 20 in-8°, Paris, 1870-1883, t. XI, p. 355.

2. Son principe supposé, prouvé et reconnu, désormais, comme incontestable, Tertullien en déduit les conséquences pratiques. Maintenant que nous savons d'où vient la persécution, dit-il, il nous est chose facile de démontrer qu'on ne doit la fuir en aucune manière, et, le voudrait-on, on ne le peut : *si enim a Deo evenit, nullo modo fugiendum erit quod a Deo evenit... quia neque debeat evitari, neque evadi possit*, c. IV, col. 106. Si Dieu veut la persécution, force vous est de la subir; et s'il ne la veut pas, vous n'avez rien à craindre de la fureur des persécuteurs, c. III, col. 106. Ceux donc qui fuient la persécution, d'abord, font une injure à Dieu, puisqu'ils considèrent comme un mal (car sans cela ils ne la fuiraient pas) cette persécution qui est un bien, attendu qu'elle vient de Dieu et que Dieu ne veut rien si ce n'est ce qui est bon; et c'est un crime de repousser le bon, *quia delictum sit quod bonum est, recusare*; ensuite, ceux qui fuient la persécution font un acte inutile et insensé, car on ne peut éviter ce que Dieu veut : *jam vero non posse vitari, quia a Deo evenit, cujus voluntas non potest evadi*. En résumé, fuir la persécution, c'est blasphémer la sagesse divine, ou se croire plus fort que Dieu : *Igitur qui putans fugiendum, aut malum exprobrant Deo, si persecutiones uti malum fugiant : bonum enim nemo devitat; aut fortiores se Deo existimant qui putant se evadere posse, si Deus tale aliquid voluerit evenire*, c. IV, col. 107. Un argument de ce genre, pour peu qu'il fût pressé, fournirait un excellent appui au fatalisme des musulmans. Cf. Mgr Freppel, *Tertullien*, leçon XIV[e], 2 in-8°, Paris, 1864, t. I, p. 313 sq.

3. Il prévoyait bien qu'à sa conclusion trop absolue, on ne manquerait pas d'opposer les paroles de Notre-Seigneur : Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. Matth., X, 23. Aussi s'efforce-t-il de démontrer que ces paroles ne concernaient que les apôtres, et encore uniquement pour le temps que devait durer la mission spéciale que le divin Maître leur confiait alors. *Hoc in personas proprie apostolorum et in tempora, et in causas eorum pertinere defendimus*, c. VI, col. 109. La raison invoquée en faveur de cette proposition est, pour le moins, singulière. Les apôtres, en effet, dit-il, quand ils reçurent ce commandement, n'étaient envoyés qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. Défense même leur était faite d'entrer dans les villes des Samaritains : *In viam gentium ne abieritis, et in civitates Samaritanorum ne intraveritis; sed potius ite ad oves quæ perierunt domus Israel*, Matth., X, 5-6; tandis que nous, ajoutait-il, nous sommes envoyés dans le monde entier; aucune ville n'est exceptée; ... et, quand nous sommes pris, ce n'est pas dans les synagogues des Juifs qu'on nous flagelle; mais c'est devant les tribunaux romains que nous sommes traînés. La fuite était commandée *ad tempus*, temporairement, aux apôtres, parce qu'il fallait prêcher, d'abord, aux brebis perdues d'Israël, et il était à craindre que l'emprisonnement de ces premiers messagers de la bonne nouvelle n'empêchât la dissémination de l'Évangile. Maintenant que cette œuvre primordiale et fondamentale est accomplie, le précepte de la fuite n'a plus de raison d'être. Comment ne pas voir aussi que ce précepte ne s'étendait pas au delà des frontières de la Judée, seul territoire vers lequel le divin Maître envoyait alors ses disciples? Ne leur disait-il pas, en effet : *Non consummabitis civitates Israel?* Matth., X, 23. En même temps, il leur faisait une défense formelle d'aller vers les nations, *in viam gentium ne abieritis*; mais après que les Juifs eurent repoussé la parole de Dieu qui leur était apportée, à eux, d'abord, saint Paul ne les a-t-il pas avertis que, puisqu'ils s'étaient rendus ainsi indignes de la vie éternelle, les apôtres se tourneraient, désormais, vers les nations païennes?... *quoniam repellitis illud, et indignos vos judicatis æternæ vitæ, ecce convertimur ad gentes*. Act., XIII, 46. *Si ergo cessavit exceptio viæ nationum*, poursuit Tertullien, *cur non cessaverit et fugæ præceptum pariter emissum? De fuga*, c. VI, col. 109.

L'exemple de saint Paul fuyant de Damas, par-dessus le mur d'enceinte, l'embarrassait bien un peu. Sous peine d'accuser et de condamner le grand apôtre, il est obligé d'avouer que le précepte, ou le conseil de la fuite durant la persécution existait encore. Mais comment Tertullien n'a-t-il pas remarqué qu'à ce moment les apôtres avaient déjà franchi les frontières de la Judée, évangélisé Samarie et porté la bonne nouvelle aux nations païennes? Cf. Act., VIII, 4 sq., 14 sq.; IX, 31; X, 35 sq., 45 sq.; XI, 1, 18 sq. Puis, n'est-il pas manifeste que ce précepte ne concernait pas seulement la première mission des apôtres? Au cours de celle-ci, en effet, ils n'eurent aucune persécution à souffrir, et furent bien reçus par les Juifs, à tel point que, loin d'être obligés de fuir, ils revinrent vers le Christ pleins de joie. Luc., XI, 17. En les envoyant vers la Judée, Jésus leur donnait des conseils et des ordres pour toute leur vie. Nous ne voyons pas, dans l'Écriture, qu'il leur en ait donné d'autres, même après sa résurrection.

4. Non moins curieux est le dilemme par lequel Tertullien, montaniste, termine son c. VI : ou ce précepte fut temporaire, ou les apôtres ont certainement péché, puisqu'ils n'ont pas continué à fuir. Or, il n'est pas croyable que tous les apôtres aient depuis constamment désobéi à leur Maître; donc le précepte est seulement temporaire : *aut si perseverare illud Dominus voluit, deliquerunt apostoli qui non usque in finem fugere curaverunt*. Le dilemme comporte une échappatoire. Il ressort de la conduite des apôtres que les paroles de Notre-Seigneur, au sujet de la fuite durant la persécution, étaient moins un précepte rigoureux qu'un conseil dont l'observance dépendait de multiples circonstances, comme nous l'exposerons plus bas.

5. Tertullien achève son argumentation en revenant à son erreur première. La persécution étant l'œuvre directe de Dieu, comment Dieu peut-il ordonner de fuir cette persécution que lui-même envoie? c. VII, col. 110. Le divin Maître veut que nous le confessions devant les hommes, Matth., X, 31; comment le confesserions-nous en fuyant? Il proclame bienheureux ceux qui souffrent persécution à cause de lui. Matth., V, 11. Donc, conclut Tertullien, malheur à ceux qui fuient la persécution.

Mais si ces raisons sont vraies, elles le furent égale-

ment lors de la première mission des apôtres. Comment donc Notre-Seigneur leur a-t-il donné, alors, le précepte ou le conseil de fuir? Et si, alors, cet ordre ou ce conseil ne fut pas déraisonnable, étant tombé des lèvres même du Verbe incarné, pourquoi le serait-il devenu dans la suite? Cf. Mgr Freppel, *Tertullien*, leçons XIII-XIV, t. I, p. 274-277, 290 sq., 310-321; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs écrits*, 3 in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 339.

2° *La vraie doctrine.* — Bien différent est l'enseignement de saint Athanase. Les ariens, ayant cherché par tous les moyens à s'emparer de lui pour le mettre à mort, et n'ayant pas réussi à se saisir de sa personne, voulurent, du moins, se venger en le couvrant d'injures, et en l'accusant publiquement de lâcheté. Il leur opposa sa célèbre apologie tant et si justement admirée, Ἀπολογία περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ, écrite vers 357, *P. G.*, t. XXV, col. 643-680.

1. Sa réponse fut triomphante. Saint Athanase la fit avec cette vigueur de logique et cette justesse d'expressions qui caractérisaient sa si virile éloquence. Après avoir rappelé, dans un tableau court mais frappant, les crimes affreux dont ces suppôts de l'enfer s'étaient rendus coupables envers tous les plus saints évêques de cette époque, il leur oppose d'abord un terrible argument *ad hominem* : s'il est honteux de fuir, combien plus de poursuivre et de persécuter? Celui qui fuit ne s'y résout que pour échapper à la mort; celui qui poursuit et persécute n'a pas d'autre but que de tuer, c. VIII, *P. G.*, t. XXV, col. 653.

2. Il prouve ensuite par les Écritures la licéité de la fuite dans ces conditions. Le texte sacré réprouve-t-il Jacob fuyant la colère de son frère Ésaü, Moïse celle de Pharaon, David celle de Saül? Et le saint prophète Élie, quoiqu'il eût la puissance d'attirer le feu du ciel sur ses persécuteurs, ne s'est-il pas caché pour éviter le ressentiment du roi Achab et de la reine Jézabel? c. X, col. 657.

Et dans le Nouveau Testament, l'évangéliste inspiré de Dieu réprouve-t-il les apôtres qui, dans la crainte des Juifs, se cachaient, tandis que Pierre était en prison? Et saint Paul n'a-t-il pas fui de la ville de Damas, en acceptant de descendre nuitamment, au moyen d'une corbeille, le long des remparts?... Saint Paul, Élie, David, Moïse, Jacob et tant d'autres dont parle l'Écriture, furent-ils donc des timides, des lâches et des peureux? Furent-ils des révoltés contre Dieu leur ordonnant de subir la persécution? Mais, durant même leur fuite, Dieu les comblait de ses grâces, de ses bienfaits et de ses consolations, leur envoyant même parfois ses anges, comme à saint Pierre, pour les aider à fuir! c. XX, col. 669.

D'ailleurs la loi divine donnée sur le Sinaï n'avait-elle pas prescrit de reconnaître à certaines villes le droit d'asile, afin qu'il fût possible à ceux qui étaient poursuivis et menacés de mort d'y trouver un refuge assuré? Le Verbe de Dieu qui avait dicté à Moïse cette loi salutaire, n'a-t-il pas continué à parler de même, lorsque, venu sur la terre, il disait à ses disciples : Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre? Matth., X, 23. Et encore : Quand vous verrez dans le saint lieu l'abomination de la désolation prédite par le prophète Daniel, alors que ceux qui sont dans la Judée s'enfuient dans les montagnes, et que celui qui est dans la campagne ne retourne pas dans sa maison pour prendre son vêtement. Matth., XXIV, 15-18. Les saints connaissaient ces enseignements divins donnés à la terre, avant comme après l'avènement du Christ; ils en firent le principe de leurs actes et le guide de leur vie, c. XI, col. 657-660.

3. Et le Verbe de Dieu lui-même, fait homme par amour pour nous, ne s'est-il pas caché quand on le poursuivait? N'a-t-il pas ainsi évité les embûches de ses ennemis? Enfant, il a fui en Égypte pour échapper à la colère d'Hérode. A la mort de celui-ci, il retourne de l'exil; mais, pour se mettre à l'abri d'Archélaüs, fils d'Hérode, il se retire à Nazareth, en Galilée. Même, quand, plus tard, il fit éclater sa puissance divine par d'innombrables miracles, il se cacha, cependant, au moment où les Pharisiens tinrent conseil pour décider par quel moyen ils se débarrasseraient de lui. Matth., XXVI, 4. Et quand, après la résurrection de Lazare, ses ennemis, de plus en plus acharnés contre lui, songeaient à le mettre à mort, Jésus ne se montrait plus à découvert, et il se retira au loin dans le désert. Joa., XI, 53-54. Et quand, le Seigneur ayant affirmé qu'il existait avant Abraham, les Juifs prirent des pierres pour les jeter sur lui, Jésus se cacha encore. Joa., VIII, 58-59. Et quand Jean le Précurseur eut été décapité, et que ses disciples eurent enterré son corps, Jésus monta sur une barque, et, traversant le lac, se retira, à l'écart, dans un lieu désert. Matth., XIV, 13. Ἀπολογία, c. XII-XIII, col. 660.

Tels étaient les enseignements et les exemples du Sauveur. Mes ennemis, continue le saint proscrit, accuseront-ils aussi le divin Maître de timidité et de lâcheté?

4. Mais pourquoi cette fuite de Jésus, plusieurs fois renouvelée? L'évangéliste nous l'apprend. C'est parce que son heure de souffrir n'était pas encore venue. Joa., VII, 30. Quand son heure fut venue, enfin, il ne se cacha plus, et avertit clairement ses apôtres qu'il allait être livré aux mains des pécheurs. Matth., XXVI, 45.

Par ces paroles, le Sauveur montre que tout homme aussi a son heure, fixée, non par le destin aveugle, comme l'ont faussement imaginé certains philosophes païens, mais par le bon plaisir du Père éternel qui en a ainsi disposé dans les secrets de sa sagesse. Quelle est cette heure pour chacun de nous? Nul ne le sait, c. XIV-XV, col. 661-664.

Quoique le Verbe de Dieu fait homme n'ignorât pas quel temps avait été déterminé pour sa passion par Dieu, son Père, il se cachait, à notre manière, durant les jours qui précédèrent immédiatement ce temps. Mais quand le temps déterminé par son Père et par lui fut arrivé, où il avait décrété de souffrir et de mourir pour nous, il ne se cacha plus, mais se montra spontanément afin d'être pris. A ses ennemis qui lui répondirent : « Nous cherchons Jésus, » il dit : Ce Jésus que vous cherchez, c'est moi. Joa., XVIII, 4-6. Non seulement il les en assura une fois; mais il le leur répéta. Ainsi donc, conclut saint Athanase, avant son heure, il ne permet à personne de mettre les mains sur lui; mais, cette heure venue, loin de se cacher, il se livre lui-même, afin de bien montrer à tous que la vie des hommes, comme leur mort, dépend uniquement du souverain Maître qui est aux cieux, c. XV, col. 664.

Telle fut, à l'exemple du Sauveur, la conduite des saints. Poursuivis par les persécuteurs, ils fuyaient et se cachaient. N'étant que des hommes, ils ignoraient absolument, à moins d'une révélation spéciale, le temps fixé par Dieu pour la consommation de leur sacrifice. Ils ne voulaient donc pas se livrer eux-mêmes aux persécuteurs, leur vie ne leur appartenant pas. Comme le dit l'apôtre, ils erraient dans les lieux déserts, couverts de peaux de bêtes, se cachant dans les grottes et les cavernes de la terre, endurant la faim, la soif, le dénuement, les privations de toutes sortes, eux dont le monde n'était pas digne, Heb., II, 37; jusqu'à ce qu'arrivât leur heure, et que Dieu, ou bien fît cesser la persécution, ou leur révélât que le moment était venu pour eux de souffrir la dernière immolation, ou les livrât lui-même aux persécuteurs, selon qu'il lui paraissait mieux, c. XV, col. 665.

Que d'exemples de ce genre nous présentent les pages inspirées de l'Ancien et du Nouveau Testament !

Moïse, après avoir fui dans la terre de Madian la colère du Pharaon d'Égypte, ne craint pas de paraître devant ce roi superbe quand Dieu lui en donne l'ordre. David, qui avait fui devant Saül, ne redouta point les périls de la guerre pour l'intérêt du peuple et la gloire de son Dieu. Quand le choix lui était donné entre la fuite et la mort, et que l'une et l'autre lui étaient également permises, il se jetait, intrépide, au plus fort de la mêlée. Élie, après s'être caché, ayant entendu la voix du Seigneur, vient affronter le roi Achab, III Reg., XVIII, 17; de même, le prophète Michée. III Reg., XXII, 15. Et, pour ne pas nous étendre plus longuement, pourquoi saint Paul en appelle-t-il à César, si ce n'est pour une raison semblable? Act., XXV, 11. Et, comme Paul, Pierre qui s'était caché, quand il eut appris par révélation qu'il devait subir le martyre à Rome, se hâta de venir dans cette ville, sans retard, et le cœur débordant d'une céleste joie, c. XVI, XVIII, XX, col. 668-671.

5. La peur n'avait pas causé la fuite de ces saints personnages. Au contraire, celle-ci leur était un combat mille fois plus pénible, et une méditation ininterrompue de la mort. En fuyant, ils obéissaient simultanément à deux préceptes : celui de ne pas se donner la mort eux-mêmes, et celui de souffrir la persécution pour la justice; car la fuite est souvent un supplice plus terrible que le trépas. Celui qui a exhalé le dernier soupir ne souffre plus. Au contraire, celui qui fuit est exposé, chaque jour et à chaque heure, à des misères sans nombre. La mort lui serait plutôt une délivrance.

Aussi ceux qui périssent dans la fuite, durant la persécution, ne meurent pas sans gloire. Eux également méritent et obtiennent la couronne du martyre. Ils montrent leur invincible force d'âme, en se condamnant, pour l'amour de Dieu, et par obéissance à ses lois souveraines, à un genre de vie qui est, pour eux, un martyre de chaque instant, c. XVII, col. 667.

6. Un siècle et demi avant saint Athanase, Clément d'Alexandrie avait enseigné les mêmes doctrines, mais en allant même plus loin. Le Sauveur nous recommande, dit-il, de fuir pendant la persécution, parce qu'il ne veut pas que nous nous exposions de nous-mêmes à la mort. En le faisant, nous serions les complices des persécuteurs dans l'iniquité qu'ils méditent de perpétrer. Si celui qui tue un homme pèche, celui qui s'offre de lui-même aux assassins est coupable de sa propre mort et commet une faute grave, car, autant que cela dépend de lui, il favorise la réalisation des mauvais desseins des impies. *Strom.*, IV, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 1286. Si non seulement il se livre imprudemment à eux, mais si, de plus, il les irrite, il est comme celui qui provoque témérairement une bête féroce et devient une cause plus efficace encore du crime qui est commis, col. 1287.

Cependant, sous l'inspiration de Dieu, plusieurs saints ont agi autrement, et, loin de se rendre coupables, ont donné l'exemple d'un courage des plus héroïques. La soif du martyre et leur grand amour de Dieu les ont portés à des actes que l'on pourrait considérer comme la dernière limite de la témérité, si l'on ne savait qu'ils furent l'effet de la grâce descendue si abondante en eux. On connaît, par exemple, l'admirable et sublime lettre de saint Ignace, évêque d'Antioche, conduit enchaîné à Rome, pour y être livré en pâture aux fauves de l'amphithéâtre, sous le règne de l'empereur Trajan. Dans son désir ardent de devenir, suivant son expression, le froment du Christ, il souhaitait d'être au plus tôt « moulu par les dents des bêtes féroces. » Ah ! s'écriait-il, qu'elles accourent vite pour me dévorer. Qu'elles ne fassent pas pour moi comme pour d'autres serviteurs du Très-Haut. Elles n'osèrent pas les toucher. Si elles ne veulent pas venir à moi, j'irai à elles; je les exciterai pour qu'elles me mettent en pièces et ne laissent rien subsister de mon corps. *Ad Rom.*, IV, 1, 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 256. Cf. Mœhler et Reithmayr, *La patrologie, ou histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, part. I, § 1, n. 4, 2 in-8°, Paris, 1843, t. I, p. 128-130; Mgr Freppel, *Les Pères apostoliques et leur époque*, leçon XVIIIe, in-8°, Paris, 1859, p. 388-398; Fessler et Jungmann. *Institutiones patrologiæ*, 3 in-8°, Inspruck, 1890-1896, part. II, c. I, § 36-37, t. I, p. 146, 155; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs écrits*, Ire période, l. I, § 9, 3 in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 70. Saint Jean Chrysostome rapporte un fait analogue dans le panégyrique des trois saintes martyres, Bernice, Prosdoce, vierges, et Domnina, leur mère, qui se jetèrent dans un fleuve pour éviter le déshonneur dont les bourreaux les menaçaient. *P. G.*, t. L, col. 638 sq.

7. Sauf les cas de ce genre, où Dieu découvre sa volonté par les impulsions presque irrésistibles de sa grâce toute-puissante, Clément d'Alexandrie affirme, non sans raison, que se présenter de soi-même au bourreau peut être considéré comme une témérité coupable. C'est s'exposer à l'apostasie que de se jeter imprudemment dans le danger. Est-on en droit de compter sur le secours de Dieu, si l'on va, de soi-même, à ce redoutable combat? *Strom.*, IV, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 1286. Il est bon de se défier de ses propres forces. La témérité, fille de l'orgueil, engendre la faiblesse et prépare la chute. Si Pierre avait été moins téméraire, ou plutôt, disons le mot : s'il avait fui comme les autres apôtres, il n'aurait pas renié son divin Maître, par trois fois, à la voix d'une simple servante. La crainte fondée de ne pouvoir supporter les supplices serait une cause suffisante de fuir devant la persécution. Non seulement, dans cette persuasion, la fuite serait permise et licite; mais elle serait strictement obligatoire, *sub gravi*.

Tel n'était pas assurément le sentiment de Tertullien. Avec quelle vigueur et quelle inconséquence il s'élève contre ceux qui pensaient et agissaient de la sorte ! Pour les convaincre de leur prétendu crime, son génie, toujours porté aux extrêmes, le fit tomber dans les plus profondes aberrations. Vous fuyez pour éviter de renier Dieu, leur disait-il; mais êtes-vous certains, ou non, de le renier? Si vous en êtes certains, vous l'avez renié déjà; donc votre fuite est fort inutile, *vane jam fugis ne neges, qui jam negasti !* Si, au contraire, vous n'êtes pas certains de le renier, pourquoi ne pas penser plutôt que vous le confesserez vaillamment? Votre incertitude affectant les deux hypothèses, pourquoi prendre la pire, et non pas la meilleure, si c'est en votre pouvoir de le renier ou de le confesser? A moins que vous ne vouliez le confesser qu'à la condition de ne pas souffrir. Mais refuser de le confesser ainsi, c'est le renier. *De fuga in persecutione*, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 108.

Pourquoi, plus sagement, ne pas vous en remettre à Dieu, au lieu de fuir? Ne peut-il pas, si vous fuyez, vous ramener de force devant les bourreaux? Et, si vous ne fuyez pas, ne peut-il point vous protéger contre leur fureur, ou vous rendre invincible? Pourquoi donc ne pas dire : Moi, je reste ! Que Dieu fasse ce qu'il voudra. S'il veut me protéger, il me protégera assurément. *Dominus est, faciat quod vult : non discedo; Deus si voluerit, ipse me proteget*; et s'il veut que je me perde, il me perdra, *et si perire me volet, ipse me perdet*. Je préfère lui laisser la responsabilité de ma perte, en me perdant par sa volonté, que d'exciter son courroux, en me sauvant par la mienne. *Malo invidiam ei facere per voluntatem ipsius pereundo, quam bilem, per meam evadendo*, c. V, X, col. 108, 113.

Oubliant que la liberté humaine reste intacte sous

l'action divine qui gouverne souverainement les individus et les sociétés, Tertullien argumente encore, ici, comme le ferait un adepte du fatalisme. Tout dépend de Dieu. Quoi que vous fassiez, ses décrets sur vous se réaliseront. Fuyez, ou ne fuyez pas. Si vous devez renier Dieu, vous le renierez tout de même, et si vous devez le confesser, vous le confesserez dans les tourments. *Loc. cit.*

Une fois engagé sur cette pente, Tertullien, avec sa logique inflexible, va jusqu'aux conséquences les plus outrées. Ce n'est plus du raisonnement, c'est de l'extravagance. C'est une suite de sophismes aboutissant à l'absurdité et au blasphème. Si vous reniez votre foi dans les tortures, dit-il, du moins vous aurez lutté contre les supplices. Je préfère avoir à vous plaindre que d'être obligé de rougir de vous. Il vaut mieux tomber sur le champ de bataille que de s'enfuir lâchement, c. x, col. 112. Vous avez revêtu le Christ, le jour où vous fûtes baptisé dans le Christ. En fuyant devant le démon, vous déshonorez le Christ qui est en vous, et vous vous rendez au démon, comme un lâche transfuge.

Ces sophismes sont présentés avec une grande éloquence, une vigueur peu commune de pensées, des tours habiles et une extrême richesse d'expressions. Ils n'en sont pas moins des sophismes, et ne résistent pas à un examen calme et sérieux. Quelle aberration dans un si puissant génie ! Préférer la chute lamentable d'un chrétien qui renie son Dieu devant les bourreaux et brûle un sacrilège encens devant les idoles impures, à la sage prudence dont aurait fait preuve ce chrétien, en évitant un combat dans lequel il prévoyait sa défaite ! Ne vaut-il pas mille fois mieux éviter la lutte, quand on a lieu de craindre une défaillance, que de l'affronter témérairement avec la perspective d'une apostasie? Un excès de présomption est une faute, autant qu'une défiance exagérée. Assurément, il est plus héroïque de combattre, quand on espère, moyennant la grâce d'en haut, persévérer jusqu'au bout; mais la fuite, si elle n'est pas une action d'éclat, ne doit pas toujours être considérée comme une trahison. Elle peut, au contraire, être la preuve évidente de l'attachement qu'on a pour Dieu, et du désir qu'on a de se maintenir dans la fidélité envers lui. Mais tous n'y parviennent pas de la même façon. *Non omnibus datum est! Alius sic, alius vero sic.* I Cor., VII, 7.

Comme ils étaient autrement bien inspirés, les Pères de l'Église, les Chrysostome, les Cyprien et tant d'autres, disant avec celui qu'on appelait le théologien par excellence : Non, il ne renie pas le Christ, en fuyant, celui qui fuit précisément pour ne pas le renier. Grégoire de Nazianze, *Adversus Julianum imperatorem oratio invectiva prior*, *P. G.*, t. XXXV, col. 619. Cf. S. Augustin, *Serm.*, CXXXIII, n. 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 741. *Ipsum fugere protestatur fidem; non enim fugeret qui fidem tueri nollet, sed illam palam desereret.* Salmanticences, *Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide theologica*, disp. VII, *De externa fidei confessione*, dub. I, § 2, n. 12, 18, t. XI, p. 354, 357. *Fuga est quædam fidei confessio; nam exilium quod per fugam assumitur quædam pœna est, et non parva.* Suarez, *De fide theologica*, disp. XIV, *De præcepto actus exterioris fidei*, sect. III, n. 9, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XII, p. 389 sq. *Qui fugit, non significat per suam fugam se non esse christianum, vel negare velle fidem: sed potius contrarium, se nolle fidem negare, et ideo fugere periculum negandi.* Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. V, *De præcepto virtutum theologicarum*, sect. I, c. III, *De confessione externa fidei*, n. 82, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. II, p. 31. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. II, *De præceptis virtutum theologicarum*, tr. I, *De præcepto fidei*, c. III, n. 14, 4 in-4°, édit. Gaudé, Rome, 1905-1912, t. I, p. 306.

Cette fuite peut aussi être l'observance du précepte de fuir les occasions de péché. Celui qui prévoit ne pas pouvoir supporter les supplices, non seulement peut, mais doit fuir. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, tr. XI, p. 355 sq. *Talis fuga non est malum; imo potius est opus virtutis prudentiæ.* Suarez, *loc. cit.*, n. 9, t. XII, p. 389.

8. Saint Grégoire de Nazianze indique une autre raison légitime de fuir : celle d'éviter au persécuteur un nouveau crime. Les chrétiens, dit-il, quelles que soient leur force et leur assurance de persévérer, ne doivent pas agir seulement d'après des considérations qui leur soient personnelles; mais avoir pitié même des persécuteurs, et leur éviter un crime de plus, afin de ne contribuer en rien, autant qu'il dépend d'eux, aux iniquités et à la damnation de leurs ennemis. *Adversus Julianum imperatorem oratio invectiva prior*, c. LXXXVIII, *P. G.*, t. XXXV, col. 617. Clément d'Alexandrie avait affirmé aussi qu'une raison de ce genre était suffisante pour justifier la fuite, dans certains cas. *Strom.*, IV, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 1286. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. III, a. 2, ad 3um; Salmanticences, *Cursus theologicus*, *loc. cit.*, n. 15, t. XI, p. 355.

II. De la part de ceux qui ont charge d'ames. — 1° *Erreurs.* — Déjà si sévère envers les simples chrétiens, Tertullien ne pouvait manquer de l'être encore davantage à l'égard de ceux qui ont charge d'âmes. Seul, le mauvais pasteur abandonne ses brebis au milieu du péril, s'écrie-t-il, en faisant allusion aux paroles de Notre-Seigneur parlant du bon et du mauvais pasteur. Cf. Joa., X, 12. Mais ce pasteur mercenaire, continue-t-il, sera rejeté lui-même en dehors de la bergerie; il perdra le fruit de ses précédents travaux, et le juste juge lui enlèvera même ce qu'il possédait par ailleurs. Matth., XIII, 12; XXV, 29, 30. C'est contre ces pasteurs infidèles que s'élevait déjà le prophète, quand il prononçait ce terrible oracle : *Framea, suscitare super pastorem meum..., percute pastorem.* Zach., XIII, 7. C'est contre eux aussi qu'un autre prophète lançait les plus redoutables malédictions : *Væ pastoribus Israel qui pascebant semetipsos ! Nonne greges a pastoribus pascuntur ? Lac comedebatis, ... gregem autem meum non pascebatis. Quod infirmum fuit non consolidastis... quod perierat non quæsistis... et dispersæ sunt oves meæ, eo quod non esset pastor, et factæ sunt in devorationem omnium bestiarum agri.* Ezech., XXXIV, 2-10. Or, continue Tertullien, jamais ce lamentable désordre n'atteint un degré plus haut et plus affreux que lorsque, durant la persécution, l'Église est privée de son clergé qui prend la fuite. Et puis, ceux qui sont à la tête des chrétientés ne doivent-ils pas donner le bon exemple? Si les pasteurs : diacres, prêtres, évêques, prennent lâchement la fuite, comment les simples fidèles pourront-ils persévérer? *De fuga*, c. XI, col. 113. Ah ! s'écrie-t-il ailleurs, je les connais ces pasteurs indignes ! vaillants comme des lions, quand il n'y a rien à craindre; timides et prompts à fuir comme des cerfs, au moment du combat ! *De corona militum*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 77.

2° *La vraie doctrine.* — 1. S'il y a du vrai dans ces anathèmes de Tertullien contre les pasteurs mercenaires qui laissent les brebis sans défense au milieu du danger, il y a de l'exagération quand l'écrivain affirme que toute fuite, même de la part des pasteurs, ayant charge d'âmes, est illicite et coupable dans tous les cas. Dieu a, parfois, favorisé lui-même leur fuite. Dans son Apologie, saint Athanase trouve dans cette conduite de la providence une raison qui justifie également les pasteurs qui, dans certaines circonstances, se dé-

cident à fuir durant les persécutions. Dieu sauvait ses serviteurs, dit-il, afin que, délivrés ainsi des embûches de leurs ennemis, et mis à l'abri de leurs mauvais desseins, il leur fût possible de continuer à instruire les peuples, c. XIX-XX, *P. G.*, t. XXV, col. 668-670. Tertullien avait reconnu la justesse de cette raison pour les premiers apôtres. Pourquoi pas pour leurs successeurs? Un motif de ce genre n'était pas exclusivement spécial aux origines de l'Église. Il pouvait se représenter dans la suite des siècles, et, de fait, il se représenta plus d'une fois.

Si, aucun des pasteurs légitimes ne fuyant, tous étaient mis à mort, dit le saint docteur, qui, désormais, prêcherait la parole de vérité et administrerait les sacrements? N'est-ce pas, d'ailleurs, pour ce motif que les persécuteurs poursuivent les pasteurs avec tant d'acharnement? N'est-ce pas pour tarir les sources de l'éloquence sacrée, et réduire au silence toutes les bouches qui s'ouvrent pour glorifier Dieu, ou montrer aux fidèles le chemin du ciel? c. XX, *P. G.*, t. XXV, col. 672.

Mais, chez ces saints confesseurs de la foi, le temps de la fuite n'était pas un temps perdu, ni pour eux, ni pour les ouailles dont ils avaient la sollicitude. Il ne l'était pas pour eux, car les mérites s'accroissaient en proportion de leurs souffrances et des privations de toutes sortes qu'ils avaient à endurer; ce temps n'était pas perdu, non plus, pour leurs ouailles, car, même durant leur fuite, ils ne cessaient pas d'annoncer les vérités de la foi aux fidèles, continuaient à les instruire dans la doctrine, les prémunissaient contre les pièges que leurs ennemis leur tendaient pour surprendre leur consentement à des actes contraires à la loi de Dieu, etc. La fuite des saints est donc utile aux peuples, quoi qu'en pensent les ariens, intéressés à ce que cette fuite n'ait pas lieu, c. XXI, col. 672. Aussi, c'est en vertu d'une sage disposition de la providence que les saints se sont décidés, parfois, à prendre la fuite. Dieu les réservait comme des médecins pour le plus grand avantage des peuples soumis à tant de misères et d'infirmités morales, c. XXII, col. 672. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide theologica*, disp. VII, *De externa fidei confessione*, dub. I, § 2, n. 15, t. XI, p. 355.

En écrivant ces paroles, saint Athanase se souvenait, ainsi qu'il le raconte, qu'il avait été délivré comme miraculeusement de la main des soldats ariens qui voulaient le mettre à mort. Quand Dieu était intervenu si visiblement en sa faveur, le saint prélat eût considéré comme un crime, disait-il, de se livrer de lui-même à ceux qui voulurent attenter à ses jours. Sa vie ne lui appartenait pas. Son devoir était de la réserver pour Dieu et pour ses ouailles, tant que Dieu n'en disposerait pas autrement.

Ces réflexions nous révèlent quels sont les vrais devoirs des pasteurs des âmes, en face de la persécution. Avant tout, ils doivent consulter l'avantage spirituel des fidèles confiés à leur sollicitude, n'hésitant pas à s'exposer à la mort, si les intérêts surnaturels des fidèles le réclament; et, au contraire, se conservant, même par la fuite, si leur vie est nécessaire à ceux dont ils ont la charge. Ce sont les pensées que saint Paul exprimait, quand il disait : Je suis pressé par deux sentiments opposés et également ardents : l'un, de mourir, afin d'être avec le Christ; l'autre, de rester en cette chair mortelle, si cela est utile au bien de vos âmes. Phil., I, 23. Pour ce qui est de saint Athanase, on ne peut s'empêcher de reconnaître combien providentielle était sa délivrance des mains de ses ennemis, quand l'on pense qu'il était presque le plus solide rempart du catholicisme contre l'arianisme, en Orient. C'est pour cela que les sectaires voulurent à tout prix se débarrasser de lui. Pour ce motif aussi Dieu le conserva jusqu'à une extrême vieillesse pour le bien de son Église.

Saint Augustin exposait merveilleusement la même doctrine dans sa lettre à l'évêque Honorat, qui l'avait consulté à ce sujet, au moment de l'invasion des diocèses d'Afrique par les Vandales. En nous recommandant, ou en nous conseillant de fuir de ville en ville, répondait le grand docteur d'Hippone, le Seigneur n'a pas voulu que nos ouailles demeurassent sans les pasteurs qui leur sont nécessaires, lui qui pour elles n'a pas hésité à verser tout son sang précieux. Quand le Seigneur fuyait en Égypte, il n'abandonnait pas son Église qu'il n'avait pas encore fondée. Et quand l'apôtre saint Paul s'enfuyait de Damas, parce qu'on en voulait surtout à sa personne, l'Église de Damas ne restait pas abandonnée à elle seule, car elle avait, dans son sein, des prêtres et des lévites, en nombre suffisant pour prendre soin des fidèles. *Faciant ergo servi Christi, ministri Verbi et sacramenti ejus, quod præcepit sive permisit. Fugiant omnino de civitate in civitatem, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quæritur, ut ab aliis qui non ita requiruntur, non deseratur Ecclesia; sed isti præbeant cibaria conservis suis, quos aliter vivere non posse noverunt. Epist.*, CCXXVIII, *ad Honoratum episcopum*, c. II, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1014. Cf. *In ps.* CXLI, c. XI, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1840; *Contra litteras Petiliani*, l. II, c. XIX, *P. L.*, t. XLIII, col. 272. Ainsi, pendant quelque temps, cédant aux prières instantes des fidèles, se cachèrent, non par crainte, mais par charité, saint Polycarpe, saint Grégoire le Thaumaturge, saint Cyprien et plusieurs autres. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXV, a. 5; *In Joa.*, c. X, lect. III, n. 3, *Opera omnia*, 34 in-4°, Paris, 1871-1880, t. IV, p. 504; t. XX, p. 135; *Décret de Gratien*, part. II, caus. VII, q. I, c. 47, *Sciscitaris*; Suarez, *De fide theologica*, disp. XIV, sect. III, n. 10, t. XII, p. 390; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, disp. VII, dub. I, §2, n. 15, t. XI, p. 356; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. V, sect. I, c. III, n. 82, t. II, p. 31.

2. Mais, poursuit le grand docteur d'Hippone, si le danger est le même pour tous, évêques, prêtres et laïques, que les ouailles ne soient pas abandonnées par les pasteurs dont elles ont besoin. Donc, ou bien que tous fuient dans des endroits où ils seront en sûreté; ou bien, que ceux qui sont obligés de rester ne soient pas délaissés par ceux qui sont leurs pasteurs et leurs guides; de sorte que, ou tous vivent en sûreté, ou tous supportent également l'épreuve que le Père de famille envoie ou permet. *P. L.*, t. XXXIII, col. 1011. Ainsi, dit-il, on pratique cette charité que nous recommandait le disciple bien-aimé : De même que le Christ a donné sa vie pour nous, de même devons-nous la donner pour nos frères, I Joa., III, 16; car, si des laïques, soit qu'ils fuient, soit qu'ils ne fuient pas, sont pris et ont à souffrir, c'est pour eux-mêmes et non pour leurs frères qu'ils souffrent; tandis que ceux qui sont pris et souffrent pour ne pas avoir voulu abandonner leurs frères, qui avaient besoin de leur ministère sacré pour leur salut, ceux-là, sans aucun doute, donnent leur vie pour leurs frères, à l'exemple du divin Sauveur. *Quis infirmatur, et ego non infirmor?* proclamait le grand apôtre. II Cor., XI, 29. *Epist. ad Honoratum*, c. III, VII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1014, 1016; *In Joa.*, c. X, n. 7, 8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1731 sq.; *In ps.* CXLI, c. XI, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1840. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Adversus Julianum imperatorem oratio invectiva prior*, c. LXXXVIII, *P. G.*, t. XXXV, col. 617. Les pasteurs qui subissent la mort, parce que, lorsqu'ils pouvaient fuir, ils ne l'ont pas fait par amour pour leurs ouailles, pratiquent la charité à un degré incompara-

blement plus haut que les laïques, même martyrs. S. Augustin, *Epist. ad Honoratum*, c. IV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1015. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXV, a. 5, in corp. et ad 2um; De Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales*, disp. XIV, n. 42, 8 in-4°, Paris, 1868-1869; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. II, sect. I, tr. I, *De fide theologica*, c. II, § 2, n. 430, 2 in-8°, Rome, 1900, t. I, p. 284.

3. Celui qui fuirait, quand les ouailles ont besoin de son ministère, serait non un vrai pasteur, mais un de ces mercenaires dont parle le Sauveur; mercenaire qui ne considère pas les brebis comme siennes, et qui, voyant venir le loup, s'enfuit en laissant le troupeau sans défense à la fureur de cette bête féroce qui le disperse et le tue. Joa., x, 12, 13. Les deux enseignements du divin Maître : celui par lequel il recommande ou conseille la fuite, et celui par lequel il la réprouve et la condamne, ne se contredisent pas, mais se complètent et s'éclairent l'un l'autre. Ce que le Seigneur défend, ce n'est pas précisément de fuir, mais d'abandonner le troupeau. Cf. S. Augustin, *Epist. ad Honoratum*, c. VI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1015. Le pasteur serait gravement coupable, si, même au temps de la paix, il refusait à ses ouailles les secours de son ministère; mais combien plus grave serait son crime, s'il les leur refusait, au moment de la persécution, alors qu'elles en ont plus besoin que jamais! c. VII-VIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1016 sq. Cf. *Décret de Gratien*, part. II, caus. VII, q. I, c. 47, *Sciscitaris*. Que ces pasteurs indignes ne prétendent pas, alors, qu'ils se conservent à l'Église, pour des temps meilleurs, car c'est la peur de mourir qui inspire leur fuite, et non le sérieux désir d'être utile aux autres, c. x, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1017. Si, encore, quand la fuite est légitime, elle ne peut avoir lieu sans scandaliser les fidèles, il faut s'en abstenir. S. Augustin, *loc. cit.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*; *In Joa.*, c. x, lect. III, n. 2-3, *Opera omnia*, t. XX, p. 134 sq.; Suarez, *De fide theologica*, disp. XIV, sect. III, n. 12, *Opera omnia*, t. XII, p. 390 sq.

4. Voici, pour terminer, des considérations générales qui s'appliquent à toutes les catégories de personnes envisagées précédemment : évêques, prêtres et simples fidèles. Quand la fuite est légitime, il ne s'ensuit pas toujours évidemment qu'elle soit obligatoire. On peut donc, alors, ne pas fuir, mais attendre tranquillement, en demandant à Dieu les grâces nécessaires pour combattre vaillamment jusqu'au bout le bon combat, et, en persévérant jusqu'à la fin, remporter la palme du martyre. Celui qui ne fuit pas ne se tue point, ce qui serait illicite; il se borne à ne pas défendre sa vie, ce qui est acte de vertu, et même de perfection. Son but n'est pas de pousser les persécuteurs à un nouveau crime; mais il ne s'y oppose pas, dans le désir qu'il a de confesser publiquement sa foi.

On ne pourrait pas opposer à cette proposition les paroles de Notre-Seigneur : Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. Matth., x. 23. Ces paroles, en effet, sont moins un précepte qu'un conseil dont l'observation dépend des circonstances; et elles signifient simplement que la fuite, en principe, est permise, sauf les exceptions comportées par les cas particuliers envisagés plus haut.

Qu'on ne dise pas, non plus, qu'il y a opposition entre cette proposition et celles qui ont été soutenues et prouvées au cours de cet article. Celles-ci n'ont eu aussi pour but que de démontrer la licéité de la fuite, et non sa nécessité, sauf le cas où il y aurait, pour un individu, péril prochain de renier sa foi dans les tourments; car, alors, la fuite serait obligatoire *sub gravi*, comme la fuite de toute occasion prochaine de péché grave. Voir FUITE DES OCCASIONS DE PÉCHÉ, col. 951.

En résumé donc, sauf les exceptions indiquées, fuir ou ne pas fuir est chose moralement indifférente, puisque l'un et l'autre sont également licites. Entre les deux, chacun peut donc choisir, suivant les circonstances, son attrait et l'impulsion des grâces que Dieu lui donne. Cf. cardinal Cajétan, *In Matth.*, c. x; Suarez, *De fide theologica*, disp. XIV, sect. III, n. 11, *Opera omnia*, t. XII, p. 390; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, disp. VII, dub. I, § 2, n. 18, t. XI, p 357.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. III; q. CLXXXV, a. 5; *Opusc.*, XVIII, c. XIX-XX; *In Joa.*, x, lect. III; *In Iam Cor.*, I, in fine; *In IIam Cor.*, II, *in fine*, *Opera omnia*, 34 in-4°, Paris, 1871-1880, t. IV, p. 504 sq.; t. XX, p. 133 sq.; Suarez, *De fide theologica*, disp. XIV, sect. III, n. 8-13, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XII, p. 389-391; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide theologica*, disp. VII, dub. I, § 2, 20 in-8°, Paris, 1870-1883, t. XI, p. 353-357; Mœhler et Reithmayr, *La patrologie ou histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, part. I, § 1, n. 4; part. III, n. 9, 2 in-8°, Paris, 1843, t. I, p. 128-130; t. II, p. 333 sq.; Mgr Freppel, *Les Pères apostoliques et leur époque*, leçons XV-XVIII, in-8°, Paris, 1859, p. 321-405; *Tertullien*, leçons XIII, XIV, 2 in-8°, Paris, 1864, t. I, p. 274-277, 290 sq., 310-321; *Clément d'Alexandrie*, leçon XIV, in-8°, Paris, 1865, p. 318; E. Jolyon, *La fuite de la persécution pendant les trois premiers siècles du christianisme*, Lyon, 1903; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 454-460; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. II, tr I, c. III, n. 14, édit. Gaudé, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, t. I, p. 306; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. V, sect. I, c. III, n. 82, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. II, p. 31; Schwane, *Histoire des dogmes. Période anténicéenne*, part. IV, § 77, 6 in-8°, Paris, 1903, 1904, t. I, p. 694; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs écrits*, Ire période, l. I, § 9; l. V, c. II, § 50, n. 8; IIe période, c. I, § 83, 3 in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 66-82, 339; t. II, p. 36, 41.

T. ORTOLAN.

FULBERT, évêque de Chartres (960 environ-1028). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine théologique.

I. VIE. — Fulbert, l'un des plus grands et des plus savants évêques du XIe siècle, était originaire d'Italie, probablement des environs de Rome. Voir sa lettre à Einard, *P. L.*, t. CXLI, col. 192. Il naquit vers 960, d'une famille pauvre et de condition vulgaire : *non opibus neque sanguine fretus, conscendi cathedram pauper de sorde levatus* : il fut élevé et instruit dans une école épiscopale ou du moins ecclésiastique : *Te de pauperibus natum suscepit alendum Christus... Nam puero faciles providit adesse magistros. P. L.*, t. CXLI, col. 346, 347. Il eut pour maître un évêque d'Italie, qui le fit clerc et dont il nous rapporte un entretien curieux sur l'usage qu'avaient alors les évêques de donner aux prêtres ordonnés une hostie consacrée dont ceux-ci devaient se communier pendant quarante jours après leur ordination. *P. L.*, t. CXLI, col. 190.

Il dut ensuite passer à Rome et y fréquenta, nous ne savons à quel titre, la bibliothèque romaine, de laquelle il emprunta un volume. C'est là peut-être qu'il connut le futur pape Jean IX, *P. L.*, t. CXLI, col. 241, et le fameux Gerbert.

Il vint à l'école que celui-ci tint à Reims et s'y rencontra avec le roi Robert, dont il fut l'ami, et avec les autres disciples de ce grand maître, sans doute entre 984 et 992. Puis il fut attiré par les écoles de Chartres où s'étaient déjà rendus Héribrand, Richer (991), Herbert, pour y étudier la médecine. Il ne tarda pas d'y être nommé maître et chancelier et compta de nombreux élèves. En 1004, il était aussi diacre et chanoine. En 1006, la faveur de Robert le fit élire évêque et il fut sacré, fin d'octobre ou commencement de novembre, par Léothéric, archevêque de Sens. Il a raconté ses craintes et ses soucis d'alors à l'abbé de Cluny, Odilon. *P. L.*, t. CXLI, col. 316. Évêque, il cessa

de pratiquer la médecine, mais il continua d'enseigner.

Il joua un rôle important dans les affaires de l'Église et de l'État, et correspondit avec les rois, les évêques, les moines. Signalons seulement ses relations avec le duc d'Aquitaine, Guillaume, qui le nomma trésorier de Saint-Hilaire de Poitiers, avec les rois Robert, de France, Étienne, de Hongrie, Canut, de Danemark, avec les archevêques ou évêques de Rouen, de Reims, de Sens, de Tours, de Bourges, de Laon, etc., avec les abbés Abbon, de Fleury, Odilon, de Cluny, etc. Il siégea 21 ans et 6 mois et mourut le 10 avril 1028. La France tout entière le pleura, comme si l'étude de la philosophie et l'honneur des prêtres avaient péri avec lui, dit le biographe d'Odilon. Tous les historiens du temps firent son éloge. *Historiens de France*, t. x, p. 47, 129, 247, 225, 177, etc. Ses disciples répandirent partout sa gloire, plusieurs lui élevèrent de pieux monuments sous forme de chants ou d'épitaphes. Ils inscrivirent son nom, avec son panégyrique, dans le martyrologe de Notre-Dame de Chartres. A Poitiers, au XIIe siècle, il fut représenté avec l'auréole de la sainteté sur une fenêtre de l'église Saint-Hilaire. Dans la suite, le nom de saint lui fut souvent donné : et depuis la restauration de la liturgie romaine, il est honoré comme tel, dans les diocèses de Chartres et de Poitiers.

II. Œuvres. — On peut les ranger en quatre catégories. — 1° Il forma de nombreux élèves, dont plusieurs nous sont connus par le poème rythmique de l'un d'entre eux, Adelman, écolâtre de Liége, puis évêque de Brescia. *Notices et documents*, publiés par la Société de l'histoire de France, à l'occasion du 50e anniversaire de sa fondation, p. 83. On en connaît encore plus de cinquante par leurs noms, appartenant à tous les pays, 18 de Chartres, 3 d'Orléans, 2 d'Angers, 4 de Tours, 2 de Poitiers, 1 de Montmajour, 2 de Paris, 1 de Mantes, de Beauvais, de Fougères, 5 de Rouen et de la Normandie, 1 de Saint-Riquier, de Gembloux, de Besançon, 6 de Liége, 1 de Cologne. Parmi eux, il faut signaler Bérenger, le fameux archidiacre de Tours, les Chartrains Hildegaire, Sigon, ses disciples favoris, puis Ascelin, Arnoul et Hugues, plus tard évêque de Langres, qui prirent part à la controverse eucharistique, avec Adelman; de même Albert, l'un des plus grands abbés de Marmoutiers, Bernard, historien des miracles de sainte Foy, Angelran, abbé de Saint-Riquier, Olbert, abbé de Gembloux, les écolâtres Ragimbald de Cologne et Rodolphe de Liége, dont nous avons une correspondance scientifique, etc.

2° Fulbert a composé des sermons dont plusieurs roulent sur la Nativité de la sainte Vierge, solennité qu'il vulgarisa dans les Gaules, entre autres celui qui commence par ces mots : *Approbatæ consuetudinis*. Le premier en Occident, il signala le second remaniement latin du *Protévangile de Jacques*, sur l'enfance de la sainte Vierge. Il faut y joindre une homélie sur un passage du c. XII des Actes des apôtres, et trois traités contre les juifs. *P. L.*, t. CXLI, col. 278-310. Mais, il faut lui retirer deux sermons, reproduits parmi les sermons douteux de saint Augustin, sous les n. 194 et 208, dont l'un contient la prière : *Sancta Maria succurre miseris*. Ces deux sermons sont plutôt d'Ambroise Autpert.

Il a composé des pièces de poésie latine de divers rythmes sur les saints ou les fêtes, sur les différents *arts liberaux*, rhétorique, philosophie, comput, arithmétique, sur des sujets *moraux*, spécialement sur sa propre vie. *P. L.*, t. CXLI, col. 340-352. Voir aussi Pfister et Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1893, t. VI, p. 10.

3° On a encore de Fulbert 128 lettres, toutes très utiles pour l'histoire : elles sont publiées dans Migne, t. CXLI, et pourraient être utilement rééditées d'après le ms. latin de la Bibliothèque nationale *14167* (XIe et XIIe siècle) et d'après un autre du Vatican encore inutilisé (reine Christine, *278*, du XIIe siècle). Il y a deux autres manuscrits, l'un à la Bibliothèque nationale, fonds latin *2872*, XIe siècle, et l'autre à Durham, en Angleterre. Quelques autres œuvres de nature incertaine qui lui sont attribuées sont perdues. Voir Clerval, *Les écoles de Chartres*, p. 43.

4° Enfin l'une de ses œuvres les plus intéressantes, c'est la cathédrale qu'il rebâtit après l'incendie de 1020 et qui fut dédiée par son successeur Thierry en 1037 : il n'en reste malheureusement que la crypte.

III. Doctrine théologique. — Les chroniqueurs contemporains de Fulbert louent sa sainteté, sa sagesse, sa science, mais aussi sa philosophie et sa connaissance des lettres divines : il était *acer philosophus*, dit Durand de Troarn, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1405; *tu divina, tu humana excolebas dogmata*, dit Adelman.

En philosophie, Fulbert et son école paraissent avoir connu les deux courants qui devaient se partager les écoles, à l'occasion des universaux. Le plus grand nombre de ses élèves, à sa suite, cultivait les tendances idéalistes et spiritualistes de Platon; quelques-uns, comme Bérenger, s'attachaient davantage aux procédés critiques et sensualistes d'Aristote.

Les premiers lisaient Denys l'Aréopagite, Scot Érigène, saint Augustin. Fulbert, dans sa lettre à Adéodat, Hugues de Langres et Adelman de Brescia, dans leurs lettres à Bérenger, distinguaient, au-dessus des sens, deux facultés, la raison et la foi, et au-dessus des objets visibles deux sortes d'objets invisibles, les essences relevant de la raison et les substances spirituelles relevant de la foi. Dans leur pensée, ces deux catégories d'objets étaient également réelles. Fulbert souhaitait à Abbon, *Epist.*, II, *P. L.*, t. CXLI, en le qualifiant de grand philosophe, la jouissance de l'essence de Dieu d'abord, *superessentiam Dei*, et ensuite la possession des essences philosophiques (c'est le mot qu'il emploie), tant de celles que l'on dit être, que de celles que l'on dit n'être pas. A ses yeux, donc, ces deux sortes d'essences, dont les unes existaient et dont les autres ne jouissaient pas de l'existence, avaient une réalité objective égale : car non content de les souhaiter au même titre que l'essence de Dieu, il affirmait des unes et des autres qu'elles avaient quelque chose d'éternel et conséquemment d'agréable aux sages. Ainsi dans ce passage qui respire d'ailleurs le néoplatonisme et paraît imité de saint Denys ou de Scot Érigène, Fulbert prêtait une certaine réalité aux essences purement rationnelles qui sont les objets des idées. Hugues de Langres complétait sa pensée, lorsqu'il écrivait que l'esprit ne fait pas les essences, mais se contente de les juger : *est enim intellectus essentiarum discussor, non opifex : judex, non institutor*. *P. L.*, t. CXLII, col. 1327. C'est la formule du réalisme dans la question des universaux; c'est la pure théorie platonicienne.

Bérenger, contrairement à Fulbert, apparaît comme le tenant de l'aristotélisme et du nominalisme dans l'école de Chartres. Lui aussi aime Platon et se réclame sans cesse de Scot Érigène, mais son esprit inquiet, raisonneur, subit par-dessus tout l'impression du logicisme d'Aristote. Au lieu de subordonner les sens à la raison et la raison à la foi, il se méfie même de la raison pure et la soumet aux sens, faisant de l'expérience sensible l'unique moyen sûr de la connaissance. Il est vrai qu'il attribue aux sens le pouvoir de percevoir à la fois l'accident et la substance, comme s'ils étaient inséparables : d'après lui, l'œil en saisissant la couleur saisit le coloré. Mais cette extension même du pouvoir accordé aux sens confirme son principe sensualiste. Il n'existe, selon lui, que ce que l'on voit et ce que

l'on touche, et l'on ne voit et touche que la substance connaturelle à l'accident. Appliqué à la théologie, ce principe aboutit à la négation de la transsubstantiation : appliqué à la philosophie et à la nature des choses, il aboutit au nominalisme : car le sens, juge suprême de toute existence, ne perçoit que le particulier, et l'universel, objet de l'idée, n'est pas une réalité, mais un concept, un nom.

Nous ne reprendrons pas ici la question des origines chartraines du nominalisme philosophique en la personne du médecin d'Henri II, Jean le Sourd, qui fut disciple de l'école de Fulbert. Voir A. Clerval, *Les écoles de Chartres*, p. 121. Il est fort probable que ce système passa de Bérenger à Roscelin ou par ce Jean le Sourd, ou directement. Mais pour émaner de cette école, le nominalisme, surtout le nominalisme théologique, ne paraît pas avoir été la doctrine du maître ni de ses principaux élèves. Une tradition rapportait que Fulbert mourant, ayant aperçu Bérenger près de son lit, l'avait repoussé comme un démon. En effet, les clercs chartrains s'opposèrent de toute leur force à l'hérésiarque et à sa doctrine naissante sur l'eucharistie qui n'était qu'une application de sa dialectique et de son sensualisme.

Fulbert était surtout un théologien, un docteur catholique, comme l'appelait Adelman. Il recommandait les Écritures, les Pères, les écrivains ecclésiastiques, les canonistes et les liturgistes, parce qu'il s'appuyait principalement sur l'autorité.

Dans l'Écriture, il cherchait d'abord le sens littéral, puis le sens spirituel : *non videtur incongruum, si historiæ veritate servata, quomodo tota spiritualiter possit intelligi demonstremus. P. L.*, t. CXLI, col. 273. A défaut des Pères grecs, il citait les Pères latins, et les auteurs subséquents comme Bède et Raban Maur, et dans ses conférences avec ses disciples, il les suppliait de ne jamais quitter la voie royale des Pères et de la tradition. Sa théologie était plus positive que scolastique. Elle fut donc naturellement opposée à celle de Bérenger, et l'on comprend que ses élèves l'aient fortement objectée à celui-ci.

En résumé, Fulbert se place entre l'époque des Pères et celle des scolastiques.

Clerval et Merlet, *Un manuscrit chartrain du XI*[e] *siècle*, 1893; Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895, p. 30-142; Pfister, *De Fulberti Carnotensis vita et operibus*, 1885; *Opera, P. L.*, t. CXLI; *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 261.

A. CLERVAL.

FULCONIS Gabriel-Marie, chartreux, né à Saint-Étienne-Mont (Alpes-Maritimes), le 5 février 1816, exerça d'abord le ministère paroissial au diocèse de Nice, entra ensuite chez les oblats de Turin en 1812 et finalement se fit chartreux à Collegno, où il prononça ses vœux le 6 octobre 1851. Il fut vicaire des maisons de Pavie et de Trisulti, en Italie, et supérieur des religieuses chartreuses de Beauregard (Isère) et de Notre-Dame-du-Gard (Somme), en France. Après sa mort, arrivée le 11 mai 1888 à la chartreuse de Notre-Dame-des-Prés (Pas-de-Calais), le chapitre général déclara qu'il avait vécu louablement 38 ans dans l'ordre. Ses ouvrages imprimés, sans nom d'auteur, témoignent de sa haute piété et de sa tendre dévotion. 1° *Tesoro di divozione per le anime amanti di Gesù e di Maria, ossia istruzioni, pratiche e preghiere... estratte per lo più dalle opere di S. Alfonso Maria dei Liguori*, in-16, Turin, 1850; trad. franç., 2[e] édit., in-32, Lyon, Paris, 1854; 7[e] édition, Lyon, Paris, 1866; 2° *L'anima santa accesa d'amore verso Gesù e Maria e di tenerissima divozione verso i loro SS. Cuori, ossia riflessioni, preghiere, pratiche e risoluzioni efficacissime per acquistare la santità, distribuite per ciascun iorgno dell' anno*, in-16, Turin, 1861; 10[e] édit., stéréotypée, Turin, 1898; trad. franç., par l'abbé A. Fourot, in-12, Bar-le-Duc, 1872; 2[e] édit., revue et augmentée, Paris, 1884; 3[e] édit., Montreuil-sur-Mer, 1891; trad. espagnole, Barcelone, 1896; 3° *Opuscolo ad uso degli aggregati alla privata pia unione di preghiere e buone opere*, etc., in-12, Turin, 1862; 4° *Manuale per uso degli aggregati alla Compagnia dei Santissimi Cuori di Gesù e di Maria*, in-16, Rome, 1866 et 1867; 5° *Manuale compendiato*, etc., in-16, Rome, 1868, 1875, etc.; Paris, 1880. Dom Gabriel-Marie Fulconis a laissé en manuscrits un grand nombre de sermons, un ouvrage en plusieurs volumes sur les merveilles du Cœur admirable de la Mère de Dieu, et quelques traités théologiques. Voir CHARTREUX, t. II, col. 2318.

S. AUTORE.

1. FULGENCE BOASSERT, frère mineur capucin, né à Steenvoorde (Nord), vers 1734, était chanoine de l'église d'Ypres quand il entra en religion à l'âge de trente-huit ans. Ses études antérieures lui firent conférer la charge de lecteur, dont il s'acquitta avec mérite, comme le prouvent les *Principia theologiæ moralis et scholasticæ*, qu'il compléta par un volume unique, *Theologiæ dogmaticæ*, 6 in-8°, Ypres, 1782. L'auteur mourut à Ypres le 12 novembre 1802 et sa théologie fut rééditée par les soins de W. W. Ruys, curé de Huisseling près Ravenstein, 6 in-12, Bois-le-Duc, 1815-1817.

Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1912, t. V, col. 257.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. FULGENCE DE RUSPE (Saint). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — Fulgence, « le plus grand théologien et le plus saint évêque de son temps, » Bossuet, *La défense de la tradition*, l. I, c. XIV, naquit en 468 à Telepte dans la Byzacène, au nord de l'Afrique. Issu d'une famille considérable et resté de bonne heure sous l'aile de sa mère, prématurément veuve, l'enfant reçut, avec des maîtres habiles, une éducation très soignée. Jeune encore, ses qualités d'esprit et son expérience des affaires lui valurent l'honneur d'être choisi pour procurateur de Telepte. Mais il renonça vite à sa charge; la lecture d'une page de saint Augustin, de l'explication du psaume XXXVI, le décida, nonobstant la douleur et les larmes de sa pieuse mère, à quitter le monde et à embrasser la vie monastique. Moine et bientôt abbé, il se vit chasser, par la haine des ariens, du monastère qu'il édifiait et gouvernait avec succès. Il partit pour la Sicile, dans l'intention d'aller chercher la solitude en Égypte; détourné de son projet en Sicile, par l'évêque de Syracuse, qui lui dépeignit les ravages du monophysisme parmi les moines égyptiens, il visita Rome, puis revint dans sa patrie vers l'an 500. Il y bâtit un nouveau monastère dont il devint l'abbé, et peu après fut ordonné prêtre, malgré lui. En 507 ou 508, il était élevé, malgré qu'il en eût, sur le siège épiscopal de Ruspe, petite ville au bord de la mer.

Exilé par le roi vandale Thrasamond, avec soixante autres évêques catholiques de la Byzacène, il se réfugia comme eux en Sardaigne et y fut l'âme et le modèle du groupe des bannis. Vers l'an 515, son renom de science et de génie détermina le roi Thrasamond à le rappeler à Carthage, pour y prendre part à des discussions théologiques; mais ses efforts pour le relèvement de l'Église en Afrique et les heureux succès de son zèle alarmèrent les ariens, qui le firent de nouveau reléguer en Sardaigne vers l'an 520. Ici se place l'incident des moines scythes, qui trouvèrent un ferme appui dans les évêques africains, et virent ratifier par saint Fulgence leur formule antinestorienne que « l'une des trois personnes divines a souffert dans la chair » en même temps que leurs plaintes contre le

semi-pélagianisme de Fauste de Riez. Thrasamond mourut en 523. L'avènement d'Hildéric, son successeur, rendit la paix à l'Église d'Afrique et permit aux évêques exilés de rentrer dans leurs diocèses; saint Fulgence pourra encore travailler dix ans au bien de son troupeau. Quand il sentit la mort s'approcher, il se retira de la vie active et s'adonna tout entier aux exercices de la pénitence. « Mon Dieu, disait-il dans sa dernière maladie, au fort de ses souffrances, donnez-moi la patience maintenant, et puis pardonnez-moi. » Il mourut le 1er janvier 533.

II. Œuvres. — Saint Fulgence a beaucoup écrit. Indépendamment de ses ouvrages théologiques qui roulent, les uns sur les mystères de la trinité et de l'incarnation, les autres sur les matières de la grâce et de la prédestination, vengeant la foi catholique des attaques des ariens comme de celles des semi-pélagiens, il nous est aussi resté de lui des lettres et des sermons.

1° Dans la première catégorie on trouve les neuf productions théologiques ci-après, *P. L.*, t. LXV : le livre *Contre les ariens*, col. 205-225, réponse aux dix questions que le roi Thrasamond avait posées, vers 515, à Fulgence, touchant les antithèses dogmatiques des catholiques et des ariens; les trois livres *Ad Thrasimundum, regem Vandalorum*, col. 223-303, nouvelle réponse, vers 515, à de nouvelles objections du prince arien; l'opuscule *De Trinitate ad Felicem notarium*, col. 497-508, courte exposition des dogmes essentiels de l'Église; le livre *Contra sermonem Fastidiosi ariani ad Victorem*, col. 507-528, où l'auteur, s'appuyant à la distinction des idées de nature et de personne, fait ressortir à la fois l'indivisibilité de la Trinité et le caractère personnel de l'incarnation du Fils de Dieu; l'opuscule *De incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam*, col. 573-603, réponse, de date incertaine, à deux questions, l'une, si le Verbe seul s'est incarné, l'autre, si Dieu lui-même a créé les insectes nuisibles; les deux livres *De remissione peccatorum ad Euthymium*, col. 527-573, qui furent écrits pendant l'exil de Sardaigne et qui mettent en relief les conditions providentielles du salut de l'homme, foi, bonnes œuvres, durée de la vie présente; les trois livres *Ad Monimum*, col. 151-205, écrits pareillement au fond de la Sardaigne, le premier sur la double prédestination, celle des saints à la gloire et celle des méchants à l'enfer, le second sur le sacrifice de la messe, sur le rôle du Saint-Esprit dans l'Église, sur le conseil ou *supererogatio* de saint Paul, le troisième enfin sur le début de l'Évangile de saint Jean; les trois livres, dédiés à Jean et à Vénérius, *Sur la vérité de la prédestination et de la grâce divine*, col. 603-671, et composés vers 523, peu après le retour définitif de Fulgence en Afrique; l'opuscule *De fide ad Petrum seu de regula veræ fidei*, col. 671-708, résumé de main de maître de toute la théologie chrétienne.

Plusieurs ouvrages de saint Fulgence sont perdus, en totalité ou en partie. Le livre *Contre Pinta* n'a pas survécu; celui qu'on imprime sous le titre de *Liber pro fide catholica adversus Pintam episcopum arianum*, col. 707-720, est apocryphe. Les sept livres *Contre Fauste*, évêque de Riez, écrits en Sardaigne avant 523, ont également péri. Des deux opuscules, *Sur le jeûne et la prière*, l'un se retrouve peut-être dans la seconde lettre à Proba : *De oratione et compunctione cordis*, l'autre n'est pas arrivé jusqu'à nous. Du mémoire très court *Sur le Saint-Esprit, Ad Abragilem presbyterum*, il nous reste encore deux fragments, col. 833, 834. Les dix livres *Contre l'arien Fabien* ont disparu, sauf trente-neuf fragments précieux, col. 750-834. Le livre *De la prédestination et de la grâce*, col. 843-854, n'est pas authentique; il a usurpé le nom de saint Fulgence.

2° Nous avons de saint Fulgence treize longues lettres — on dirait presque des livres — les unes de théologie dogmatique, les autres de morale, col. 303-498; nombre de ses lettres ne nous sont pas parvenues.

3° Dix sermons de saint Fulgence ont seuls survécu; les uns ont trait aux fêtes de Notre-Seigneur et des saints, les autres à des questions de morale ou d'exégèse sacrée, col. 719-750. Le sermon sur *la Purification de la sainte Vierge*, col. 838 sq., et celui sur *saint Vincent* sont apocryphes, ainsi que quarante autres sermons, qui appartiennent en réalité, soit à saint Augustin, soit à saint Pierre Chrysologue, soit pour la plupart à un auteur africain demeuré inconnu.

Tous les écrits de saint Fulgence témoignent d'une science scripturaire étendue, d'un esprit sensé et pénétrant, d'un style lumineux et précis.

III. Doctrine. — Après que les besoins spéciaux de l'Église d'Afrique eurent armé l'évêque de Ruspe contre l'arianisme, les erreurs semi-pélagiennes de la Gaule méridionale éveillèrent son attention et l'engagèrent dans de nouvelles luttes. Sa doctrine de la grâce et de la prédestination, telle que nous la révèlent en particulier, à défaut de ses livres *Contre Fauste*, sa lettre au diacre Pierre et son ouvrage *Sur la vérité de la prédestination et de la grâce*, n'est dans le fond, nonobstant quelques adoucissements de forme, qu'un écho fidèle du système de saint Augustin. A la base de cette doctrine se trouve, comme de raison, le grand fait de la création du premier homme. La bonté souveraine, qui a présidé à cet acte créateur et l'a imprégné de toutes parts, défend Dieu du soupçon d'une prédestination *in malo*. Mais, resté faillible dans l'état surnaturel où Dieu l'avait originairement élevé, Adam a failli, et la nature humaine entière, corps et âme, a subi de ce fait un changement déplorable. L'âme, privée de la grâce, a vu son intelligence s'enténébrer devant les vérités éternelles, sa volonté incliner au mal et perdre le pouvoir de mériter le ciel. Le corps, en pleine et perpétuelle révolte contre l'âme, est devenu la proie de la concupiscence et la victime de la mort, en attendant l'heure de la mort éternelle. Et ce n'est pas seulement le premier homme qui a porté la peine de sa désobéissance personnelle; c'est le genre humain tout entier qui en a été et en demeure atteint. Car, avec la mort physique, le péché d'Adam, qui en est la raison dernière, pèse sur chacun de ses descendants, à l'entrée de la vie, et engage sa responsabilité. Quoique, d'ailleurs, on pense dans l'insoluble question de l'origine des âmes, soit que, l'hypothèse origéniste de la préexistence de l'âme écartée sans retour, on goûte davantage les idées du traducianisme ou celles du créatianisme, le péché originel se transmet par héritage. Le désordre des sens, *fœditas libidinis*, qui, pour saint Fulgence comme pour saint Augustin, fait l'essence du péché originel et est l'annexe inévitable de l'acte génératif, corrompt toute naissance humaine dans sa source. Que cette naissance soit ou non le fruit du mariage, peu importe : *peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido*. Tous les hommes ont péché, en effet, dans Adam qui les tenait renfermés, de qui seul ils ont reçu l'être et la subsistance, et par conséquent ils forment tous une *massa damnata*.

L'homme n'est pourtant point tombé si bas qu'il ne puisse être relevé de sa chute et guéri de ses blessures; car enfin, depuis le péché originel, sa nature n'est pas totalement pervertie, ni son libre arbitre aboli. Mais le salut de l'homme n'est l'ouvrage ni de sa propre nature, aujourd'hui aveuglée et paralysée, ni de la loi naturelle ou positive, qui montre sans doute la grandeur du mal, mais qui, faute d'une transformation morale de la volonté, ne saurait apporter au

mal un remède. Notre salut ne nous est possible qu'avec le secours incessant de la grâce divine, que Jésus-Christ nous a méritée dans le mystère de l'incarnation. Grâce intérieure, en dehors des bienfaits de la création et de la révélation, et qui va à éclairer et à fortifier. Grâce sanctificatrice et régénératrice; grâce actuelle aussi, qui assure la persévérance et le progrès de la sainteté recouvrée. La grâce toutefois n'est pas l'élément unique de la sainteté dans les individus; le concours du vouloir humain ne peut être retranché ni remplacé. L'ordre de succession, ou, si l'on veut, de dépendance dans l'activité réciproque des deux facteurs de la sainteté individuelle, méconnu par les semi-pélagiens, est remis en relief par saint Fulgence. Tandis que les semi-pélagiens, en reconnaissant la nécessité de la grâce intérieure, proclament la bonté native de notre volonté, lui attribuent le premier pas dans le chemin du salut, admettent enfin une certaine influence des dispositions morales de l'homme sur la distribution de la grâce, l'évêque de Ruspe, au nom de l'Écriture et de la tradition, repousse leur triple erreur. Il tient que pas une parcelle de l'œuvre du salut, fût-ce la première en date, ne se dérobe à l'action de la grâce; que l'homme ne saurait imposer une espèce de condition à la grâce divine, puisque, sans elle, il est hors d'état de s'en rendre digne; et qu'il ne peut naturellement vouloir le bien, puisque tout, bon mouvement, bonne pensée, bon désir, lui vient de Dieu par la grâce. Ainsi, la grâce prévenante guérit l'impuissance de la volonté non seulement à faire, mais à désirer le bien; seule, elle fait luire à nos yeux la foi et nous permet de mériter. A la grâce qui prévient se surajoute, pour en garantir et en accroître l'effet, la grâce qui coopère, *gratia subsequens*, et affermit notre volonté, le long de la route, jusqu'au terme. A l'une l'initiative, à l'autre l'achèvement du salut; l'une apporte au pécheur le pardon et l'état de justice, l'autre lui vaut ensuite la gloire des saints. Le salut de l'homme, tout en étant la récompense de ses efforts, dépend complètement de la grâce et est en définitive, du commencement à la fin, l'ouvrage de Dieu. Au reste, ce serait une grave erreur de croire que tous les hommes reçoivent la grâce dans la même mesure; Dieu distribue la grâce comme il lui plaît, toujours avec des limites et de façon à laisser persister des imperfections dans l'âme. La perfection entière et parfaite est, avec la glorification, le partage du ciel.

Théorie de la grâce, théorie de la prédestination divine, tout respire également, chez l'évêque de Ruspe, l'esprit augustinien. Saint Fulgence proteste contre l'excès de l'hérésie prédestinatianiste; Dieu ne prédestine personne au mal, au péché; ce qui serait nier visiblement Dieu, puisqu'on imputerait à Dieu lui-même le mal; le réprouvé n'est prédestiné qu'à subir la peine du péché librement commis malgré le vouloir de Dieu. Qu'est-ce en réalité que la prédestination? Rien autre chose que la préparation éternelle de tous les actes de la volonté humaine sur la terre quant à l'affaire du salut, en même temps que celle du sort qui nous attend là haut, *futuri operis divini sempiterna dispositio.* C'est donc, sans qu'il s'y rattache aucune idée de contrainte sur la créature, le tri du bloc de perdition, le choix qui distingue entre les deux parties de l'humanité déchue et sépare les élus d'avec les réprouvés. L'idée de la *gratia secundum meritum præcedens* amenait les semi-pélagiens à ne vouloir d'autre prédestination qu'une prescience divine, prévoyant ce que la liberté de l'homme accomplit. Selon saint Fulgence comme selon saint Augustin, la prédestination est une œuvre à la fois de prescience et de volonté. Mais, avec un langage moins précis que celui de son maître d'Hippone, Fulgence ne laisse pas d'embrasser, après lui, l'opinion que la prédestination au salut repose en dernière analyse et avant tout sur la volonté de Dieu; seule la prédestination à l'enfer s'appuie sur la prévision des péchés du coupable. Mais la prédestination au salut ne s'étend point à tous les hommes; car Dieu ne veut pas le salut de tous sans exception, quoique le contraire semble au premier aspect ressortir du texte fameux, I Tim., II, 4. L'évêque de Ruspe, contrairement à l'opinion des Pères d'avant saint Augustin, particularise en Dieu la volonté *salvifique*, au nom de la pleine indépendance de cette volonté, sans faire d'ailleurs qu'un mystère impénétrable couvre les conduites de la justice infinie. Le nombre des prédestinés au salut, déterminé de toute éternité, n'est susceptible ni de diminution ni d'accroissement, la volonté divine étant immuable et toute-puissante. La prédestination est, par conséquent, absolue et infaillible; il en est toujours des prédestinés ce que Dieu a voulu éternellement ou plutôt ce qu'il veut, n'y ayant à ses yeux ni passé ni futur. Le sentiment profond des droits de Dieu sur l'homme et des besoins de l'homme dans toutes les phases de l'œuvre du salut, inspire et caractérise la doctrine de saint Fulgence.

S. Fulgentii vita, *P. L.*, t. LXV, col. 117-150; trad. allemande par A. Mally, Vienne, 1885; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1896, t. II, p. 398-432; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 148-152; Teuffel-Schwabe, *Geschichte der Römische Litteratur*, 5e édit., Leipzig, 1890, p. 1238; Fr. Wœrter, *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Munster, 1899, p. 107-155; Ficker, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1900, t. XXI, p. 9-42; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. II, p. 204-206.

P. GODET.

FUNEZ (Martin de), théologien jésuite, né à Valladolid en 1560, mort près de Sieum le 25 février 1611. Admis dans la Compagnie de Jésus en 1577, il enseigna la théologie dogmatique à Gratz, puis la théologie morale à Milan. On a de lui : *Theologica disputatio de vitiis et peccatis in genere*, in-4°, Gratz, 1588; *Theologica disputatio de Deo uno*, in-4°, Gratz, 1589; *Methodus practica aurei libelli Thomæ de Kempis de Imitatione Christi, in qua docetur homo a principio perfectionis christianæ usque ad summum gradum ordinate progredi, tam magistris quam discipulis vitæ spiritualis perutilis*, in-16°, Cologne, 1590; *Disputatio de fide justificante*, in-8°, Gratz, 1592; *Speculum morale et practicum : in quo medulla omnium casuum conscientiæ continetur. Pro confessariis et pænitentibus extructum. Pars prima : qua præcepta decalogi methodice explicantur, ac in species morales ultimas distribuuntur. Pars secunda : qua doctrina septem Ecclesiæ sacramentorum duodecim capitibus methodica forma absoluta continetur. Pars tertia et ultima : qua ecclesiastica præcepta omnia copiosa brevitate pertractantur*, in-12, Constance, 1598.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, in-4°, 1892, t. III, col. 1067; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1788, t. II, p. 101.

B. HEURTEBIZE.

FUNK. — I. Vie. II. Œuvres. III. Caractère.

I. VIE. — François-Xavier Funk, fils d'un modeste aubergiste wurtembergeois, naquit au village d'Abtsgmünd, le 12 octobre 1840. Après de solides et brillantes études classiques au gymnase d'Ellwangen, il suivit en même temps à Tubingue, de 1859 à 1863, les cours de la faculté de théologie et ceux de la faculté de droit, avec d'égales aptitudes et un succès égal; car, en 1862 et en 1863, il fut couronné tour à tour dans les concours des deux facultés. Promu docteur en philosophie à l'automne de 1863, puis ordonné prêtre le 10 août 1864 et nommé vicaire à Waldsee, il obtint ensuite un congé d'un an, afin de poursuivre

en Angleterre et en France, à Paris surtout, ses études d'économie politique; et, de retour dans le Wurtemberg, il fut choisi, le 26 juin 1866, pour répétiteur de morale au séminaire de Tubingue. L'année suivante, il inaugurait sa collaboration studieuse et fructueuse de trente années à la *Theologische Quartalschrift.* En 1869, à l'âge de vingt-neuf ans, l'étendue et la sûreté précoce des connaissances, la souplesse du talent et la *laboriosité,* un attachement inviolable à l'esprit de l'école catholique de Tubingue, mériteront à Funk l'honneur d'être appelé à suppléer par intérim Hefele dans sa chaire d'histoire ecclésiastique et de patrologie. L'adhésion momentanée du jeune historien, pendant le concile du Vatican, aux idées antiinfaillibilistes de ses anciens maîtres, l'exposera, pour le reste de sa vie, aux méfiances et aux invectives des adversaires de ses opinions; dès lors, malgré qu'il en ait, il sera sacré libéral, en attendant d'être sacré moderniste. Commer, *Hermann Schell*, p. 185-186. Vainement il protestera; les deux épithètes, accolées à son nom, ne s'en détacheront plus. Quoi qu'il en soit, Funk, le 13 septembre 1870, montera dans la chaire d'histoire ecclésiastique avec le titre de professeur adjoint, et, cinq ans plus tard, après ce nouveau stage, où son activité littéraire et sa réputation iront grandissant, il deviendra professeur titulaire, le 5 février 1875. A trois jours de là, en récompense de ses travaux et de ses services, il sera proclamé par la faculté de théologie docteur *honoris causa*, et, le 3 juin de la même année, il entrera, pour n'en plus sortir, dans le sénat de l'université. Héritier littéraire à la fois de Drey et d'Hefele, ses ambitions et ses espérances étaient pleinement satisfaites, Funk ne rêvera rien de plus ni rien autre. La politique ne tiendra dans sa carrière aucune place. L'intéressait-elle? En tout cas, elle ne l'a point séduit et n'a point empiété sur sa vie; à côté de sa carrière scientifique, Funk n'a pas eu de carrière active. Il ne descendra même pas, nonobstant des invitations pressantes et flatteuses, de sa chaire de Tubingue. Les offres successives d'une chaire à Breslau en 1877, d'une chaire à Wurzbourg en 1898, d'une chaire à Washington en 1903, resteront toutes sans écho. Jamais il ne délaissera la faculté de théologie de Tubingue, qu'il personnifiait en lui, pour ainsi dire, et sur laquelle rejaillissait sa grande renommée. En 1893, le sénat académique l'élira recteur de l'université. Aussi bien les honneurs civils du royaume, croix et médailles, ne lui manqueront pas. Membre de la commission wurtembergeoise d'histoire nationale, il sera décoré en 1890 et en 1903 des différents ordres du Wurtemberg. Il mourra presque subitement à Tubingue, terrassé par une affection cardiaque, le 24 février 1907, dans sa soixante-septième année, au moment de mettre la dernière main à l'édition des *Pseudo-Clémentines* que l'Académie des sciences de Berlin lui avait confiée.

II. Œuvres. — Indépendamment de solides études parues soit dans la *Real-Encyclopädie* de Kraus, 1882-1886, soit dans la seconde édition du *Kirchenlexikon* de Wetzer et de Welte, Fribourg-en-Brisgau, 1882-1901; indépendamment aussi d'innombrables articles, dispersés en diverses revues allemandes ou étrangères, prodignés surtout à la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, et pour la plupart ayant trait au culte, à la discipline, à la littérature chrétienne des premiers siècles, Funk a publié, tant comme auteur que comme éditeur, les ouvrages ci-après : 1° le livre de l'*Intérêt et de l'usure, Zins und Wucher*, Tubingue, 1868, prémices savoureuses des fruits de sa maturité; 2° la *Défense nouvelle de l'authenticité des lettres de saint Ignace d'Antioche*, Tubingue, 1883 : travail décisif, aux conclusions duquel ont fini par se rallier les Lightfoot, les Harnack, les Ramsay, les von der Goltz; 3° un *Manuel d'histoire ecclésiastique*, Rottenbourg, 1886, traduit en français, 1891, puis en italien, 1903-1904, édité cinq fois du vivant de l'auteur dans sa langue originaire, et où les critiques impartiaux n'ont guère trouvé à reprendre que l'extrême concision; 4° trois monographies, la première sur les *Constitutions apostoliques*, Rottenbourg, 1896, la seconde sur le VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques et les écrits du même groupe*, Tubingue, 1891, la dernière sur le *Testament de Notre-Seigneur et les écrits de même famille*, Mayence, 1901 : monographies judicieuses et pénétrantes, qui font autorité, de l'aveu même d'Harnack, en rétablissant l'unité d'origine, la date respective, la dépendance mutuelle des diverses productions de la littérature canonique primitive; 5° une réédition des *Pères apostoliques* d'Hefele, parue d'abord à Tubingue, 1878, et enrichie peu à peu de nouvelles trouvailles patristiques en même temps que d'amples prolégomènes, jusqu'à former deux volumes, Tubingue, 1901. L'édition scolaire qui en fut faite alors à l'usage des séminaires de l'Allemagne et qui, nonobstant la concurrence du livre de Gebhardt, Harnack et Zahn, fut réimprimée dès 1906, est tenue généralement pour un modèle du genre; 6° un excellent recueil en trois volumes, intitulé : *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, 1899, 1907, et dans lequel l'auteur a réuni nombre de ses articles de revues, tous d'une importance capitale pour l'histoire intérieure de l'Église du premier âge, non sans les avoir retouchés et remaniés; 7° une édition savante, avec version latine, de la *Doctrine des douze apôtres, Doctrina duodecim apostolorum, canones apostolorum ecclesiastici, ac reliquæ doctrinæ de duabus viis expositiones*, Tubingue, 1887, une des meilleures éditions que cette découverte contemporaine ait provoquées; 8° une édition hors de pair de la *Didascalie, Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2 vol., Paderborn, 1905, fruit de vingt années d'études; 9° il faut mentionner encore deux opuscules de circonstance, l'un, *L'université d'Elwangen et son transfert à Tubingue, ibid.*, 1889, qui est un hommage de la faculté de théologie catholique au roi Charles de Wurtemberg, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de son règne; l'autre, dédié en 1901 à l'économiste Albert Schæffle, pour son soixante-dixième anniversaire, et qui roule sur deux épisodes intéressants de l'histoire du prêt à intérêt, l'emprunt de la ville de Vérone, en 1740, et le livre *De l'usure* du P. Rossignol.

III. Caractère. — A la politesse et à la simplicité des manières, à la loyauté et à la bienveillance du caractère se joignait en Funk un esprit à la fois élevé et varié, sensé et clairvoyant, libre avec respect et mesure, infatigable au travail, et qui avait su faire ses preuves en plus d'un genre. Secoué durant quarante ans et plus par la fièvre scientifique, Funk, avec moins de sentiment et de chaleur que de raison et de sagacité, avec un style moins entraînant et moins coloré que net et précis, s'est voué surtout à l'histoire de l'Église. Dans ces travaux, qui étaient sa vocation naturelle, il s'est dégagé de tout autre préoccupation que la recherche de l'exactitude de la vérité. Recherche indépendante, sans passion du nouveau, quoique non sans hardiesse, mais sans complaisance pour les opinions courantes ou pour les préjugés de partis, et sans souci ni de sa réputation ni de ses intérêts personnels. Funk aurait eu honte de lui-même, si la crainte de la polémique et les appréhensions des invectives avaient pu le déterminer à voiler ou à taire le vrai. Le *vitam impendere vero*, dont témoignent ses œuvres et jusqu'aux fluctuations de sa pensée, fut l'inviolable devise de sa vie. L'histoire, sous la plume de Funk, n'est pas un plaidoyer en

faveur d'une cause, une démonstration apportée à l'appui d'une opinion ou d'une résolution préconçue; elle est écrite, selon la maxime de Quintilien, « pour raconter, non pour prouver. » L'exactitude matérielle et la vérité morale du récit sont le but et la loi suprême de l'historien. Mais, si le dessin est correct, la couleur manque; Funk retrace sobrement et fidèlement les événements du passé; il ne les fait pas revivre dans leur forme native; il est un rapporteur excellent bien plus qu'un peintre; de ses pages on dirait des photographies ou des gravures, ce ne sont pas des tableaux vivants. Au surplus, l'évolution du genre historique en Allemagne depuis une trentaine d'années et l'intérêt actuel de l'Église ont décidé du caractère général de l'œuvre de Funk, aussi bien que du choix particulier de ses sujets d'étude. Le temps avait marché et le goût public changé depuis les deux grands devanciers de Funk, Mœhler et Hefele. La vogue et le crédit n'allaient plus, quand Funk entra dans la vie littéraire, aux larges synthèses historiques, où la philosophie et l'art reléguaient la critique au second plan; la critique prenait le dessus; les vues d'ensemble ne paraissaient plus guère que des hors-d'œuvre; la recherche minutieuse du détail, où l'on avait plus besoin de la loupe que de la longue-vue, était presque seule à la mode; aux travaux de longue haleine succédaient les monographies ou les articles de revue; aux toiles immenses, les tableautins. Funk a été le trait d'union des deux périodes; il a ménagé en quelque sorte la transition des deux écoles. De l'une il a emprunté l'idée de son *Manuel d'histoire ecclésiastique*; il appartient surtout à l'autre par son travail de pionnier, par ses articles de revues comme par ses savantes éditions. Mais, en morcelant presque à l'infini son champ d'étude, Funk a creusé et cultivé les parcelles de façon à les nettoyer chacune des mauvaises herbes, à les fertiliser et à y recueillir souvent, au vif déplaisir de ses adversaires, des moissons inattendues; là même où l'on n'est pas de son avis, on gagne à l'écouter. C'était, enfin, une tradition d'Hefele, c'était plus encore une nécessité du XIX[e] siècle qu'une place privilégiée fût faite dans l'œuvre de Funk à l'histoire du christianisme primitif. Funk, en effet, ne s'est désintéressé ni du moyen âge ni des temps modernes; il en a parlé par occasion avec compétence et utilité. Mais les temps modernes et le moyen âge ne lui ont fourni que la matière d'intéressantes digressions. A deux pas personnellement de Baur et de l'école hégélienne de Tubingue, en présence de leurs efforts communs pour défigurer le premier âge chrétien, Funk s'est porté principalement à la défense des points attaqués, et s'est employé sans relâche à rendre au berceau du christianisme son vrai caractère et sa vraie physionomie. On peut bien dire qu'il était dans l'antiquité chrétienne comme chez lui et qu'ailleurs il était comme en visite.

Historisches Jahrbuch, 1907, t. XXVIII, p. 654-656; *Hochland*, 1907, t. IV, p. 107-109; *Theologische Quartalschrift*, 1908, t. XC, p. 95-137; Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, I[re] partie, *passim*, Fribourg, 1900; P. Godet, *F. X. Funk*, dans la *Revue du clergé français*, 1908, t. LVI, p. 129 sq.

P. GODET.

FYOT DE VAUGIMOIS, Claude fils d'Anselme-Bernard Fyot de Vaugimois, seigneur de Taroiseau, président aux requêtes du parlement de Bourgogne, et d'Anne-Philippine Valon de Mineure, naquit à Dijon, le 31 août 1689, sur la paroisse de Saint-Médard et Saint-Étienne. Entré au séminaire Saint-Sulpice le 26 octobre 1705, il y suivit ainsi qu'en Sorbonne le cours régulier des études de théologie et fut licencié le 29 février 1716. Il ne prit le bonnet de docteur que le 22 septembre 1718. Durant ses études, le 14 mai 1712, il avait été nommé abbé de Notre-Dame du Tronchet, au diocèse de Dol en Bretagne. Admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1716, il avait été envoyé au mois de juillet au séminaire Saint-Irénée de Lyon, où, après avoir enseigné pendant quatre ans et demi la théologie, il fut demandé par l'archevêque, François de Neuville, à M. Leschassier pour remplacer M. Rigoley, décédé le 11 février 1721. Nommé, le 4 mars suivant, supérieur du séminaire, il le gouverna avec une piété très éclairée jusqu'à sa mort, le 15 novembre 1758. Pour l'instruction des prêtres, il avait composé les ouvrages suivants : 1° *Entretiens abrégez avec N.-S. J.-C. avant et après la sainte messe pour les prêtres; avec quelques sentimens de piété sur l'excellence et la sainteté de leur ministère et l'explication des cérémonies du saint sacrifice*, par un prêtre du clergé, in-12, Lyon, 1721; en 1726 fut ajoutée une seconde partie, in-12. Le même ouvrage augmenté de trois autres parties, c'est-à-dire de préparations et actions de grâces tirées des épîtres et évangiles de tous les dimanches de l'année, des préparations et actions de grâces pour les principales solennités de l'année, et pour les féries de carême, parut en 4 in-12, à Lyon, en 1729, et avec des corrections et additions en 1740 et en 1746. En 1843, Mgr Devie, évêque de Belley, qui appréciait beaucoup cet ouvrage, en donna une nouvelle édition en 2 in-12. 2° *Manuel qui comprend différentes méthodes pour entendre la sainte messe, pour la confession et la communion avec des effusions en forme de prières pour la visite du saint-sacrement*, in-12, Lyon, 1731. La 7[e] édition parut en 1757; 3° *Catéchisme, instructions et prières pour le jubilé de l'église primatiale de Saint-Jean de Lyon pour l'année 1734. A cause de la concurrence de la fête du très saint-sacrement avec celle de la Nativité de saint Jean-Baptiste, patron de la dite église*, in-12, Lyon, 1734; Après les instructions sur les indulgences en général, ce volume traite spécialement de l'indulgence particulière à l'église Saint-Jean de Lyon pour l'année 1734. 4° *La dévotion aux saints anges, réduite en méditations où il est traité de ce qui regarde ces esprits célestes avec une méthode pour entendre la messe en union de ces bienheureux esprits*, in-12, Lyon, 1738; 5° *Avis importans sur la pratique et l'administration du sacrement de pénitence pour l'utilité des confesseurs et pénitents*, in-12, Bruxelles, 1738. On lui doit encore quelques autres ouvrages de piété, en particulier, les *Prières et pratiques du séminaire de saint Irénée de Lyon*, à la suite duquel dans la 2[e] édition de 1739 il ajouta : *Examen de conscience pour les ecclésiastiques pour servir à leur confession générale ou seulement annuelle et leur remettre devant les yeux le détail des devoirs de leur état*.

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, 1742, t. I, p. 235-236; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. I, p. 312-325; *Notes historiques sur le séminaire de Lyon*, 2[e] fascicule, Lyon, 1882, p. 129-195. Ces deux derniers ouvrages corrigent avec raison les erreurs des écrits suivants : le *Dictionnaire* de Moréri, édition de l'abbé Gouget (1749), et le *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques* de Richard, qui confondent notre auteur avec son grand-oncle Claude Fyot de la Marche, abbé de Saint-Étienne de Dijon; Chaudon et Feller qui marquent sa mort en 1759, et la *Biographie universelle* de Michaud, comme la *Nouvelle biographie générale* de Hœfer qui le font mourir vers 1750; le *Gallia christiana*, Hauréau, t. XIV, col. 1079, qui termine sa notice par ces mots : *obiit anno 1753*.

E. LEVESQUE.

G

1. GABRIEL DE GUARCINO (a Varceno), frère mineur capucin de la province romaine, mort le 5 novembre 1893, à l'âge de 63 ans, après 46 ans de vie religieuse, avait publié un *Compendium theologiæ moralis ex opere morali Scavini, Gury et Charmes concinnatum et ad sententias constitutionis apostolicæ Sedis ac Sacrarum Congregationum recentiorum decisionum redactum*, in-8°, Viterbe, 1870, souvent réédité depuis : 2e édit., Turin, 1872; 4e édit., 2 in-8°, *ibid.*, 1876; 8e édit., *ibid.*, 1887. Le P. Gabriel était consulteur de la S. C. de la Propagande, théologien de la Daterie, examinateur du clergé romain; il avait enseigné la théologie pendant vingt-deux ans, rempli les fonctions de ministre provincial et de définiteur général.

Civiltà cattolica, 22e année, t. II, p. 581; 24e année, t. X, p. 207.

P. Édouard d'Alençon.

2. GABRIEL DE SAINT-VINCENT, carme déchaussé, né à Lodi en Lombardie, enseigna avec éclat la philosohie, puis la théologie, dans le collège des missions que les carmes avaient à Rome. Il mourut, dans cette ville, en 1671, après avoir rempli, dans son ordre, les charges de prieur, définiteur et visiteur général. Bien connu à Rome pour sa vaste érudition et sa grande sagesse, il était le conseiller très écouté des savants et des puissants. Dans les dernières années de sa vie, il fut atteint d'une goutte opiniâtre aux mains et aux pieds, et il consacra ses loisirs forcés à publier les leçons qu'il avait jadis enseignées. C'est ainsi qu'il édita un cours complet de philosophie : *Logica*, in-fol., Rome, 1669; *Physica*, in-fol., Rome, 1670; *De generatione et corruptione, et Metaphysica*, in-fol., Rome, 1670; *Philosophia moralis*, in-fol., Rome, 1670. Quelques années auparavant, il avait fait paraître à Rome (où furent imprimés tous ses ouvrages) des commentaires *In Iam partem D. Thomæ*, in-fol., 1661; *In IIam partem D. Thomæ*, in-fol., 1665. Il est encore l'auteur des nombreuses publications suivantes : *De incarnatione*, in-fol. 1656; *De sacra mentis*, 4 in-4°, 1656; *De censuris* et *De justitia et jure*, 2 in-fol., 1661; *Anagogia christiana* et *De fide, spe et charitate*, 2 in-fol., 1666; *De remediis ignorantiæ* et *Summa moralis*, 2 in-fol., 1667; *Consilia varia*, in-fol., 1668; *De gratia*, in-4°, 1670.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum ord. carmel. utriusque sexus*, Bordeaux, 1730, p. 282; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 533; Raphael de Saint-Joseph, *Prolegomena in S. theologiam*, Gand, 1882, p. 81; Henri du Très-Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, Savone, 1884, t. I, p. 232-233; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1129; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1823, t. XI, p. 413; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 18-19.

P. Servais.

3. GABRIEL Sevère (Σεβῆρος, Σέβηρος), théologien et polémiste grec du XVIe siècle. — I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — Né à Monembasie, en 1541, Gabriel, comme beaucoup de grecs de cette époque, vint étudier en Italie. Il suivit les cours de l'université de Padoue, fut ensuite ordonné prêtre et, après un séjour dans l'île de Crète, s'établit à Venise dès 1572. Jean Veloudos, Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ, 2e édit., Venise, 1893, p. 69. Le 29 juin de l'année suivante, la confrérie grecque de la ville l'élut curé de l'église Saint-Georges. Sur la fin de 1575, il fit un voyage à Constantinople, où sa réputation de pasteur instruit et zélé l'avait précédé. Le patriarche œcuménique Jérémie II, sollicité par des protecteurs puissants, notamment par un riche Crétois du nom de Léoninus, créa Gabriel métropolite de Philadelphie de Lydie. La cérémonie du sacre eut lieu le 18 juillet 1577. Étienne Gerlach, chapelain de l'ambassade allemande à Constantinople, décrit la cérémonie dans son *Turkisches Tagebuch*, Francfort, 1674, p. 366-367, et a bien soin de faire remarquer que le nouvel élu ne mit jamais les pieds dans son diocèse.

Il revint en effet sans retard à Venise, où ses paroissiens le reçurent avec enthousiasme. Tout évêque qu'il était, il ne dédaigna pas de reprendre ses fonctions à la cure de Saint-Georges. Pour lui témoigner sa confiance, la communauté orthodoxe lui abandonna toute l'administration spirituelle de la colonie et lui céda en particulier le droit qu'elle avait de nommer à la cure de Saint-Georges. La République de Venise se montra aussi fort aimable pour lui, lui octroya une pension mensuelle de six sequins et l'invita plusieurs fois à siéger au sénat. Martin Crusius, *Turcogræcia*, Bâle, 1584, p. 206-207, 525. Cette bienveillance ne se démentit qu'une fois. En 1588, la Seigneurie le fit mettre en prison comme coupable de haute trahison. Un faux fabriqué par un prêtre constantinopolitain, ennemi personnel du prélat, lui avait valu cette accusation calomnieuse. Gabriel n'eut pas de peine à établir son innocence et jouit de nouveau des bonnes grâces du gouvernement vénitien. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles*, Paris, 1885, t. II, p. 122.

Cependant les fidèles de Philadelphie attendaient toujours la visite de leur pasteur. Au bout de douze ans, leur patience se lassa; ils envoyèrent au patriarche œcuménique une députation demandant que Gabriel fût mis en demeure d'observer la loi canonique de la résidence. Par une lettre synodale datée de novembre 1590, Jérémie II somma le pasteur infidèle d'aller vivre au milieu de ses ouailles ou de donner sa démission.

Gabriel ne fit ni l'un ni l'autre. Soutenu à la fois par ses paroissiens de Saint-Georges et par la République Sérénissime, il manœuvra si bien qu'il obtint pour le titulaire de Philadelphie, diocèse très pauvre incapable de nourrir son évêque, le droit de résider désormais à Venise avec en plus le titre d'exarque du patriarcat œcuménique pour tous les orthodoxes de Vénétie et de Dalmatie. Jérémie II étendait ainsi sa juridiction en Italie et se consolait de l'échec qu'il

avait subi en 1579, époque où il avait voulu s'adjuger le monastère de Saint-Georges de Venise en le déclarant stavropégiaque. Voir la réponse de Gabriel à la lettre synodale de Jérémie dans Lami, *Deliciæ eruditorum*, Florence, 1744, t. XIII, p. 113-115; elle est datée du 12 janvier 1591.

Le métropolite de Philadelphie s'occupa avec zèle du troupeau de son choix; il fit des réformes utiles et proscrivit en particulier l'introduction de la musique italienne dans les offices ecclésiastiques. J. Veloudos, *op. cit.*, p. 73. Mais il ne brilla pas par la largeur de ses idées et son esprit de tolérance. Malgré ses études à l'université de Padoue, il ne possédait de la doctrine catholique et de la théologie patristique qu'une connaissance très superficielle mêlée de beaucoup d'erreurs. Son coreligionnaire, Maxime Margounios, ayant approfondi dans un ouvrage la question de la procession du Saint-Esprit et étant arrivé à des conclusions favorables à une entente avec les latins, fut par lui vivement pris à partie, dénoncé, persécuté avec un zèle où devait se mêler quelque pointe de jalousie. Legrand, *Bibliographie hellénique des* XVe *et* XVIe *siècles*, Paris, 1885, t. II, p. XXVIII, XLI sq. On dut réconcilier les deux adversaires à deux reprises. Le grec converti Jean Demisianos eut aussi à subir les persécutions du métropolite de Philadelphie, Legrand, *Bibliographie hellénique du* XVIIe siècle, Paris, 1895, t. III, p. 181, et Pierre Arcudius fut un jour expulsé par lui de l'église Saint-Georges et traité d'apostat. J. Veloudos, *op. cit.*, p. 73. Cette intolérance lui valut d'ailleurs l'amitié et les éloges des schismatiques de l'époque, dont plusieurs lui dédièrent leurs ouvrages et leurs éditions de livres liturgiques. Nommons parmi ses amis Mélèce Pigas, Jean Nathanaël, Jean Bonafeus, Manuel Glynzounios. Par contre, il inspira la verve satirique de Jean Matthieu Caryophylle, évêque uni d'Iconium, qui le traite de Σαβουροκέφαλος (cervelle embrouillée) en jouant sur son nom de Σεβῆρος.

Gabriel Sévère mourut le 21 octobre 1616, dans le monastère de Sainte-Parascévé, à Lésina, en Dalmatie, au cours d'une visite pastorale. Son corps fut transporté à Venise dans l'église Saint-Georges, où ses compatriotes lui élevèrent un monument en marbre, qui se voit encore. On conserve dans la *Scoletta* de la colonie grecque à Venise un portrait de Gabriel peint à l'huile. Voir dans Legrand, *Bibliographie hellénique des* XVe *et* XVIe *siècles*, t. II, p. LXXIX, une photographie de ce portrait.

II. ÉCRITS. — Gabriel a laissé, outre un certain nombre de lettres publiées les unes dans la *Turcogræcia* de Martin Crusius, qui fut l'un de ses correspondants, les autres par Lami, *Deliciæ eruditorum*, Florence, 1744, t. XIII, plusieurs écrits théologiques et polémiques, qui montrent en lui un théologien d'assez petite envergure, d'érudition plutôt courte, ayant subi dans une certaine mesure l'influence de la scolastique latine, mais n'en restant pas moins défenseur opiniâtre et souvent maladroit des doctrines schismatiques. Voici la liste de ces écrits :

1° Τοῦ ταπεινοῦ μητροπολίτου Φιλαδελφείας Γαβριὴλ, ἐπιτρόπου καὶ ἐξάρχου πατριαρχικοῦ Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων, Venise, 1600; 2e édit., Venise, en 1691. Legrand, *Bibliographie hellénique des* XVe *et* XVIe *siècles*, t. II, p. 142; *du* XVIIe *siècle*, t. II, p. 2-3. Chrysanthe, patriarche de Jérusalem, reproduisit cet ouvrage, en lui faisant subir quelques modifications, dans son Συνταγμάτιον περὶ τῶν ὀφφικίων κληρικάτων καὶ ἀρχοντικίων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἁγίας ἐκκλησίας καὶ τῆς σημασίας αὐτῶν... μετὰ τῶν ἐγχειριδίων τῶν περὶ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων Γαβριὴλ Φιλαδελφείας καὶ Ἰὼβ ἁμαρτωλοῦ, σὺν ὁμιλίᾳ τινὶ θεσπεσίᾳ Γενναδίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Tergovist, 1715; Venise, 1778, p. 91-122. Richard Simon fit entrer deux morceaux de cet ouvrage (texte grec avec traduction latine) dans sa *Fides Ecclesiæ orientalis seu Gabrielis metropolitæ Philadelphiensis opuscula*, Paris, 1671, à savoir, toute l'introduction sur les sacrements en général et le traité de l'eucharistie. Morin inséra le Περὶ μετανοίας, d'après l'édition de 1600, dans son *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, Anvers, 1682, et le Περὶ τῆς τάξεως τῆς ἱερωσύνης, dans le *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Anvers, 1683. Ouvrage médiocre, résumé très sec et très incomplet de basse scolastique, le Συνταγμάτιον de Gabriel Sévère sur les sacrements devint célèbre en Occident, grâce aux controverses entre catholiques et protestants, qui cherchaient dans la croyance de l'Église grecque, spécialement touchant le sacrement de l'eucharistie, des arguments en faveur de leurs thèses respectives. Ces circonstances lui valurent d'être cité par le cardinal Du Perron, Arcudius, Allatius, les auteurs de la *Perpétuité de la foi touchant la sainte eucharistie*, le P. Nouet, de tracasser le ministre Claude de Charenton, d'attirer l'attention de Richard Simon et de Morin.

Dans l'introduction, qui correspond à notre traité des sacrements en général, Gabriel Sévère parle successivement de la division des sacrements, de l'étymologie et des divers sens du mot μυστήριον, de la définition, du nombre, de la différence, du caractère indélébile, de l'auteur et du rang des sacrements. Il insiste surtout sur la convenance du septénaire sacramentel, qu'il compare à toute sorte de choses : aux sept dons du Saint-Esprit, aux sept colonnes de la maison bâtie par la Sagesse, aux sept trompettes qui renversèrent les murs de Jéricho, aux sept lampes du candélabre vu par Zacharie, etc. Il affirme énergiquement l'indélébilité du caractère du baptême et de l'ordre. Contrairement aux théologiens schismatiques de nos jours, il admet aussi que la confirmation imprime un caractère indélébile, et ne dit mot de la reconfirmation des apostats : τὰ μυστήρια, dit-il, τὰ παρέχοντα τοῖς αὐτὰ λαμβάνουσι χαρακτῆρας ἀνεξαλείπτους, ἔστι τὸ θεῖον δηλαδὴ βάπτισμα καὶ ἡ ἱερωσύνη· ἕτεροι δὲ καὶ τὸ θεῖον μύρον εὐσεβῶς καὶ ὀρθῶς λέγουσιν εἶναι. Richard Simon, *op. cit.*, p. 51. Traitant de la confirmation *ex professo*, il déclare explicitement que le confirmé se distingue de ceux qui n'ont pas reçu l'ἅγιον μύρον par le caractère : δεύτερον, ποιεῖ αὐτὸν διαφέρειν τῶν ἄλλων τῶν μὴ ταύτην ἐχόντων τὴν σφραγῖδα. Chrysanthe, *op. cit.*, p. ϙϛ'. Remarquons encore qu'il emploie les termes scolastiques de matière et de forme (ὕλη, εἶδος), de transsubstantiation (μετουσίωσις, μετουσιοῦσθαι), qu'il trouve la forme de la confirmation dans la prière de la consécration du chrême par l'évêque, qu'à la suite des théologiens catholiques et contrairement à l'enseignement des théologiens orientaux de nos jours, il distingue trois parties dans le sacrement de pénitence : la contrition, la confession et la *satisfaction*, ἱκανοποίησις. L'emploi de ce dernier terme est important : il montre que Gabriel Sévère admet l'existence d'une peine temporelle restant au compte du pénitent même après l'absolution sacramentelle. C'est d'ailleurs une doctrine qu'il enseigne clairement en plusieurs endroits de ses écrits. Il donne comme forme d'absolution une formule déclarative : οἱ τῆς ἁγίας ἐξομολογήσεως ἔννομοι ὑπουργοὶ τῷ πρὸς αὐτοὺς ἐρχομένῳ ἁμαρτήσαντι λέγουσιν· Ἡ χάρις τοῦ Παναγίου Πνεύματος διὰ τῆς ἐμῆς ταπεινότητος ἔχει σε συγκεχωρημένον καὶ λελυμένον, Chrysanthe, p. ϙε', alors que l'euchologe grec ne renferme que des formules déprécatives. Il compte cinq ordres mineurs, alors que les grecs n'en connaissent depuis longtemps que trois. Il trouve la forme du sacrement de mariage dans les paroles qui expriment le consentement

mutuel des époux, alors que ceux de son Église accordent généralement ce rôle à la prière de la bénédiction du prêtre. Il ne dit rien du sujet de l'extrême onction.

2° Κατὰ τῶν λεγόντων τοὺς ὀρθοδόξους τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας υἱοὺς κακῶς τε καὶ παρανόμως ποιεῖν τῷ τιμᾶν καὶ προσκυνεῖν τὰ ἅγια δῶρα, ἡνίκα ὁ χερουβικὸς ᾄδεται ὕμνος, καὶ ὁ ἱερεὺς φέρων ταῦτα, εἰσοδεύει εἰς τὸ ἅγιον βῆμα. Ἔτι περὶ τῶν μερίδων ἐν τῷ ἁγίῳ δίσκῳ ἐπιτιθεμένων. Ἔτι περὶ τῶν κολύβων καὶ σπερμάτων, τῶν προσφερομένων ἐν ταῖς ἑορταῖς τῶν ἁγίων καὶ ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων ὀρθοδόξων, Venise, 1604. Cf. Legrand, *op. cit.*, XVII*e* *siècle*, p. 38-40. Ces trois opuscules furent reproduits, traduits en latin et commentés par Richard Simon dans l'ouvrage cité plus haut. Le premier a trait à une cérémonie de la messe grecque, dite la *Grande entrée*, ἡ μεγάλη εἴσοδος. Pendant que l'on chante au chœur le ***chéroubicon*** (offertoire), le prêtre et le diacre portent processionnellement de l'autel de la *prothèse* au maître-autel le pain et le vin du sacrifice. Bien que cette matière ne soit pas encore consacrée, les assistants lui rendent les honneurs par des prostrations et des signes de croix. Dès le moyen âge, les latins trouvèrent à redire à ces marques de vénération et accusèrent de ce chef les grecs d'idolâtrie. Siméon de Thessalonique dut prendre la défense de ses coreligionnaires. *De templo*, 78, *P. G.*, t. CLV, col. 729. Les attaques se renouvelèrent au XVI*e* siècle et les protestants en prirent occasion de contester la croyance des grecs à la présence réelle. C'est pour répondre aux uns et aux autres que Gabriel Sévère composa son opuscule. Contre les protestants il affirme très nettement la présence réelle et la transsubstantiation, μετουσίωσις. Aux latins il explique avec beaucoup d'ingéniosité que le pain et le vin de la messe sont dignes d'un double honneur avant leur consécration, d'un honneur naturel, τιμὴ φυσική, qu'ils méritent en tant que créatures de Dieu, d'un honneur participé, τιμὴ μετοχική, qui leur vient des prières de l'Église les désignant pour être transsubstantiés au corps et au sang de Jésus-Christ. A ce titre, ils ont un droit plus grand que les images mêmes du Sauveur à notre vénération, vénération qui n'est pas une adoration proprement dite, προσκυνοῦμεν γοῦν ἄρα ταυτὶ τὰ ἅγια δῶρα... οὐ μὲν δὴ καὶ λατρεύομεν. Ce n'est qu'après être devenus par la consécration le corps et le sang du Christ que les dons sacrés doivent recevoir le culte de latrie, la τιμὴ μετουσιαστική.

L'opuscule sur les parcelles, μερίδες, fait encore allusion à un rite de la messe grecque, assez récent d'ailleurs. En dehors de l'hostie principale destinée à être consacrée, le prêtre grec découpe dans le pain d'autel un certain nombre de parcelles en l'honneur des saints, et pour les vivants et les morts dont il désire faire mémoire; durant le sacrifice, ces parcelles sont rangées autour de l'hostie principale; puis on les mélange au précieux sang avec l'hostie consacrée. Sont-elles consacrées, et peut-on les donner aux fidèles comme étant le corps et le sang de Jésus-Christ ? Gabriel Sévère répond à cette question par un non catégorique. Les parcelles, dit-il, ne sont pas transsubstantiées par le contact du corps et du sang du Christ, et le prêtre doit se garder d'en communier les fidèles. Elles reçoivent cependant une sanctification participée, μετοχικῶς τοῦ ἁγιασμοῦ μεταλαμβάνουσιν, tout comme les âmes des saints participent à la sainteté de Dieu sans se changer en la divinité.

Le troisième opuscule examine l'origine et le symbolisme des *colybes*, κόλυβα, sorte de gâteau de préparation compliquée dont le fond est constitué par des grains de froment bouillis, que les grecs ont coutume de bénir et de manger en l'honneur des saints et en mémoire des défunts. On distingue, en effet, des colybes festivaux et des colybes mortuaires. Voir sur les colybes l'article de Mgr Petit, *La grande controverse des colybes*, dans les *Échos d'Orient*, t. II, p. 321-331. Les colybes sont vraisemblablement un vestige des anciens repas funéraires en usage dans l'antiquité païenne, maintenus et sanctifiés par les premiers chrétiens. Gabriel de Philadelphie leur attribue une origine tout évangélique. Notre-Seigneur a dit dans l'Évangile : *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet*; saint Paul, dans la I*re* Épître aux Corinthiens, compare le corps humain à une semence jetée en terre. Le grain de froment symbolise ainsi le corps humain couché dans la tombe par la mort et devant un jour ressusciter glorieux. Les condiments qui entrent dans la préparation des colybes représentent les vertus de l'âme et du corps. Gabriel affirme en passant que dans l'autre monde les âmes se reconnaissent.

3° L'ouvrage principal de Gabriel Sévère est une trilogie apologétique et polémique dirigée contre les latins et spécialement contre les jésuites Bellarmin et Possevin, qui avaient traité les grecs de schismatiques et d'hérétiques dans leurs écrits. Le titre est le suivant : Γαβριὴλ τοῦ Σεβήρου τοῦ ἐκ Μονεμβασίας ταπεινοῦ μητροπολίτου Φιλαδελφείας Ἔκθεσις κατὰ τῶν ἀμαθῶς λεγόντων καὶ παρανόμως διδασκόντων, ὅτι ἡμεῖς οἱ τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας γνήσιοι καὶ ὀρθόδοξοι παῖδες, ἐσμὲν σχισματικοὶ παρὰ τῆς ἁγίας καὶ καθόλου Ἐκκλησίας. La division est ainsi indiquée : 1. Πόσαι εἰσὶν αἱ γενικαὶ καὶ πρῶται διαφοραὶ καὶ ποῖαι, ἃς ἔχει ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία τῇ Ῥωμαϊκῇ; 2. Ποία ἐστὶν ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία; 3. Πῶς πιστεύομεν ὀρθά, κρατοῦμεν βέβαια, καὶ οὔτε σχισματικοί ἐσμεν, οὔτε αἱρετικοί.

De cette trilogie la première partie seule a été publiée à Constantinople, en 1627, avec d'autres écrits de Mélèce Pigas, de Georges Coressios, de Nil de Thessalonique, de Barlaam, et une dissertation anonyme sur le feu du purgatoire. Voir la description de cette édition dans Legrand, *op. cit.*, XVII*e* *siècle*, t. I, p. 210-213. L'ouvrage entier se trouve dans les cod. *1616*, *2137* et *1291* du Mont-Athos, d'après le catalogue de Sp. Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on Mount Athos*, Cambridge, 1885. La partie publiée seule nous a été accessible. Gabriel compte cinq divergences principales entre l'Église orientale et l'Église romaine, les cinq du concile de Florence, à savoir : la procession du Saint-Esprit, la primauté du pape, l'usage du pain azyme comme matière de l'eucharistie, le feu du purgatoire, la béatitude complète des saints. Il écarte délibérément dans son introduction certaines divergences secondaires, comme la question du calendrier, qui était tout à fait actuelle de son temps, le jeûne du samedi, la génuflexion dominicale.

1re divergence, περὶ τῆς τοῦ Παναγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως. Gabriel ne dit rien de bien nouveau sur cette vieille question. Il croit trouver le fondement de la doctrine catholique du *Filioque* dans l'identification que feraient les théologiens latins entre la personne du Saint-Esprit et l'opération, ἐνέργεια, commune à toute la Trinité. Lui-même distingue si bien l'essence divine de son opération qu'il paraît côtoyer le palamisme : ἄλλο ἐστὶν ἡ θεία ἐνέργεια καὶ ἄλλο ἡ θεία οὐσία. Il exprime en ces termes sa conception de la procession du Saint-Esprit : ὥσπερ τὰ δύο ταῦτα, ἤγουν ὁ ποταμὸς καὶ τὸ ὕδωρ, ἐξέρχονται ὁμοῦ ἀπὸ μιᾶς πηγῆς, οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ἐξέρχονται ὁμοῦ ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Πατρός : *De même que ces deux choses : le fleuve et l'eau, sortent en même temps et ensemble d'une même source, ainsi le Fils et le Saint-Esprit sortent en même temps et ensemble de l'hypostase du Père.* Pour la manière de traiter les témoignages patristiques, il suit la méthode habituelle aux polémistes grecs : apporter en faveur de la pro-

cession *a Patre solo* tout texte qui affirme simplement la procession du Saint-Esprit *a Patre*; interpréter de la mission temporelle tout texte affirmant la procession *a Patre Filioque* ou *a Patre per Filium*. Avec cette exégèse, il arrive à mettre de son côté tous les Pères, même saint Ambroise, même saint Augustin, même saint Épiphane et saint Cyrille d'Alexandrie.

2e *divergence*, περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα. Notre théologien cherche à établir les deux thèses suivantes : *a*) Pierre n'a reçu du Christ qu'une primauté d'honneur sur les autres apôtres et non une primauté d'autorité et de domination, τὸ πρωτεῖον τῆς ἐξουσίας καὶ δεσποτείας; *b*) les successeurs de Pierre, les évêques de Rome, ont obtenu la primauté du rang, τὸ πρωτεῖον τῆς τάξεως, dans l'ancienne Église, de la part des conciles, en considération du rang de capitale qu'avait la ville de Rome.

3e *divergence*, περὶ τῆς ὕλης τοῦ ἐνζύμου καὶ ἀζύμου. Gabriel admet que Jésus-Christ a mangé la Pâque légale au jour voulu, mais il prétend qu'il a anticipé de quelques heures le moment fixé par la loi. Au soir du jeudi saint, on avait à la fois du pain fermenté et du pain azyme. Jésus-Christ institua l'eucharistie avec du pain fermenté.

4e *divergence*, περὶ τοῦ καθαρτηρίου πυρός. Gabriel admet tout l'essentiel du dogme catholique du purgatoire, c'est-à-dire l'existence d'une peine temporelle *post mortem* pour les péchés pardonnés, et le soulagement d'une certaine catégorie de défunts par les suffrages des vivants : διὰ τῶν θείων μυστηρίων πάλιν καὶ προσευχῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν δωρεῖται τοῖς κεκοιμημένοις ὀρθοδόξοις χριστιανοῖς τὴν ἐλευθερίαν καὶ ἄφεσιν τῶν διὰ τὰς ἁμαρτίας τιμωριῶν καὶ τὴν ἐλευθερίαν ταύτην αἱ ἄξιαι ψυχαὶ μᾶλλον τὴν λαμβάνουσιν. Tout en rejetant le purgatoire comme lieu distinct de l'Hadès, il ne fait pas difficulté de reconnaître qu'il y a dans l'Hadès plusieurs compartiments : πλὴν ὁ τόπος οὗτος ἔχει πολλὰς καὶ διαφόρους μόνας καὶ πολλὰ εἴδη τιμωριῶν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἁμαρτιῶν δηλονότι. Au sujet de la peine du feu, il ajoute : « Elle me sourit, cette opinion de certains théologiens de l'Église occidentale qui disent que le feu éternel est celui-là même par lequel les âmes sont châtiées pour un temps. Ce feu, tel que Dieu l'a créé, est de sa nature éternel; si on le dit temporaire, ce n'est pas en vertu de sa nature, mais à cause des âmes qui en sont délivrées; de même, il est dit éternel et perpétuel en considération des âmes qui y sont punies éternellement, ἀρέσκει μοι ὅμως καὶ ἡ γνώμη τινῶν διδασκάλων τῆς δυτικῆς ἐκκλησίας, οἵτινες λέγουσιν ὅτι τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον εἶναι ἐκεῖνο εἰς τὸ ὁποῖον πηγαίνουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ τιμωροῦνται πρὸς καιρόν. » Une chose que Gabriel se refuse à accepter, c'est que le pape ait juridiction sur les âmes des défunts et qu'il puisse ouvrir à son gré les portes de l'Hadès. Il est vrai que le théologien grec se bat ici contre un fantôme.

5e *divergence*, περὶ τῆς μακαριότητος τῶν ἁγίων. Sur ce point encore Gabriel est au fond d'accord avec la théologie catholique : « Voici, dit-il, quel est mon avis sur cette question : Les âmes des saints et des bienheureux voient, en tant qu'âmes, καθὸ ψυχαί, la béatitude et la gloire de Dieu, suivant la parole de l'Écriture : *Les âmes des justes sont dans la main de Dieu*, et comme le grand Basile l'a dit dans le passage cité plus haut; mais en tant que l'âme et le corps doivent recevoir un jour la parfaite jouissance de la divine béatitude, je dis que les saints n'ont pas encore une pleine félicité, qui existera seulement lorsque le Christ jugera toute la terre et rendra à chacun selon ses œuvres. »

En dehors des ouvrages que nous venons de mentionner, on possède encore du métropolite de Philadelphie un *Office en l'honneur de Marc d'Éphèse*, Ἀκολουθία εἰς Μάρκον τὸν Ἐφέσου, Constantin Œconomos, Ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα, Athènes, 1862, t. I, p. 560, et *un discours sur le sacerdoce*, λόγος περὶ ἱερωσύνης, Nicodème, Πηδάλιον, Athènes, 1841, p. 2. Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im* XVI *Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 84, se trompe, quand il donne comme inédite la lettre suivante : Τοῖς ἐν τῇ Ἐπιδαύρῳ τῇ λακωνικῇ θεοσεβεστάτοις κληρικοῖς καὶ τοῖς λοιποῖς Γαβριὴλ ὁ μητροπολίτης Φιλαδελφείας ὁ Σεβῆρος εὖ πράττειν. Cette lettre n'est pas autre chose que la préface du Συνταγμάτιον sur les sacrements, et M. Legrand la donne dans sa *Bibliographie hellénique du* XVIIe *siècle*, t. II, p. 143-144. Disons enfin que Gabriel collabora à l'édition des œuvres de saint Jean Chrysostome par Saville. Cette édition, devenue très rare, parut à Éton en 1612.

E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des grecs aux* XVe *et* XVIe *siècles*, Paris, 1885, t. II, p. XXVIII sq., 142-151, 422; *Bibliographie hellénique du* XVIIe *siècle*, t. I, p. 38-40, 239; t. II, p. 142-242; t. III, p. 2-3, 181; Martin Crusius, *Turcogræcia*, Bâle, 1584, p. 206, 207, 220, 275, 522, 525, 533, 534; Richard Simon, *Fides Ecclesiæ orientalis seu Gabrielis metropolitæ Philadelphiensis opuscula, nunc primum de græcis conversa, cum notis uberioribus, quibus nationum orientalium persuasio, maxime de rebus eucharisticis ex libris præsertim manuscriptis vel nondum Latio donatis illustratur*, Paris, 1671; Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 525; S. Gerlach, *Türkisches Tagebuch*, Francfort, 1674, p. 366-367; Jean Veloudos, Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ, 2e édit., Venise, 1893, p. 68-75; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 216-218; A. P. Vretos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Ire partie, Athènes, 1854, p. 186-187; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 218-219; A. Demetrakopoulos, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν νεοελληνικὴν φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάθα, Leipzig, 1871, p. 32-33; J. Lami, *Deliciæ eruditorum*, t. XIII, *Gabrielis Severi et aliorum græcorum recentiorum epistolæ*, Florence, 1744, p. 1-131; Ph. Meyer, *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 3e édit., t. VI, p. 327-328; *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im* XVI *Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 78-85, 132, 174; L. Allatius, *De perpetua consensione Ecclesiæ occidentalis et orientalis*, l. III, c. VII, Cologne, 1648; P. Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, l. I, *De baptismo*, c. II, Paris, 1672.

M. JUGIE.

GABRIELI (**Jean-Marie de**), cardinal, théologien, né à Citta di Castello le 12 janvier 1654, mort à Caprarola le 17 septembre 1711. Ses études terminées au Collège romain, il entra dans la congrégation cistercienne réformée, connue en France sous le nom de feuillants. Il fit profession à Rome dans l'abbaye de Sainte-Pudentienne le 30 octobre 1672 et reçut le nom de Jean-Marie de Saint-Floride. Pendant douze ans, il enseigna la théologie à Turin et à Rome. Il fut membre des académies des saints canons et de l'histoire sacrée. Jean-Marie de Saint-Floride, qui avait été supérieur général de sa congrégation, était président de la Propagande, lorsque, le 14 novembre 1699, il fut élevé au cardinalat par le pape Innocent XII. On a de ce théologien les ouvrages suivants : *De romano pontifice et de Ecclesia asserta dogmatica ad mentem divi Bernardi abbatis sanctæ romanæ Ecclesiæ doctoris melliflui*, in-fol., Rome, 1686; *Promptuarium selectarum assertionum historicarum, criticarum, dogmaticarum ex sacræ Scripturæ, historiæ ecclesiasticæ, summorum pontificum, conciliorum et sanctorum opulentissimo penu depromptarum per octo priora religionis christianæ sæcula distributarum*, in-fol., Rome, 1687. La mort l'empêcha de publier une théologie dogmatique, positive et scholastique qu'il avait préparée contre les juifs, les hérétiques et les schismatiques. Il avait fait partie de la commission chargée par le pape d'examiner les *Maximes des saints*, et il avait pris la défense de Fénelon. Il s'était prononcé

aussi pour Sfondrate au sujet du *Nodus prædestinationis.*

C.-J. Morotius, *Cistercii reflorescentis... chronologica historia*, in-fol., Rome, 1690, p. 122; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoit*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 352; Phélipeaux, *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quiétisme*, 2 in-12, s. l., 1732-1733, t. I, p. 310 sq.; t. II, *passim*.

B. HEURTEBIZE.

GABRIELIS Gilles, théologien belge, né à Haccourt, mort en 1697. Licencié de l'université de Louvain, religieux du tiers-ordre de saint François, il enseigna la philosophie pendant trente-deux ans. Il publia : *Specimina moralis christianæ et moralis diabolicæ in praxi*, in-8°, Louvain, 1675. Cet ouvrage où se retrouvent les erreurs de Baius et de Jansénius fut condamné par un décret du Saint-Office le 27 septembre 1679. Mandé à Rome, l'auteur promit des corrections et publia une nouvelle édition de son livre sous le titre : *Specimina moralia*, in-8°, 1680. L'inquisition d'Espagne le condamna par un décret du 28 août 1861; et en effet les mêmes erreurs s'y retrouvent Malgré la défense portée par le Saint-Office de traduire ce livre capable d'infecter les fidèles, dom Gerberon, réfugié en Hollande pour cause de jansénisme, en publia une traduction sous le titre : *Essais de théologie morale*, 1682. Une condamnation vint, le 2 septembre 1689, atteindre et la traduction et l'édition publiée à Rome. Dom Gerberon publia à nouveau son travail en 1686, in-12, avec le titre de *Essais de la plus sûre morale*. Les erreurs du livre de Gilles Gabrielis avaient été combattues dans les deux ouvrages suivants : *Serupuli ex lectione Speciminum moralium P. F. Gabrielis Leodiensis oborti Cornelio Zegers*, Cologne, 1680. et *R. P. Ægidii Gabrielis Moralis doctrinæ reiteratum examen, ejusque catholica repetita castigatio*, Liége, 1683. On attribue encore à Gilles Gabrielis : *Thesis theologica de sacramento pœnitentiæ, peccatoribus, præsertim consuetudinariis et recidivis legitime administrando*, in-4°, Bruxelles, 1676.

R. P. Jean de Saint-Antoine, *Bibliothèque universelle franciscaine*, t. I, p. 15; *Journal des savants*, 14 avril 1681, p. 139; *Bibliothèque janséniste ou catalogue alphabétique des livres jansénistes*, in-12, Bruxelles, 1710, t. I, p. 172; *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, in-12, Anvers, 1755, t. II, p. 65; t. IV, p. 12; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 343; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 616-617.

B. HEURTEBIZE.

GAÉTAN MARIE DE BERGAME, frère mineur capucin, se nommait dans le siècle Marc Migliorini. Né le 27 février 1672 d'une famille de commerçants aisés, il étudia avec succès sous la direction d'un oncle prêtre, directeur d'un florissant collège de sa ville. A dix-huit ans il étonnait ses concitoyens par une soutenance publique de droit canonique et civil, que présidait l'évêque de Bergame. Marc Migliorini avait ensuite abordé l'étude de la théologie et une brillante carrière ecclésiastique s'ouvrait devant lui. Ce ne fut donc pas sans édification qu'on le vit abandonner tout pour entrer chez les capucins, dont il revêtit le froc le 3 mai 1691. Après avoir complété ses études, il fut destiné à la prédication et il se dépensait, en particulier dans les missions, où il remportait de grands fruits, sans calculer avec ses forces. Dans la vigueur de l'âge il fut atteint par la maladie; une fois rétabli, le P. Gaétan ne se reposa pas pour cela : contraint de renoncer en grande partie à son activité extérieure, il s'assit à sa table de travail, qu'il ne quittait que pour se rendre aux exercices de la communauté. Toutefois, s'il était assidu au chœur, il s'absentait souvent du réfectoire, se contentant les jours de jeûne d'un seul repas, et jamais, même dans sa vieillesse, il ne voulut accepter aucun adoucissement. Le P. Migliorini, comme ses compatriotes avaient continué à le nommer, mourut dans le couvent de sa ville natale, à l'âge de quatre-vingt-un ans, le 10 septembre 1753.

Bien qu'il n'ait commencé à écrire qu'à l'âge de cinquante ans, le P. de Bergame a laissé une œuvre importante, qui a été réunie après sa mort en 12 in-4°. Nous ne donnerons pas le détail des nombreux opuscules qu'ils renferment, nous indiquerons seulement ses principaux ouvrages. Notre auteur vivait à une époque où de part et d'autre on discutait âprement sur l'opinion probable, il se rangea nettement du côté des antiprobabilistes et l'on retrouve partout dans ses œuvres la préoccupation que lui causait l'abus du probable. Elle se fait jour dès les premières pages de l'ouvrage par lequel il débuta, après avoir édité quelques opuscules. Il a pour titre : *L'uomo apostolico istruito nella sua vocazione al confessionario*, in-4°, Bergame, 1726; Brescia, 1732; 4e édit., Venise, 1736, dans laquelle il inséra une *Istruzione sopra i contratti ed usure*, déjà publiée à part, in-12, Bergame, 1730; dans la 6e édition, Venise, 1744, il inséra aussi un *Esame sopra il vizio dell'osteria*, imprimé une première fois à Bergame, 1725. Quand l'auteur mourut, son livre était arrivé à sa 11e édition, Venise, 1750, sans compter les tirages sans son approbation, qui se continuèrent après sa mort. On trouve une 14e édition, Venise, 1832, puis une, 2 in-12, Bassano, 1836. Un *Compendio dell'uomo apostolico*, in-12, parut à Venise, 1756. En 1855, le chanoine Louis Ohler, professeur au séminaire de Mayence, en donnait une traduction libre : *Des Cajetanus von Bergamo Ermahnungen im Beichtstuhl*, 4e édit., Mayence, 1872. Le P. Gaétan publia ensuite : *L'uomo apostolico istruito nella sua vocazione al pulpito*, in-4°, Venise, 1729, dont Benoît XIII accepta la dédicace; on dit même que ce pontife ordonna aux supérieurs d'exempter l'auteur de toutes les observances conventuelles pour lui permettre de se livrer entièrement à la composition de ses ouvrages : dispense dont le saint religieux ne voulut pas profiter. Le P. Floridus de Burghausen provincial des capucins de Bavière, traduisit en latin les deux livres précédents : *Homo apostolicus ad pulpitum et confessionale*, Munich, vers 1750. Le troisième grand ouvrage du P. de Bergame a pour titre : *Riflessioni sopra l'opinione probabile*, 2 in-4°, Brescia, 1739; après avoir démontré l'abus qui se fait de l'opinion probable, il enseigne à en faire bon usage. Cet ouvrage ne fut réédité que dans les collections des œuvres de l'auteur. Benoît XIV accepta la dédicace d'un autre travail du P. Gaétan : *La morale evangelica predicata*, in-4°, Padoue, 1743; 2e édit., *ibid.*, 1748; 4e, *ibid.*, 1762. Les *Istruzioni morali, ascetiche sopra la povertà de frati minori cappuccini*, in-4°, Padoue, 1750, portent en tête une approbation très élogieuse de Laurent Ganganelli, le futur Clément XIV, qui continua toujours, étant pape, à faire sa méditation quotidienne en se servant d'un livre de notre P. de Bergame. Ce livre était les *Pensieri ed affetti sopra la passione di Gesù Cristo*, 2 in-8°, Bergame, 1733; on le réédite encore tous les jours. Il fut traduit en français, en allemand, en flamand, en espagnol, et il sert dans beaucoup de provinces capucines pour la lecture du sujet d'oraison. Un autre ouvrage ascétique non moins estimé fut celui sur l'humilité, *L'umiltà del cuore*, in-12, qui était à sa 5e édition en 1740; il fut également traduit en plusieurs langues, en particulier en anglais par le cardinal Vaughan, qui consacra les derniers temps de sa vie à ce travail, *Humility of heart*, in-12, Westminster, 1905; 2e édit., *ibid.*, 1906. D'autres opuscules ascétiques du P. Gaétan ont été

également traduits en diverses langues; aucun cependant ne le fut autant que le *Cappuccino ritirato*, exercices de retraite que l'auteur avait écrit pour son compte, mais que son supérieur publia dès 1719. Jamais il n'y mit son nom, tout en revoyant les éditions qui parurent de son vivant. Après sa mort, comme nous l'avons dit, on réunit les *Opere del P. F. Gaetano Maria da Bergamo* en 12 in-4°, 1776-1780, avec une biographie écrite par son compatriote, le P. Alexandre Viscardi († 1790); il y manque cependant l'écrit sur la pauvreté des frères mineurs; par contre on y trouve des opuscules inédits. Une autre édition d'œuvres choisies, 36 in-12, fut publiée à Monza, 1838-1846.

Quand on ouvre un volume du P. de Bergame, on demeure surpris du grand nombre de citations, empruntées aux saints Pères, qui occupent le bas des pages. L'auteur en avait fait une étude spéciale et parmi ses manuscrits, aujourd'hui conservés à la bibliothèque de Saint-Alexandre de Bergame, se trouve un gros in-folio : *Sentimenti dei SS. Padri distribuiti in ordine alfabetico*, qu'il avait composé pour son usage.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *Novelle letterarie* de Venise, 1729-1753; Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, t. VIII; Mazzucchelli, *Scrittori d'Italia*, t. II *d*, p. 936; Valdimir de Bergame, *I cappuccini Bergamaschi*, Milan, 1883; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1893, t. II, col. 1553.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GAFFAREL Jacques naquit à Mannes en Provence, en 1601. Il étudia la théologie à l'université de Valence, où il prit le grade de docteur. Il vint ensuite à Paris, où il fut reçu docteur en droit canonique. Connaissant bien les langues orientales, il étudia la cabale et publia : *Abdita divinæ Cabalæ mysteria contra sophistarum logomachiam defensa*, in-4°, 1623. Devenu bibliothécaire du cardinal Richelieu, il fut envoyé par ce prélat en Italie en 1626 pour y rechercher des livres et des manuscrits rares. Il continuait ses études sur les sciences occultes et il publia : *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles*, Paris, 1629. Le syndic de la faculté de théologie de Paris, Georges Froger, dénonça ce livre, le 1er août 1629. La faculté exigea de l'auteur un désaveu formel. Après sommation canonique, Gaffarel s'exécuta et signa, le 4 octobre, sa rétractation. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1734, t. II *b*, p. 285-286. Réimprimé plusieurs fois, en 1631 à Rouen, et deux autres fois, sans nom d'imprimeur ni de lieu de l'impression, en 1632 et en 1650, le livre fut réfuté par Ch. Sorel, sous le pseudonyme du sieur de l'Isle : *Des talismans ou figures faites sous certaines constellations pour faire aimer et respecter les hommes, les enrichir, guérir leurs maladies, avec des observations contre le livre des Curiosités inouïes de Gaffarel*, Paris, 1636. Une traduction latine des *Curiosités* parut, 2 in-12, à Hambourg, en 1676-1678, avec des notes de Grégoire Michaelis; nouvelle édition par Fabricius, 2 in-8°, Hambourg, 1706. En 1632, Gaffarel fit un séjour à Rome, où il se lia d'amitié avec Allatius. L'année suivante, il était à Venise. Il se rendit ensuite en Grèce, visita les côtes de l'Asie. De retour en France, il devint successivement aumônier du roi, protonotaire apostolique, prieur de Saint-Gilles et de Revest de Brousse, abbé du couvent de Sigonce en Provence et enfin commandeur de Saint-Omneil. Il s'occupa de la conversion des calvinistes et eut du succès dans ses prédications, notamment à Grenoble en 1641. Il fut accusé d'émettre dans ses sermons des propositions favorables au protestantisme. Il se contenta de répondre du haut de la chaire qu'il pardonnait à ses détracteurs. Il mourut au couvent de Sigonce en 1681. Ses autres ouvrages sont : *Les tristes pensées de la fille de Sion sur les rives de l'Euphrate, ou paraphrase du psaume* CXXXVI, in-12, Paris, 1624; *Catena hebraica in omnes Veteris Testamenti libros*; *De musica Hebræorum stupenda libellus*; *De stellis cadentibus opinio nova*; *Dies Domini, sive de fine mundi a rabbi Elcha ben David conscriptum et ex hebræo in latinum a Gaffarello conversum*, in-12, Paris, 1629; *Traité des bons et des mauvais génies*; *Nihil fere nihil, minus nihilo, sive de ente et medio inter ens et non ens positiones* XXVI, Venise, 1635; *Mariales gemitus*, in-4°, Paris, 1638; *Quæstio pacifica*, in-4°, Paris, 1645, pour concilier les dissensions religieuses de l'époque au moyen des principes philosophiques, des rituels orientaux et des dogmes des hérétiques; *Index codicum cabbalisticorum quibus Joannes Mirandulanus comes usus est cum commentario D. Amelii*, Paris, 1651; réimprimé dans la *Bibliotheca hebraica* de J. Ch. Wolf; *Histoire universelle du monde souterrain, contenant la description des plus beaux antres et des plus rares grottes, caves, voûtes et spélonques de la terre*, in-fol., Paris, 1666, dont il n'a paru que le prospectus. Gaffarel y disait que le jugement dernier n'aurait pas lieu dans la vallée de Josaphat, parce qu'elle était trop exiguë pour contenir tous les hommes.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820, t. VII, p. 2-4; *Biographie universelle*, Paris, 1816, t. XVI, p. 248-250; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1858, t. XIX, col. 146-147; Feller, *Dictionnaire historique*, Lyon, 1822, t. V, p. 7-8; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1904, t. III, p. 408-409; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 429, note.

E. MANGENOT.

GAGARIN Jean-Xavier, éminent controversiste du XIXe siècle, né à Moscou le 1er août 1814, d'une vieille famille princière. Attaché d'ambassade à Munich, puis à Paris, ses études approfondies et extrêmement méthodiques d'histoire religieuse avaient ramené peu à peu son esprit loyal et pénétrant au centre de l'unité catholique, et le 19 avril 1842, mettant résolument sa conscience au-dessus de toutes les affections de sa famille et des intérêts de sa carrière, rompant les liens très chers qui l'unissaient à la famille impériale, mais plus dévoué que jamais à sa patrie qui l'exilait, il abjura le schisme dans la chapelle de Mme Swetchine, à Paris, en présence du P. de Ravignan. Le 12 août de l'année suivante, ayant obtenu du P. Roothan l'autorisation d'entrer dans la Compagnie de Jésus, il se présentait au noviciat de Saint-Acheul, pleinement récompensé de ses héroïques sacrifices et n'ayant plus qu'un désir, celui de consacrer sa vie à propager parmi ses compatriotes la conviction qui le ramenait à la véritable Église. Après avoir professé à Brugelette la philosophie et l'histoire, il passa deux années en Syrie et consacra sa vie au saint ministère et à de savants travaux sur la question religieuse en Orient, soit dans la *Civiltà cattolica*, dont il était le correspondant pour la partie russe, soit dans les *Précis historiques*, soit dans les *Russische Studien*. Il publia successivement les ouvrages suivants : *De l'enseignement de la théologie dans l'Église russe*, Paris, 1856; *Les Starovères, l'Église russe et le pape*, Paris, 1857; *Lettres à une dame russe sur le dogme de l'immaculée conception*, Tournai, 1857; *Curieux témoignage en faveur de l'immaculée conception*, Paris, 1858; *De la réunion de l'Église orientale avec l'Église romaine*, *ibid.*, 1860; *Réponse d'un Russe à un Russe*, critique de l'ouvrage : *Orthodoxie et papisme* d'un grec anonyme, *ibid.*, 1860; *Tendances catholiques dans la société russe*, *ibid.*, 1860; *L'avenir de l'Église grecque-unie*, *ibid.*, 1862; *Œuvres choisies de Pierre Tchadaïef, publiées pour la première fois*, *ibid.*, 1862; *La primauté de saint

Pierre et les livres liturgiques de l'Église russe, ibid., 1863. Tous ces ouvrages traduits en russe, en allemand et en anglais eurent un immense retentissement, surtout chez les peuples slaves. Profondément versé dans l'histoire religieuse de la Russie, le P. Gagarin abordait toutes les questions qui prêtaient matière à discussion, depuis les controverses soulevées au sujet des manuscrits slaves et de l'alphabet de saint Cyrille jusqu'aux derniers griefs formulés par M. Venioukof contre l'Église romaine. Ses articles se succédent avec une fécondité étonnante dans le *Correspondant*, le *Contemporain*, l'*Ami de la religion*, les *Précis historiques*, l'*Univers* et d'autres périodiques russes ou français, sans que jamais son immense érudition se soit trouvée en défaut même sur un point de détail, comme on peut le voir dans sa controverse avec la *Revue de Posen*, non moins que son remarquable talent d'écrivain, sa parfaite courtoisie d'homme du grand monde et sa touchante modestie de religieux. Aux ouvrages précédemment cités s'ajoutent bientôt une longue série de brochures ou de mémoires motivés par les circonstances et répondant à l'heure opportune aux principales difficultés historiques ou dogmatiques accumulées par les adversaires de l'union des Églises : *Constitution et situation présente de toutes les Églises de l'Orient*, Paris; *L'Église romaine, le siège de Carlowitz et le patriarche de Constantinople, ibid.*, 1865; *La réforme du clergé russe, ibid.*, 1867; *Les Églises orientales unies, ibid.*, 1867; *Mgr Lubienski, évêque d'Augustowo, ibid.*, 1869; *Le texte*: Tu es Petrus et super hanc petram (Matth., XVI, 18) *dans la version slavonne de la Bible*, Versailles, 1871; *Les jésuites de Russie, 1772-1785*, Paris, 1872; *Un nonce du pape à la cour de Catherine II. Mémoires d'Archetti, ibid.*, 1872; *L'Église russe et l'immaculée conception, ibid.*, 1876; *L'Église russe et l'Église catholique. Lettres au R. P. Rozaven, ibid.*, 1876; *La question religieuse en Pologne*, Berlin, 1877; *L'impératrice Anne et les catholiques en Russie*, Lyon, 1878. L'infatigable activité du savant religieux n'était ni épuisée ni ralentie par ces absorbants travaux. De concert avec le P. Charles Daniel, son esprit clairvoyant et pratique, vivement touché par le sentiment des nécessités religieuses du temps présent, avait conçu le projet d'une revue doctrinale, consacrée à l'examen approfondi des questions de dogme, de philosophie ou d'histoire religieuse et se donnant pour mission, dans la mêlée confuse des attaques et des erreurs, dans le heurt incessant des opinions, de veiller plus spécialement au maintien et à la défense de l'orthodoxie. Ainsi parurent en 1857 les *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, en deux séries de trois volumes, pour devenir bientôt après, sous le titre d'*Études religieuses*, l'importante revue dirigée par des Pères de la Compagnie de Jésus et dont la principale initiative appartient au P. Gagarin. Ce saint religieux, qui avait fondé l'*Union de prières pour la conversion de la Russie*, travaillait encore de toutes ses forces par ses écrits à la conversion de la Russie et venait d'achever la traduction en russe d'une encyclique de Léon XIII, quand la mort le surprit à Paris, en pleine dispersion, le 19 juillet 1882.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1089-1095; J. Brucker, *Études*, t. CXXXIV, p. 6 sq.; *Russische Studien zur Theologie und Geschichte*, 1857, part. III, p. 61 sq.

P. BERNARD.

GAGE. Le mot gage est pris dans deux sens bien différents. Tantôt — mais alors il est généralement employé au pluriel — il signifie le salaire qu'on paie à un domestique; tantôt l'objet que l'on met entre les mains d'un créancier comme garantie du paiement de ce qu'il a prêté. On s'occupera du gage entendu de la première manière, quand on traitera de la rétribution du travail. Il ne sera question ici que du gage considéré comme nantissement et du contrat auquel il sert d'objet. — I. Notion. II. Espèces. III. Aperçu historique. IV. Choses qui peuvent être données en gage. V. Conditions requises chez celui qui donne le gage. VI. Droits et obligations du créancier gagiste.

I. NOTION. — Le gage est un contrat par lequel un débiteur remet un objet, meuble ou immeuble, à son créancier pour sûreté et garantie de sa dette. Ce contrat, comme tous les contrats réels, ne devient parfait que par la livraison ou prestation de la chose. Il suppose nécessairement l'existence d'une obligation à laquelle il se rattache et dont il vient garantir l'exécution. Quoique établi en faveur du prêteur, il lui impose de multiples devoirs. Il est à noter qu'il n'est pas de l'essence du contrat que le nantissement soit fourni par l'emprunteur lui-même; il peut l'être par un tiers pour le débiteur, qu'il cautionne, ainsi, d'une certaine manière.

II. ESPÈCES. — Les théologiens, comme les canonistes et les jurisconsultes, distinguent deux espèces de contrat de gage : le gage proprement dit et l'antichrèse. Il y a gage proprement dit — *pignus*, comme s'expriment le droit romain et le droit canon — lorsque la chose donnée en nantissement est un objet mobilier; antichrèse, lorsque c'est un immeuble. L'antichrèse confère au créancier, jusqu'à ce qu'il soit intégralement payé, un droit de rétention sur l'immeuble et, en outre, un droit de jouissance, à la charge d'imputer le produit net de cette jouissance sur les intérêts d'abord et ensuite sur le capital de sa créance. Il reçoit la jouissance de l'immeuble en échange de la jouissance, qu'il confère au débiteur, du capital de la dette pour sûreté de laquelle l'antichrèse a été constituée. Dans l'antichrèse, comme dans le gage, la propriété de l'objet livré en garantie demeure tout entière à l'emprunteur.

On a rapproché l'hypothèque du contrat de gage. Les deux choses ne se confondent pas, comme certains ont incliné à le croire, quoiqu'elles aient l'une et l'autre le même but : garantir le remboursement d'une créance. L'hypothèque confère au créancier qui l'a prise le privilège d'être payé, sur le prix de l'immeuble hypothéqué, avant tous les autres créanciers. Cet immeuble ne lui est pas remis, comme il le serait dans l'antichrèse; il reste en la possession du débiteur, seulement il y reste avec une charge qui ne disparaît qu'avec le paiement de la dette. Le propre du gage, au contraire, est de faire passer l'objet des mains de l'emprunteur dans celles du prêteur qui en reçoit livraison et en conserve la garde jusqu'à ce qu'il soit payé. C'est pourquoi on donne le nom de semi-gage, et non pas de gage simplement, au mobilier meublant un appartement loué, parce qu'il reste la propriété du locataire et demeure à son usage, quoiqu'il serve de nantissement au propriétaire de l'immeuble et qu'il ne puisse être enlevé, sans son consentement, tant que le loyer n'est pas payé.

Le gage et l'antichrèse ne doivent pas davantage être confondus avec le contrat pignoratif qui n'a servi, la plupart du temps, qu'à dissimuler une pratique usuraire sous les apparences d'une convention permise. Il consistait en une vente à réméré simplement apparente, faite par un emprunteur à son prêteur, d'un objet que celui ci relouait aussitôt au vendeur pour une somme déterminée, laquelle somme était censée représenter l'intérêt dû pour le capital prêté. Ce capital se trouvait garanti par la livraison de l'objet vendu; mais comme la vente n'était pas réelle, le vendeur pouvait rentrer en possession de son bien en payant sa dette. Le contrat pignoratif différait de la vente à réméré en ce qu'il ne faisait pas passer l'objet entre les mains du créancier, et de l'antichrèse en ce qu'il ne conférait pas au prêteur un

simple droit de jouissance, mais un droit de propriété, au moins fictif. Il fut inventé à l'époque où le prêt à intérêt était défendu et servit à tourner la loi prohibant l'usure. Il permettait d'affirmer qu'on ne touchait pas un intérêt pour de l'argent prêté, mais un revenu pour un immeuble loué. Ce n'était qu'un paravent et un leurre. La vente n'était pas sérieuse; elle constituait une pure fiction, car, ni l'acquéreur, ni même la loi, ne la considéraient comme réellement transmissive de propriété. Quand arrivait l'expiration du temps fixé pour le rachat, si le débiteur ne pouvait pas l'opérer en remboursant la somme prêtée, le créancier prorogeait le droit de réméré pour une nouvelle période ou exigeait, par sommation, le paiement du capital et des intérêts. Dans le cas de non-exécution, il faisait prononcer par les tribunaux la saisie et la mise en vente de ce qui avait fait l'objet du contrat pignoratif. Il s'en portait fréquemment acquéreur et le payait, la plupart du temps, à des prix dérisoires. Les théologiens et les canonistes furent toujours très justement sévères pour ces conventions; ils n'y virent, avec raison, qu'une forme dissimulée de l'usure et un moyen de rendre illusoires les prohibitions de l'Église. Ils exigèrent, autrefois, que les sommes versées comme fermage fussent défalquées du capital et non considérées comme un légitime intérêt de l'argent, toutes les fois que n'existait pas quelque titre extrinsèque de *lucrum cessans* ou de *damnum emergens* donnant droit de percevoir au delà du capital prêté. Sans condamner absolument l'usage du contrat pignoratif, notre droit français prohibe rigoureusement l'impignoration lorsqu'elle renferme une convention usuraire ou déguise un pacte commissoire défendu. Cf. Code civil, a. 2078, 2088.

III. Aperçu historique. — De tout temps, les prêteurs se sont préoccupés d'exiger des garanties de leurs emprunteurs et de prendre des mesures pour assurer le remboursement de leur argent. Si l'on en croit Hérodote, dans l'antique Égypte, le débiteur donnait en gage le corps embaumé de son père et de sa mère, et c'était pour lui un déshonneur de ne point le retirer aussitôt qu'il le pouvait. Chez les Juifs, le prêt sur gage était couramment pratiqué. La loi ne permettait pas de réclamer un intérêt pour l'argent prêté à un Hébreu, mais elle permettait d'exiger un gage qui fût, à la fois, une reconnaissance et une garantie de la dette. Il était tout naturel que le créancier, ne retirant aucun bénéfice des sommes mises à la disposition d'autrui, eût le droit de se précautionner contre les pertes. Nous voyons, II Esd., v, 3, les Juifs du temps de Néhémie engager, durant la famine, leurs vignes, leurs champs et leurs maisons pour avoir du blé, et l'auteur du livre de Job, xxiv, 3-9, nous montre des prêteurs sans entrailles se faisant livrer le bœuf de la veuve, l'âne de l'orphelin, les ustensiles du pauvre.

Le contrat de gage proprement dit ne fit qu'assez tard son apparition dans le droit romain; il n'existait pas sous la loi des Douze Tables, il est d'origine prétorienne. Jusque-là, le seul gage qu'eût le créancier était la personne même de son débiteur. Ce ne fut que petit à petit que la législation se modifia et qu'elle arriva à permettre au prêteur, ne pouvant obtenir autrement le remboursement de son argent, de faire saisir et vendre certains biens de l'emprunteur. Plus tard seulement, elle reconnut et sanctionna le vrai contrat de gage. Ce contrat fut, non institué par elle, mais inventé par les intéressés. Afin de trouver plus facilement de l'argent, celui qui désirait contracter un emprunt fixait tels et tels de ses biens que, en cas de non-paiement, le prêteur pourrait faire saisir et vendre pour rentrer dans ses fonds; mais ces biens, il ne les livrait pas à son créancier, il en gardait la gestion, il pouvait s'en servir, il avait même le droit de les aliéner, pourvu qu'il ne le fît pas en fraude, ce qui rendait singulièrement illusoire la garantie du prêteur. Celui-ci exigea bientôt que l'objet servant de gage fût remis entre ses mains; la loi sanctionna la mesure et, de la sorte, par des étapes successives, on arriva au contrat de gage tel qu'il existe aujourd'hui. Quelquefois, le gage n'était pas remis au prêteur lui-même, mais confié à un tiers désigné d'un commun accord par le créancier et le débiteur. Il était défendu par la loi de convenir que si, au bout du temps fixé, le débiteur ne s'était pas libéré, le gage deviendrait la propriété du créancier; la pratique aurait donné naissance à trop d'injustices et à trop d'abus. Le prêteur était simplement autorisé à faire vendre l'objet gagé ou à en faire fixer le prix par voie judiciaire; il retenait le montant de sa créance, mais était tenu de remettre le surplus à l'emprunteur.

Au moyen âge, le prêt sur gage fut pratiqué sur une très vaste échelle et donna naissance aux plus criantes iniquités. Il fut, pendant longtemps, monopolisé par les juifs, les lombards, les cahorsins, en un mot, par ceux qui faisaient profession d'usure et vivaient de l'exploitation du pauvre. L'ordonnance de 1360, qui autorisa les juifs à résider en France, leur permettait de prêter sur gage au taux incroyable de 4 deniers pour livre et par semaine, ce qui faisait à 86 °/o par an. L'ordonnance de 1380 la confirma beaucoup plus qu'elle ne la modifia. Elle se borna à défendre de donner et d'accepter, comme gage, les reliques des saints, les ornements d'église, les vases sacrés, les coutres, le ferrement des charrues et les fers de moulin. Elle statuait, en outre, que si, au bout d'un an et un jour, le débiteur ne s'était pas libéré, le créancier pouvait faire vendre le gage, à la condition de remettre au propriétaire toute la partie du prix qui dépassait le montant de la créance. Les créanciers juifs s'arrangeaient généralement pour acheter eux-mêmes, à vil prix, l'objet livré en gage ou pour le faire acheter par quelqu'un qui était de connivence avec eux. C'était l'occasion de monstrueux abus. Pour porter remède au mal et soustraire les malheureux à l'impitoyable rapacité des usuriers, un franciscain, Barnabé de Terni, conçut l'idée d'une banque où l'on prêterait sur gage, mais sans exiger aucun intérêt. De riches bourgeois charitables mirent à sa disposition les fonds nécessaires et il réalisa son projet, en 1440, d'après les uns, en 1462, d'après les autres. L'institution, à laquelle il donna le nom de mont-de-piété, prit de très rapides et de très considérables développements. Grâce à l'ardente et courageuse propagande que les fils du Poverello d'Assise ne cessèrent de faire en sa faveur, elle se répandit vite dans toute l'Italie. Dès la fin du xv[e] siècle, il y avait des monts-de-piété dans presque toutes les grandes villes de la Péninsule. Parmi les hommes qui s'employèrent avec le plus de zèle à en accroître le nombre, une mention spéciale doit être faite du B. Bernardin de Feltre, qu'on peut regarder, sinon comme le fondateur, au moins comme le grand apôtre et le véritable organisateur de ces établissements. Il établit celui de Padoue en 1491, celui de Florence en 1492, celui de Pavie en 1494. Jusqu'à lui, les prêts avaient été gratuits; il préconisa le système des prêts à petits intérêts, afin de faire face aux frais et aux charges de l'œuvre, d'assurer son avenir en ne la faisant plus dépendre uniquement du bon vouloir des personnes charitables dont les générosités assuraient seules sa marche, de la mettre en état de lutter plus avantageusement et sur une plus vaste échelle contre la banque juive. Il admettait, pourtant, que les prêts ne dépassant pas trois livres devaient être gratuits, des prêts de ce genre n'étant faits, d'ordinaire, qu'à de très pauvres gens. Ses

idées rencontrèrent, d'abord, une formidable opposition; on l'accusa de reconnaître l'usure et de vouloir la favoriser, mais le Ve concile de Latran lui donna raison. Tout en reconnaissant qu'il serait désirable et plus parfait que les monts-de-piété prêtassent gratuitement, il déclarait que le fait d'exiger un intérêt modéré pour couvrir les frais de l'œuvre ne constituait pas, de la part de ces établissements charitables, une pratique condamnable et usuraire. Le 9 mai 1515, Léon X publiait un décret dans lequel il disait : *Definimus montes pietatis in quibus, pro eorum expensis et indemnitate, aliquid moderatum ad solas ministrantium impensas et aliarum rerum ad illorum conservationem pertinentium, pro eorum indemnitate dumtaxat, ultra sortem, absque lucro eorumdem montium recipitur, neque mali speciem præferre, neque peccandi incentivum præstare, neque ullo pacto improbari.* Ve concile de Latran, sess. x, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 739 (624). On n'autorisait le prélèvement d'un intérêt que dans la mesure où il était nécessaire pour faire face aux frais d'administration, mais le principe de la non-gratuité du prêt était consacré et, peu à peu, on arriva à des taux, qui, tout en restant modérés, permirent aux monts-de-piété d'augmenter leur capital et d'étendre leurs opérations. De l'Italie, ces établissements se répandirent dans les autres pays. Des ordonnances royales de 1626 et de 1643 réglementèrent leur fonctionnement en France, où il s'en était fondé de nombreux, dès le XVIe siècle. La Révolution les supprima, mais ils furent rétablis par l'ordonnance du 12 janvier 1831. Ils sont les seuls établissements de prêt sur gage autorisés; ils se trouvent investis d'une sorte de monopole, la loi du 12 pluviôse an XII ayant ordonné la fermeture de tous les établissements privés. Depuis longtemps, ils ont passé du contrôle de l'Église sous celui de l'État, et les emprunteurs n'y ont pas gagné. Tout bien compté, les monts-de-piété, qui, dans la pensée de leurs fondateurs, étaient destinés « à remédier aux maux infinis de l'usure, » font payer, sous diverses formes, à leurs clients un intérêt qui n'est pas inférieur au taux légal. Le droit français reconnaît, sous le nom de nantissement, le contrat de gage et le Code civil en détermine les conditions. Cf. a. 2071 sq.

IV. Choses qui peuvent être données en gage. — Chez les Hébreux, il était défendu de prendre en gage les objets de première nécessité : le manteau de la veuve, Deut., XXIV, 17; les deux meules ou seulement la meule de dessus du moulin, sans lesquelles il était impossible de moudre le grain nécessaire à la subsistance de la famille. Deut., XXIV, 6. Si l'emprunteur se trouvait dans un dénûment tel qu'il n'eût que son manteau pour se protéger contre la fraîcheur des nuits, le créancier était tenu de le lui rendre le soir, quitte à le lui reprendre le lendemain. Exod., XXII, 25. Le droit canon interdisait de livrer en gage, sauf le cas d'extrême nécessité, les vases sacrés, les ornements servant aux cérémonies du culte, les livres liturgiques, les reliques des saints et les vaisseaux qui les renfermaient : *Nullus presbyter præsumat calicem vel patenamvel vestimentum sacerdotale aut librum ecclesiasticum tabernario vel negotiatori aut cuilibet laico vel feminæ in vadium dare, nisi justissima necessitate urgente. De pignoribus*, c. 1. Il a été dit plus haut que l'ordonnance de 1360 confirma cette prohibition et défendit en outre, non pas seulement d'exiger, mais même d'accepter, en gage, les coutres, les ferrements de charrue et les fers de moulin. La règle aujourd'hui admise, par la théologie comme par le droit, c'est que tout ce qui peut faire l'objet d'un légitime contrat de vente peut pareillement faire l'objet d'un légitime contrat de gage. Peuvent donc être données en gage les choses immobilières et mobilières et même les choses incorporelles : un simple droit, par exemple. Autrefois, sous prétexte que les choses incorporelles ne sont pas susceptibles de tradition, *res incorporales traditionem recipere non possunt*, on n'admettait pas qu'elles puissent servir de gage, le contrat de gage supposant nécessairement, disait-on, la livraison de l'objet. Aujourd'hui, on reconnaît, comme alors, que la livraison de l'objet est essentielle au contrat, mais on admet avec le Code civil français, a. 1689, la possibilité d'une tradition véritable pour les choses incorporelles, aussi bien que pour les choses corporelles; pour une créance, par exemple, que pour un champ, un animal domestique ou un tableau. Cette doctrine était déjà courante parmi les théologiens, au temps de De Lugo. Celui-ci dit dans son traité *De justitia et jure*, disp. XXXII, sect. II, a. 26 : *Res corporales et incorporales, qualia sunt jura, atque ideo pignus, quod apud te habes debitoris tui, oppignorari a te rursus potest alteri; tuo autem debitore tibi solvente, cessat secunda oppignoratio quia non habes amplius jus in re illa, quod possis pignori dare. Nomina etiam debitorum, seu quæ tibi debentur, poteris oppignorari.* On s'est demandé, autrefois, si le débiteur peut se donner ou donner un des siens comme gage; la question ne se pose plus depuis longtemps. L'homme ne peut pas plus être l'objet d'un contrat de gage que d'un contrat de vente. Il n'y a que deux cas où il puisse être objet de contrat : dans le mariage et dans l'adoption.

V. Conditions requises chez celui qui donne le gage. — Pour pouvoir donner une chose en gage deux conditions sont requises. Il faut être propriétaire de cette chose et avoir la capacité de l'aliéner. On n'a pas le droit d'engager la chose d'autrui, sans le consentement de son propriétaire. Celui-ci, s'il n'a pas donné son consentement, pourra réclamer son bien et en exiger la restitution du créancier qui l'a reçu en nantissement, alors même que ce créancier l'aurait reçu de bonne foi, c'est-à-dire dans l'ignorance qu'il était de la propriété d'un autre que celui qui le lui a remis. Mais, dans ce cas, le détenteur de bonne foi peut attendre, pour se dessaisir du gage, d'y être condamné par sentence du juge. Celui qui le lui a injustement remis n'a pas qualité pour le réclamer sous prétexte qu'il ne pouvait validement disposer d'une *res aliena* et qu'il a le devoir de la rendre à son maître. Ce dernier seul est admis à poursuivre la restitution.

Il ne suffit pas, pour pouvoir faire valablement constitution de gage, d'être légitime propriétaire de l'objet donné en nantissement, il faut encore ne pas être dans un des cas d'incapacité d'aliéner prévus par le droit. L'incapable peut toujours faire prononcer la nullité du contrat et exiger la restitution de sa chose. Le tuteur, le curateur, l'administrateur peuvent régulièrement engager les biens de leur pupille ou de leur commettant, pourvu qu'ils le fassent dans son intérêt et avec une suffisante prudence. Pouvant emprunter pour lui, ils peuvent garantir cet emprunt par un gage lui appartenant. Chacun peut prendre sur ses propres biens pour cautionner la dette d'un autre. Le contrat de gage, dans ce cas, impose les mêmes obligations et produit les mêmes effets que dans les cas ordinaires. Celui qui a fourni le nantissement n'a le droit de faire rendre la chose donnée en garantie que tout autant que le débiteur s'est acquitté de sa dette.

VI. Droits et obligations du créancier gagiste. — Il a le droit : de se faire délivrer le gage stipulé; de ne pas s'en dessaisir tant qu'il n'est pas remboursé intégralement; de le revendiquer et de le reprendre lorsque, contre son gré, il est tombé en la possession d'un tiers; d'être payé, avant tout autre créancier, sur le prix de l'objet gagé, lorsque cet objet est vendu; de faire ordonner en justice, que le gage lui demeurera

en paiement et jusqu'à due concurrence, d'après une estimation faite par experts, ou qu'il sera vendu aux enchères; de se faire payer les peines et débours occasionnés par l'entretien et la conservation de la chose gagée; de se faire indemniser des dommages qu'auraient pu lui occasionner les vices occultes de cette chose.

A ces droits correspondent de nombreuses et graves obligations. Le créancier gagiste est tenu : de rendre le gage aussitôt qu'il est complètement payé; d'en avoir un soin suffisant pendant qu'il le détient; d'indemniser le propriétaire si, par sa faute, pendant qu'il l'a entre les mains, le gage vient à se détériorer ou à se perdre; d'imputer, s'il détient un immeuble, les fruits qu'il perçoit en déduction des intérêts et, si ceux-ci ne les épuisent pas, en amortissement du capital de la créance; de faire faire les réparations nécessaires et d'assurer l'entretien de cet immeuble, mais il pourra défalquer ensuite les sommes ainsi dépensées du chiffre des revenus touchés; de tenir compte des services rendus et des fruits produits par les animaux domestiques donnés en gage. Dans le cas de non-paiement de la part de son débiteur, le créancier gagiste n'a pas le droit de s'approprier purement et simplement le gage, il n'a pas même le droit de l'acheter en fixant lui-même le prix. Le prix doit être fixé par expert, à moins que l'objet ne soit vendu aux enchères. Pour prévenir les pratiques usuraires et empêcher la cupidité d'exploiter la misère, le droit — l'ancien comme le nouveau — refuse de tenir pour valide le contrat dans lequel il serait stipulé que le créancier pourra s'approprier le gage ou en disposer à sa guise, s'il n'est pas remboursé à une certaine époque. La stipulation est nulle, alors même que, de fait, la valeur du gage ne dépasserait pas le chiffre de la dette. Par contre, le débiteur ne peut, à moins que le détenteur du gage n'en abuse, en réclamer la restitution qu'après avoir payé entièrement, tant en principal qu'en intérêts et frais, la dette pour la sûreté de laquelle le gage a été donné. Il est à noter que le gage d'un meuble corporel n'est réellement constitué que si l'objet a été mis aux mains du créancier ou d'un tiers convenu entre les parties. De plus, le droit français exige que le gage soit constaté dans un écrit public ou sous seing privé, dûment enregistré, contenant la déclaration de la somme due, ainsi que l'espèce et la nature des choses remises en gage, ou un état annexé de leurs qualité, poids et mesures.

Molina, *De justitia*, disp. DXXIX; De Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXXII, sect. II.

L. Garriguet.

1. GAGLIARDI Achille, théologien ascétique, né à Padoue en 1537, entra dans la Compagnie de Jésus en 1559 et acquit bientôt une immense réputation de science et de vertu. Successivement professeur de philosophie au Collège romain, de théologie dogmatique à Savone et à Milan, il devint recteur de Turin et de Milan, où il fut le directeur spirituel de saint Charles Borromée, puis de Venise et de Brescia, et mourut à Modène, le 6 juillet 1607. Il composa, à la demande de saint Charles Borromée, un exposé de la foi catholique : *Catechismo della fede catholica*, in-4°, Milan, 1584. Son principal ouvrage, traduit en plusieurs langues, même en arabe, et bien souvent réimprimé, fut son abrégé de la perfection chrétienne : *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana*, Brescia, 1611. On lui a souvent attribué, mais sans fondement historique, la paternité du *Combat spirituel*, dans ses chapitres essentiels; mais aucun document sérieux ne permet d'établir que le P. Lorenzo Scupoli, théatin, se soit servi d'un manuscrit laissé par le P. Gagliardi. Dans la controverse *De auxiliis*, le P. Gagliardi intervint activement, mais dans le sens de la conciliation. Il rédigea pour le pape Clément VIII un mémoire en forme de traité sur les plus hauts problèmes de l'économie de la grâce et prépara un formulaire d'entente, dont il posa les bases dans une lettre à Clément VIII, le 20 août 1600, sans qu'il lui fût possible de rapprocher les esprits et de faire coïncider les points de vue.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1095-1099; Rotmarus, *Almæ Ingolstadiensis Academiæ*, Ingolstadt, 1581, t. I, p. 161; *Journal des savants*, décembre 1782, p. 2573; *Mémoires de Trévoux*, juillet 1743, p. 1289.

P. Bernard.

2. GAGLIARDI DE ROTA Antoine, religieux augustin, de la congrégation de Lombardie. Il vécut longtemps à Milan, au couvent de Saint-Marc, où il mourut vers l'an 1688. La plupart de ses ouvrages théologiques inédits se conservaient dans la bibliothèque du même couvent. On en trouve la liste complète dans Argelati. Nous mentionnons seulement ses ouvrages imprimés : *Sagra Zona di Maria santissima di Consolazione*, Milan, 1678; *Il vero amico sine alla morte*, Milan, 1680; *La vera scuola per gli agonizanti*, 1681; *Conserve spirituali per gli impensati bisogni dei dicitori evangelici*, Milan, 1684; *Il pittore di se stesso ed è il cristiano, che dagli originali di alcune delle sublimi azioni di Cristo ricava in quindici lezioni le copie per adornarne se stesso*, Milan, 1684; *Il divoto di ogni di*, Milan, 1685; *La Vergine nel cuore ferita*, Milan, 1685; *La santa Anatomia, che consiste in cinque pie lezioni*, Milan, 1688; *La Susanna divotamente considerata*, Milan, 1687; *La celeste Pandora, ed è Maria sempre vergine*, Milan, 1687; *La virtù mascherata e senza la maschera*, Milan, 1687; *L'uomo di Die*, Milan, s. d.; *Li sette pianeti nel cielo di Maria*, Milan, s. d.; *Le sette meraviglie del cielo, e sono le sette festività di Maria*, Milan, s. d.; *Le nove gemme di Ezecchielo, e sono le nove virtù praticale de Maria Vergine*, Milan, s. d.

Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, t. I, col. 650-652; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 377-379.

A. Palmieri.

GAGNA Gaspar-Joseph naquit à Cherasco (Piémont) en 1686 et entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1707. Il enseigna la philosophie et la théologie à Turin, y fut recteur du collège et provincial et y mourut le 25 mars 1755. Il a écrit la *Lettere d'Eugenio Apologista della Dissertazioni della Storia del probabilismo e del rigorismo ad un collega del Padre F. Daniele Concina*, in-4°, Lubiana (Venise), 1745. Concina répondit et Patuzzi fit l'apologie de son confrère. Voir t. III, col. 686-687. Mais le P. Balla défendit Gagna. Voir t. I, col. 129.

Zaccaria, *Storia letteraria*, t. XIV, p. 339-340; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1100; t. IX, col. 389; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1647, note 2.

E. Mangenot.

GAGUIN Robert, religieux de l'ordre de la Merci. On n'est pas bien renseigné sur la date de sa naissance. D'après de Vaissière, il faudrait la placer entre 1420 et 1425. Il naquit à Calonne-sur-Lys, au diocèse d'Arras, aux confins de l'Artois. Dès sa jeunesse, il entra dans l'ordre de la Merci, plus connu sous le nom d'ordre des mathurins, et fit son noviciat au couvent des Préavins, diocèse de Saint-Omer. A ce qu'il raconte lui-même, dans un de ses discours latins, ses supérieurs lui témoignèrent beaucoup de bienveillance et l'aidèrent à développer ses talents. Aux frais d'Isabelle, comtesse de Flandre et fille de Jean Ier, roi de Portugal (1385-1433), il se rendit à Paris et y fréquenta les cours de l'université. Son maître en belles-lettres fut Guillaume Fichet, un des humanistes les plus estimés de son temps. Il étudia aussi le droit canon, reçut le diplôme de docteur, et vers l'an 1467 ou 1468 il fut nommé doyen de la faculté de droit

Au dire d'Érasme, il était devenu par son éloquence l'ornement de l'université de Paris. En 1468, il se rendit en Espagne pour les affaires de son ordre, et il racheta un grand nombre de captifs. De retour à Paris, en 1473, il prit part au chapitre général de sa famille religieuse et y fut élu supérieur général. En 1476, Louis XI (1461-1483) le chargea de complimenter Alphonse V, roi de Portugal (1438-1481), à son entrée á Paris. L'année suivante, il l'envoya en Allemagne pour y faire échouer le mariage de Maximilien Ier, fils de Frédéric III (1440-1493), avec Marie, duchesse de Bourgogne; mais ses démarches ne furent pas couronnées de succès. Rentré dans son couvent, il reprit ses travaux historiques et littéraires, et par son influence et ses relations il rendit d'utiles services à l'université. En 1486, Charles VIII (1483-1478) lui confia une nouvelle ambassade auprés d'Innocent VIII (1484-1492) et de la république de Florence pour les gagner à la cause de René de Lorraine, qui ambitionnait la couronne des rois de Naples. Mais une fois de plus l'éloquence du P. Gaguin ne lui valut pas une victoire diplomatique. Cependant Charles VIII, qui avait beaucoup d'estime pour lui, l'envoya en Angleterre en 1489 et 1490, auprés du roi Henri VII (1485-1509). Ce fut là sa dernière ambassade. A son retour, il s'appliqua sérieusement à réformer son ordre. En 1479, il rédigea les *Statuta ordinis fratrum sanctæ Trinitatis et Redemptionis captivorum*, qui donnent des renseignements intéressants sur la vie et les mœurs de ses religieux. Il dressa aussi l'inventaire des couvents et des biens immeubles de son ordre et la liste des privilèges accordés à ses religieux par le Saint-Siège. Ses biographes ne s'accordent pas sur la date de sa mort. Mais un manuscrit de la bibliothèque Mazarine, qui renferme l'*Obituarium sancti Mathurini ab anno 1483*, a consigné cette date d'une manière précise. Il mourut le 22 mai 1501.

Nous n'avons pas ici à retracer le rôle du Père Gaguin comme historien ou comme humaniste, ni à citer ceux de ses ouvrages qui ne rentrent pas dans le cadre de la théologie. Comme théologien, il est connu presque uniquement par un discours et un poème, pour la défense du dogme de l'immaculée conception. Le Père Vincent Bandelli de Castelnuovo (diocèse de Tortona), religieux dominicain, avait publié á Milan un *Libellus de veritate conceptionis gloriosæ Virginis Mariæ* (1475), et à Bologne, en 1481, un *Tractatus de singulari puritate et prærogativa conceptionis Salvatoris nostri Jesu Christi*. Quétif et Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. II, p. 2. Pour réfuter ces brochures, Gaguin composa une dissertation : *De intemeratæ Virginis conceptu, adversus Vincentium quemdam*, Paris, 1488, Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 7414, t. II, p. 428; réimprimé en 1490, à Paris, sous ce titre : *De mendacissimo Virginis Mariæ conceptu cum commentariis Caroli Ferrandi*. Une autre édition, parue en 1498, porte ce titre : *Libellus de conceptione Virginis Deiparæ adversus Vincentium de Castro Novo, prosa et carmine*, Paris, 1498. Hain, n. 7417. Une autre édition parut en 1500. *Ibid.*, n. 7418. On cite une traduction française de cet ouvrage. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, n. 2611, t. II, p. 261. Il est rédigé en prose et en vers. La partie en vers est connue aussi sous le titre : *De puritate conceptionis*. Brunet cite une édition de 1617 (Paris) intitulée : *Detestatio Gaguini contra Vincentium*. *Manuel du libraire*, Paris, 1861, t. II, col. 1437. La dernière édition de cette pièce a été donnée par Bonneau, *L'immaculée conception de la Vierge, poème par Robert Gaguin*, Paris, 1885. Elle est précédée d'une *Oratio de conceptione Virginis ad fratres sui ordinis*, insérée dans les *Opera varia* de Gaguin, Paris. 1497. Hain, n. 7425, p. 122. Le Père Gaguin s'efforce d'y réfuter l'objection du Père Bandelli qui attaquait l'immaculée conception, parce que saint Joachim et sainte Anne avaient engendré la sainte Vierge par un acte de concupiscence. Si donc l'acte générateur des parents de la sainte Vierge était entaché de la faute originelle, la sainte Vierge elle-même n'était pas exempte de la souillure d'origine. La réponse du Pére Gaguin est originale sans doute, mais elle n'est pas convaincante. Nous la donnons ici dans le texte latin, parce qu'on reproche, á bon droit, à notre théologien des crudités de style qui ne permettent pas de le traduire : *Nuntio divinitus accepto, pietate magis quam voluptate congressi, sine libidine, ut pie credi fas est, Mariæ generationi semen in moris sudorem posuerunt. Incubis enim, quos in dæmonibus fieri traditur potestas est sumpti alieunde seminis servandi atque effundendi, quum tamen humanæ libidinis sunt expertes; cur igitur quispiam mente purgatus et per continuam pietatem ab animi perturbatione sepositus, et cui attrita sit caro exercitatione virtutum et diuturnitate jejuniorum effœta, cur, inquam, sine ulla Veneris titillatione, si Deus unice adjutor est, non operatur genituram ?* De Vaissière, p. 100. Dans le poème, Gaguin soutient aussi que, puisque Ève est née sans le péché d'origine, la sainte Vierge, qui représente la plus haute perfection de la nature humaine, ne doit pas y être soumise.

Le Père Gaguin est l'auteur aussi de plusieurs pièces de caractère religieux et d'un récit du martyre de saint Richard enfant : *De sancto Richardo puero martyre. Acta sanctorum*, martii t. III, p. 593-594. D'Achery a inséré une de ses lettres : *Epistola ad Franciscum Ferrebout pontificii juris laureatum*, dans le *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1718, t. I. Une édition critique de ses lettres et de ses discours a paru dans la *Bibliothèque littéraire de la Renaissance*, par L. Thuasne : *Roberti Gaguini epistolæ et orationes. Texte publié sur les éditions originales de 1498, précédé d'une notice biographique et suivie de pièces diverses en partie inédites*, 2 vol., Paris, 1903.

Gaguin, *Compendium super Francorum gestis*, Paris, 1507, fol. CCCV-CCCXII (plusieurs lettres et épigrammes adressées á Gaguin); Le Mire, *Elogia belgica*, Anvers, 1609, p. 176, 177; Sander, *De brugensibus eruditionis fama claris*, Anvers, 1624, p. 151; André Valère, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 795-796; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, p. 1075, 1076; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 2611, 2612 ; Michel de Saint-Joseph, *Bibliographia critica sacra et prophana*, Madrid, 1742, t. IV, p. 72-73; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, Paris, 1745, t. XLIII, p. 1-30; il a utilisé surtout les lettres de Gaguin et il donne de bonnes indications bibliographiques; Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Padoue, 1754, t. III, p. 3; *Biographie universelle*, Paris, 1816, t. XVI, p. 265-269; Roty, *Études sur Robert Gaguin*, Arras, 1840; *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1877, t. XIX, col 168, 169; Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle*, Paris, 1879, t. I, p. 17, 18; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1880, t. VII, p. 418-423; Philippe, *Guillaume Fichet*, Paris, 1888; De Vaissière, *De Roberti Guaguini ministri generalis ordinis S. Trinitatis vita et operibus*, Chartres, 1896 (thèse très bien conduite avec une excellente analyse de l'œuvre historique et littéraire de Gaguin; sur ses lacunes, voir *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1896, t. LVII, p. 443, 444); Delisle, *La Cité de Dieu de saint Augustin illustrée d'après les indications de Robert Gaguin*, dans le *Journal des savants*, 1898, p. 563-568; Antonin de l'Assomption, *Diccionario de los escritores trinitarios*, Rome, 1899, t. II (Appendice), p. 521-525; *Denkschrift zum 400 Todestage des Robertus Gaguinus, nebst seinen Elegien zum Lobe Heidelbergs und des deutschen Geistes*, Heidelberg, 1901, p. 23-27; Allen, *Opus epistolarum Erasmi Roterodami*, Oxford, 1906, t. I, p. 145-151, 194, 195, 283, 284.

A. PALMIERI.

1. GAIANITES, secte monophysite née au début du ve siècle, au sein de ce qu'on a appelé le monophysisme sévérien, c'est-à-dire du parti monophysite hostile à la fois aux formules dyophysites du concile de Chalcédoine et à l'erreur eutychienne proprement dite. Les gaianites ou gaianistes, Γαϊανῖται, Γαϊανῖσται, furent ainsi appelés du nom de leur premier évêque, Gaianos, dont il sera parlé tout à l'heure. On leur donne encore les noms suivants : 1° *julianistes*, de leur principal théologien et véritable fondateur, Julien d'Halicarnasse; 2° *aphthartolâtres* ou *incorrupticoles*, à cause de leur doctrine sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ avant la résurrection; 3° *aphthartodocètes* et *phantasiastes*, à cause des erreurs qu'on leur a prêtées et qu'on a déduites de leur théorie christologique; 4° enfin, Anastase le Sinaïte, *Hodegus*, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 296, les appelle *nagranites*, Ναγρανῖται, et j'ignore pourquoi.

Sur l'ensemble de la christologie, julianistes et sévériens étaient d'accord. Les uns et les autres ne voulaient reconnaître en Jésus-Christ qu'une seule φύσις, tout en maintenant contre les eutychiens que l'humanité et la divinité restaient sans confusion. Les premiers cependant se montraient plus strictement monophysites dans la terminologie que les seconds, et refusaient d'admettre, à la suite de Sévère, la permanence et la différence des *propriétés en qualité naturelle*, ἰδιότητας ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ, après l'union. Pour eux la *propriété*, ἰδιότης, était unique comme la φύσις. C'est du moins ce qui ressort du témoignage de l'auteur du *De sectis*, de celui d'Anastase le Sinaïte et de celui de saint Jean Damascène. Le premier écrit : « Confessant que les termes unis sont sans confusion, les gaianites ne veulent en aucune manière entendre parler de différence ou du nombre deux, mais ils affirment qu'après l'union les termes unis forment quelque chose d'unique. Les théodosiens ou sévériens, au contraire, confessent que les parties dont est formé le Christ sont différentes, bien que le résultat soit unique : ὁμολογοῦντες ἀσύγχυτα εἶναι τὰ ἑνωθέντα, οὐκ ἀνέχονται ὅλως οὐδὲ διαφορὰν εἰπεῖν, οὐδ' ὅλως τὸ δύο ὀνομάσαι, ἀλλ' ἕν τι τὰ ἑνωθέντα μετὰ τὴν ἕνωσιν λέγουσιν. *De sectis*, act. VII, 4, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1245. Anastase le Sinaïte dit également que, tandis que les sévériens reconnaissent deux propriétés après l'union, la divine et l'humaine, les gaianites n'en confessent qu'une, la divine et l'impassible, καὶ μίαν ἰδιότητα ἐπ' αὐτοῦ, τοῦτ' ἔστι θεϊκὴν καὶ ἀπαθῆ. *Hodegus, loc. cit.* Enfin, saint Jean Damascène déclare qu'entre les deux sectes il y a entente, sauf en ce qui regarde la différence des propriétés et l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ. *De hæresibus*, 84, *P. G.*, t. XCIV, col. 756.

C'est, en effet, sur cette question de l'incorruptibilité ou plutôt de l'impassibilité du corps de Jésus-Christ que Julien et Sévère se brouillèrent. La rupture se produisit au début du règne de l'empereur Justin (518-527), en Égypte, où s'étaient réfugiés les évêques monophysites expulsés de leurs sièges dans le reste de l'empire. D'après Liberatus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. XIX, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1033-1034, ce fut un moine qui donna occasion à la querelle. Il demanda à Sévère s'il fallait dire que le corps de Jésus-Christ avait été corruptible ou bien incorruptible. Le patriarche monophysite répondit que les saints Pères avaient déclaré que le corps du Christ avait été corruptible. Cette réponse circula vite dans les milieux monastiques et populaires d'Alexandrie, où elle fit sans doute scandale. Une députation de fidèles de la ville alla trouver Julien d'Halicarnasse, qui résidait dans les environs, probablement à Ennaton, et lui demanda son avis sur la question. Julien se prononça dans un sens opposé à celui de Sévère : *ille dixit*, écrit Liberatus, *sanctos Patres contraria dicere*; ce qui peut signifier que les saints Pères ont dit le contraire de ce que leur faisait dire Sévère, ou bien que les Pères ne s'entendent pas entre eux sur la question. C'est probablement à la suite de cette consultation que Julien écrivit le traité (λόγος) contre les dyophysites signalé par le pseudo-Zacharie le Rhéteur, K. Ahrens et G. Krüger, *Die sogennante Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, IX, 9, p. 177, où il cherchait à concilier entre eux les textes patristiques, particulièrement ceux qui étaient extraits des écrits de saint Cyrille d'Alexandrie, de manière à leur faire dire que le corps de Jésus-Christ avait toujours été incorruptible, aussi bien avant qu'après la résurrection.

Là-dessus, il entama une correspondance avec Sévère dont on lui avait rapporté la réponse à la question du moine. Une première lettre accompagnée du traité susdit demandait respectueusement à l'ex-patriarche d'Antioche son avis sur la controverse qui commençait à agiter les esprits à Alexandrie. Sévère fit attendre sa réponse; il aurait voulu écarter une discussion capable de jeter la division dans le parti antichalcédonien. Cependant, ne pouvant se dérober, il écrivit à Julien qu'il trouvait dans son traité des propositions insoutenables, sans s'expliquer davantage. Dans une seconde lettre, l'évêque d'Halicarnasse revint à la charge, affirma nettement sa doctrine sur l'incorruptibilité du corps du Christ et pria son correspondant de lui montrer en quoi il s'écartait du chemin tracé par les saints Pères. Cette fois encore, Sévère évita d'engager la lutte à fond; il prétexta sa mauvaise santé, qui l'empêchait de répondre point par point à l'ouvrage de Julien, saisit habilement l'occasion que lui fournissait la lettre de celui-ci de concilier les passages de saint Paul et de saint Jacques relatifs au rôle des bonnes œuvres dans la justification, digression qui lui permettait d'écarter le véritable objet du débat, et termina en manifestant sa surprise de la publicité que Julien avait donnée à son τόμος. Voir les deux premières lettres de Julien avec les réponses de Sévère dans le pseudo-Zacharie le Rhéteur, *op. cit.*, p. 177-188, et dans Michel le Syrien, *Chronique*, l. IX, c. XXVII, édit. Chabot, Paris, 1902, t. II, fascicule 2, p. 224-235. Dans une troisième lettre, Julien s'emporta et reprocha à Sévère l'attitude dédaigneuse prise à son égard; il se posa en incompris et, pour mieux s'expliquer, composa un ouvrage intitulé : *Additions* et une *Apologie*. Dans sa troisième réponse, Sévère prit la peine de justifier sa conduite en faisant l'histoire de la controverse; prévoyant que toute entente était impossible avec l'évêque d'Halicarnasse, il rompit ouvertement avec lui et réfuta ses *Additions* et son *Apologie*. Ces réfutations sont conservées dans des traductions syriaques. L'ouvrage contre les *Additions* en particulier se trouve dans le *cod. Vatic. 140* et dans le *cod. Addit. 12158* du British Museum. Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. X *a*, p. 169-201, en a donné de larges extraits. Le patriarche monophysite revient à plusieurs reprises dans sa correspondance sur la controverse avec Julien, notamment dans la lettre qu'il écrivit en 533 à l'empereur Justinien pour s'excuser de ne s'être pas rendu à Constantinople sur son invitation. Pseudo-Zacharie, *op. cit.*, p. 201-204. Cf. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 173-175. Il dut également batailler contre les partisans de Julien, notamment contre Romanus et Felicissimus, qu'il attaqua dans un ouvrage spécial.

De son côté, Julien déploya une grande activité pour défendre et propager sa doctrine. En dehors des *Additions* et de l'*Apologie*, les manuscrits syriaques signalent de nombreux écrits de lui, en particulier un traité contre les eutychianistes et les manichéens,

parmi lesquels ses adversaires s'efforçaient de le ranger. Lebon, *op. cit.*, p. 174. Gieseler, *Commentatio qua monophysitarum veterum errores ex eorum scriptis recens editis præsertim illustrantur*, IIe partie, Gœttingue, 1838, p. 5, a publié dix anathématismes de Julien par lesquels celui-ci repousse les erreurs qu'on lui a faussement attribuées.

C'est entre les années 523 et 528 que la querelle entre Julien et Sévère battit son plein, puisque, dès 528, les principales pièces de la controverse étaient traduites en syriaque, à Édesse, par les soins de Paul de Callinice; mais la dispute se prolongea entre les partisans des deux adversaires durant tout le patriarcat de Timothée IV (518-536), qui se montra plutôt favorable à la thèse sévérienne. Liberatus, *op. cit.*, col. 1034. L'Église monophysite d'Alexandrie fut véritablement scindée en deux fractions rivales. Si Sévère eut pour lui la portion la plus éclairée de la population représentée par le clergé et la noblesse, Julien trouva ses plus chauds partisans dans les milieux monastiques et populaires, qui adoptaient d'instinct la thèse qui paraissait être davantage à l'honneur du Sauveur. Aussi, quand Timothée IV mourut en 536, à l'élu du clergé et des grands, Théodose, partisan de la doctrine sévérienne, le peuple et la plupart des moines opposèrent-ils leur candidat, Gaianos, un julianiste notoire. Liberatus, *op. cit.*, col. 1036-1037; l'auteur du *De sectis*, act. V, 4, 5, col. 1232. Ils réussirent même à expulser Théodose pour quelques mois. Ce dernier ne reprit possession du trône patriarcal que par l'intervention du cubiculaire Narsès, envoyé tout exprès par l'impératrice Augusta pour rétablir l'ordre à Alexandrie. Ce ne fut pas chose facile; la masse du peuple resta fidèle à Gaianos : *Populi autem*, écrit Liberatus, *pugnaverunt pro Gaiano multis diebus, qui cæsi a militibus majorem sui partem amiserunt : sed et militum major pars cecidit numerus. Vincebatur autem Narses non armis sed civitatis concordia; de superioribus domorum jactabant mulieres super milites quidquid manibus occurrisset; at ille igne vicit, quod ferro non potuit. Op. cit.*, col. 1037.

Que devint Gaianos après le rétablissement de Théodose ? S'il fallait ajouter foi au récit de Sévère d'Achmounaïn, Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum*, Paris, 1713, p. 139, il se serait réconcilié avec son rival et serait resté sous son obédience avec le titre d'archidiacre. Quoi qu'il en soit, il est sûr que les julianistes ne désarmèrent pas et gardèrent une hiérarchie séparée. Les sévériens comme les catholiques continuèrent à les réfuter. Leur doctrine faillit devenir l'orthodoxie impériale sur la fin du règne de Justinien. En 564, le vieil empereur théologien publia un édit imposant à la foi de ses sujets la thèse gaianite sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ. Les évêques orthodoxes se trouvèrent fort embarrassés. Pressés d'accepter la nouvelle doctrine, ils répondirent qu'ils s'en tiendraient au sentiment de celui des leurs qui brillait alors le plus par l'éclat de sa doctrine comme de sa vertu, c'est-à-dire d'Anastase Ier, patriarche d'Antioche (550-599). Celui-ci résista courageusement à la manie théologique du vieux César; il lui adressa un rapport spécial sur la doctrine aphthartodocète et lui prouva clairement qu'elle répugnait à l'orthodoxie. Il écrivit en même temps aux moines de la première et de la seconde Syrie pour les mettre en garde contre l'erreur. Profondément irrité, Justinien se préparait à envoyer Anastase en exil, lorsqu'il mourut. Évagre, *H. E.*, l. IV, c. XXXIX-XLI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2781-2785; Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. XVII, c. XXIX-XXX, *P. G.*, t. CXLVII, col. 292-300.

Sous le patriarche orthodoxe Euloge d'Alexandrie (579-607), gaianites et théodosiens se réconcilièrent pour quelque temps, en sacrifiant mutuellement leur doctrine respective. Euloge dénonça ce honteux compromis dans un écrit intitulé : Λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ τῆς γεγενημένης τοῖς Θεοδοσιανοῖς τε καὶ Γαϊνίταις τοῖς αὐτοῖς ἀκεφάλοις προσκαίρου ἑνώσεως. Photius, *Bibliotheca*, 227, *P. G.*, t. CIII, col. 953-956. A la même époque, nous trouvons à Rome un moine aphthartodocète du nom d'André, faussaire renommé, qui par l'une de ses falsifications donne occasion à Eusèbe de Thessalonique de le réfuter dans un ouvrage divisé en dix livres. Photius, *Bibliotheca*, 162, col. 452-457. Voir EUSÈBE DE THESSALONIQUE, t. IV, col. 1551-1553. Saint Sophrone de Jérusalem parle à plusieurs reprises des gaianites dans son *Éloge des saints Cyr et Jean*. Mai, *Spicilegium romanum*, t. III, p. 174, 179, 386. Nous savons par Jean d'Éphèse, Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 455-459, que la secte essaya de s'organiser hors de l'Égypte, et l'on vit à Éphèse un évêque julianiste du nom de Procope. A la fin du VIIe siècle, sous le patriarche jacobite, Simon († 700), l'évêque des gaianites alexandrins se nommait Théodore. Il tenta d'envoyer aux Indes un évêque de sa secte à l'insu de l'émir d'Égypte. Renaudot, *op. cit.*, p. 184. Quelques années plus tard, le patriarche jacobite Alexandre (704-726) réussit à faire accepter sa juridiction par un grand nombre de gaianites qui se trouvaient dans la vallée de Habib et les villes de Panos, Abousir, Semnud, Rechid, Damiette et les environs. Renaudot, *op. cit.*, p. 194-196. Il semble qu'il existait encore des gaianites en Égypte du temps du patriarche Jacob, au début du IXe siècle. Renaudot, *ibid.*, p. 267.

Liberatus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, XIX-XX, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1032-1038; K. Ahrens et G. Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, IX, 9-13, 16, Leipzig, 1899, p. 177-188, 201-204; J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche d'Antioche* (1116-1199), l. IX, c. XXVII, t. II p. 224-235; l'auteur du *De sectis*, act. V, 3; VII, 6; X, 1, 2, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1229-1232, 1246, 1260; Timothée, *De receptione hæreticorum, ibid.*, col. 44, 57; L. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch*, Londres, 1902-1904, t. II, p. 288, 345, 350; Évagre, *H. E.*, l. IV, c. XXXIX-XLI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2781-2785; Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. XVII, c. XXIX-XXX, *P. G.*, t. CXLVII, col. 292-300; Anastase le Sinaïte, *Hodegus contra acephalos*, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 295-304; S. Jean Damascène, *De hæresibus*, 84, *P. G.*, t. XCIV, col. 753-756; Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum*, Paris, 1713, p. 139, 184, 267; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 455-459; J.-C. Gieseler, *Commentatio qua monophysitarum veterum errores ex eorum scriptis recens editis præsertim illustrantur*, Gœttingue, 1833-1838; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 173-175; Chr.-F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, Leipzig, 1778.

M. JUGIE.

2. GAIANITE (LA CONTROVERSE) ET LA PASSIBILITÉ DU CORPS DE JÉSUS-CHRIST. — I. La controverse entre Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche. II. La doctrine gaianite et les Pères. III. La doctrine gaianite et les théologiens IV. Conclusion.

I. LA CONTROVERSE ENTRE JULIEN D'HALICARNASSE ET SÉVÈRE D'ANTIOCHE. — Nous avons raconté plus haut comment Julien et Sévère entrèrent en lice au sujet d'un point spécial de christologie : l'état du corps de Jésus-Christ pendant sa vie terrestre, avant la résurrection. Il importe maintenant de préciser l'objet du débat, car les termes injurieux d'*aphthartodocètes*, d'*aphthartolâtres* d'une part, et celui de *phthartolâtres* d'autre part, seraient de nature à induire en erreur. Ni l'évêque d'Halicarnasse n'a nié la réalité de l'humanité de Jésus-Christ, ni le patriarche d'Antioche n'a prétendu que le corps du Sauveur

avait réellement éprouvé la corruption du tombeau. Les positions doctrinales des deux adversaires étaient tout autres. Voici comment on peut les définir :

1° *Thèse de Julien d'Halicarnasse.* — Jésus-Christ, nouvel Adam, a pris, dès le premier instant de sa conception dans le sein de la Vierge, une chair semblable à celle d'Adam avant son péché, c'est-à-dire une chair impassible, incorruptible et immortelle. Cette incorruptibilité de la chair de l'Homme-Dieu est exigée tant par l'union hypostatique que par l'œuvre de la rédemption; par l'union hypostatique, car le Verbe se devait à lui-même de faire participer la chair qu'il s'est unie à sa propre incorruptibilité et ne pouvait être soumis comme malgré lui aux infirmités et aux nécessités qui s'imposent à la nature déchue; par l'œuvre rédemptrice, car le Sauveur devant délivrer le genre humain de la corruption devait lui-même être exempt du mal qu'il venait guérir. Cela ne veut pas dire cependant que le Christ n'ait réellement souffert dans sa chair, et qu'il ne soit véritablement mort. Ce qui, dans le bloc des pénalités qui pèsent sur l'humanité déchue, n'implique aucun déshonneur, comme la faim, la soif, la fatigue, la douleur sensible, la mort même (πάθη ἀδιάβλητα), le Christ l'a réellement éprouvé; mais ces souffrances ont été de sa part tout à fait volontaires et spontanées; il s'y est soumis par condescendance, κατ'οἰκονομίαν, toutes les fois qu'il l'a jugé opportun, en dérogeant aux lois de son humanité incorruptible et impassible. En d'autres termes, par nature, par état permanent, le corps du Verbe incarné était impassible avant la résurrection, tout comme il le fut après; mais par un miracle fréquemment renouvelé pendant sa vie mortelle, Jésus-Christ a dérogé aux lois qui régissaient sa chair impassible, et l'a soumise très librement aux infirmités qui n'ont rien de répréhensible. Léonce de Byzance, *Contra nestorianos et eutychianos*, l. II, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1333. Affirmer cela, disait Julien, n'est pas tomber dans l'erreur d'Eutychès et nier la consubstantialité du corps du Christ avec le nôtre. En effet, le Christ n'a pas cessé d'être notre consubstantiel après sa résurrection, alors que sans conteste possible sa chair est devenue incorruptible et impassible. Lui accorder cette incorruptibilité et cette impassibilité avant la résurrection n'est donc pas rejeter sa consubstantialité avec nous.

Pour appuyer cette thèse, Julien en appelait à la fois à l'Écriture et aux Pères. Le passage du ps. XV : *Quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis Sanctum tuum videre corruptionem*, commenté par saint Pierre, Act., II, 31 : *Providens locutus est de resurrectione Christi, quia neque derelictus est in inferno, neque caro ejus vidit corruptionem*, était son grand cheval de bataille. Il faisait là-dessus un raisonnement fort subtil, qu'on peut ainsi résumer : le Christ n'a jamais connu la corruption, la διαφθορά, qui indique une dissolution complète. S'il n'a pas connu la corruption, il n'a pas non plus connu le chemin qui y conduit, c'est-à-dire la corruptibilité, τὸ φθαρτόν. Il faut donc dire que, dès le premier moment de l'union, sa chair a été incorruptible. Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. X, *Severi Antiocheni liber adversus Julianum Halicarnassensem*, p. 192.

Chez les Pères, Julien trouvait des passages en apparence contradictoires, les uns affirmant que la chair du Christ avait été incorruptible, les autres qu'elle était corruptible. Il opéra la conciliation dans le sens de l'incorruptibilité. Il écrivait dans sa première lettre à Sévère : « On a vu des gens qui disent que son corps est corruptible, en se servant de témoignages de saint Cyrille. Le premier est tiré de ce qu'il écrivit à Succensus, disant : « Après la résurrection, c'était bien « le corps qui avait souffert, mais alors, il n'y avait plus « en lui d'infirmité humaine, et il était impassible. » De là ils veulent démontrer qu'avant la résurrection il était corruptible, puisqu'il nous était consubstantiel, et qu'après la résurrection, il obtint l'incorruptibilité. Le second témoignage est tiré de ce qu'il écrivit à l'empereur Théodose en ces termes : « Est-il étonnant « et prodigieux que le corps qui fut naturellement « corruptible soit ressuscité sans corruption ? » Ceux-ci parlaient d'après ces passages. Moi, j'ai rétabli tout le chapitre et je me suis efforcé d'en montrer le sens d'après plusieurs docteurs. » J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. II, p. 225-226; Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 178. Dans sa seconde lettre, il parlait dans le même sens : « Je pense que, dans tout ce que j'ai écrit, j'ai confessé la vérité de l'incarnation, et je me suis efforcé de montrer que les Pères sont d'accord entre eux. Je ne suppose pas que nous devions croire et penser que le même soit à la fois corruptible et incorruptible. Nous confessons passible celui qui a guéri l'univers par ses plaies, mais nous savons qu'il est plus élevé et plus grand que les souffrances; que, s'il fut mortel, il a cependant foulé aux pieds la mort, et nous savons qu'il a donné la vie aux mortels par sa mort. » Michel le Syrien, *op. cit.*, p. 228.

La vraie pensée de Julien se fait encore jour dans quelques phrases détachées citées par ses contradicteurs. On lit dans la *Vie de Sévère* par Jean, supérieur du monastère de Beith-Aphtonia, édit. M. A. Kugener dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau, t. II, p. 251-252 : « Celui qui avait le pouvoir de souffrir et de ne pas souffrir, alors qu'il pouvait ne pas souffrir et que son corps aussi était impassible, fut volontairement passible pour nous, » et ailleurs : « *Nous le disons passible en ce qu'il souffrit* (en fait) *et non pas en ce qu'il fut susceptible de souffrir* (par sa nature). » Dans sa lettre à Justinien, Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 202, Sévère cite de lui cet autre passage : « Nous disons que le Christ nous est consubstantiel non par la faculté de souffrir, mais par l'essence. C'est par la nature qu'il est impassible, incorruptible, et aussi qu'il est notre consubstantiel. » Lorsqu'il souffrait *miraculeusement*, le corps du Christ ne perdait pas pour cela cette propriété d'incorruptibilité et d'impassibilité qui était la loi de sa nature : *Nemo sibi persuadeat Domini corpus vel tunc fuisse passibile cum sponte patiebatur; semper enim ei comes incorruptibilitas fuit. Porro nec sancti Cyrilli verba : « ulterius corruptibile » ita intelligenda sunt, quasi antea fuerit corruptibile, et quasi evidenter demonstratum fuerit post resurrectionem tantummodo fuisse incorruptibile illud quod secundum naturæ proprietatem erat incorruptibile. Etenim de natura corruptibili sumptum fuit id quod propter suam cum Verbo conjunctionem effectum est incorruptibile; quod reapse nulli se corruptioni obnoxium voluit, neque in conceptu, neque in obitu, utpote carens generalibus seu intimis naturæ nostræ proprietatibus. Severi adversus Julianum*, édit. Mai, *loc. cit.*, p. 186. Si Julien consentait à dire que le corps du Christ fut passible, ce n'était qu'à cause des souffrances auxquelles il se soumit en fait, ou encore parce que ce corps avait été pris d'une chair passible et corruptible et que, dès lors, on pouvait concevoir par la pensée un moment irréel où la chair passible prise par le Verbe dans le sein de Marie devenait impassible par son union avec le Verbe. *Ibid.*, p. 187. C'est par le même procédé que Sévère arrivait à dire : *deux natures*, δύο φύσεις, *avant l'union*. Aussi, n'a-t-il pas de peine à comprendre la distinction de son adversaire : *Jam si tu dixeris incorruptibilem atque impassibilem carnem ejus ante etiam fuisse, atque eatenus tantum appellari corruptibilem atque passibilem, quatenus de nostro corruptibili passibilique genere sumpta fuit, sed eam reapse jam inde ab unionis momento præditam fuisse*

incorruptibilitate et impassibilitate, tunc enimvero adversus te insurgentes atque exclamantes audies omnes illos verorum mysteriorum magistros. Ibid., p. 187.

Les disciples de Julien furent en général fidèles à sa doctrine. Nous le savons par Léonce de Byzance, l'auteur du *De sectis*, Anastase le Sinaïte et saint Jean Damascène. Dans le dialogue qu'il a composé entre un orthodoxe et un aphthartodocète, *Contra nestorianos et eutychianos*, II, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1315-1358, Léonce de Byzance donne un bon résumé de l'argumentation julianiste. La principale raison mise en avant par les gaianites est d'ordre christologique. Il faut accorder au Christ quelque chose de plus qu'à nous, col. 1352. Ce n'est pas par sa nature propre que le corps du Christ a été doué d'impassibilité et d'incorruptibilité. Ce privilège est un don du Verbe à son humanité, mais un don qui s'impose, car comment concevoir que la chair prise de la Vierge n'ait pas déposé sa corruptibilité dès l'instant de son union avec le Verbe incorruptible, col. 1325, 1328-1329. L'aphthartodocète avoue cependant à son interlocuteur orthodoxe que certains de son parti ne concèdent pas que le corps du Christ n'ait été impassible qu'en vertu de l'union hypostatique; ils veulent qu'il ait possédé cette qualité par sa nature même, la chair de la Vierge d'où il a été pris ayant subi une transformation préalable qui lui a conféré l'incorruptibilité, col. 1325.

Il y a une autre convenance à considérer de la part du Verbe : celui-ci ne pouvait être assujetti par son humanité comme malgré lui à la souffrance et à la mort. Or c'est ce qui serait arrivé si le corps du Christ, une fois l'union réalisée, avait été passible par sa constitution même. Il faut que les souffrances du Verbe incarné soient de tout point volontaires. Le théologien julianiste pose toujours le dilemme suivant : Ou le corps du Christ a été incorruptible, ou le Christ a subi les souffrances humaines par nécessité de nature, col. 1329. Cf. col. 1340.

L'aphthartodocète de Léonce tire un troisième argument du titre de nouvel Adam donné à Jésus-Christ : pour mériter ce nom, Jésus a dû avoir un corps semblable à celui d'Adam avant son péché. D'ailleurs n'a-t-il pas été tout à fait impeccable ? Pourquoi aurait-il pris la chair de l'homme pécheur ? col. 1348.

L'auteur du *De sectis* formule d'une manière très claire la thèse gaianite : « Les gaiantes, dit-il, confessent que Dieu le Verbe s'est véritablement incarné de la Vierge, qu'il est devenu homme parfait; mais ils déclarent que son corps a été incorruptible dès le moment de l'union. Ils reconnaissent bien qu'il a supporté toutes les infirmités humaines : la faim, la soif, la fatigue, mais ce n'a pas été de la même manière que nous. Nous autres, disent-ils, nous éprouvons la faim et la soif par nécessité naturelle; mais le Christ a tout supporté volontairement. Car il n'était pas l'esclave des lois de la nature; les souffrances pour nous sont involontaires; il serait inconvenant de dire qu'elles ont eu ce caractère pour le Christ. » *De sectis*, act. X, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1260. A l'objection que leur font les orthodoxes : « Si le corps du Christ a été incorruptible, il n'a donc pas été consubstantiel au nôtre, qui est corruptible, » les gaianites répondent : « De même que vous, dyophysites, vous confessez que le corps du Christ a été consubstantiel au nôtre après la résurrection, de même nous, en le proclamant incorruptible avant la résurrection, nous confessons qu'il a été consubstantiel au nôtre. » Anastase le Sinaïte, *Hodegus*, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 295-301, et saint Jean Damascène, *De hæresibus*, 84, *P. G.*, t. XCIV, col. 756, nous donnent une idée semblable de la doctrine gaianite.

Le prêtre Timothée, dans son *De receptione hæreticorum*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 44, distingue trois sortes de gaianites : les uns disent que le corps du Christ était incorruptible de toute manière, κατὰ πάντα τρόπον ἄφθαρτον εἶναι; ils doivent être identiques à ceux dont parle Léonce de Byzance, qui admettaient que le corps de Marie avait été rendu incorruptible avant l'incarnation afin de pouvoir fournir au Verbe une chair incorruptible. Les autres disent que le corps du Christ était passible en puissance, mais que le Verbe l'a toujours maintenu incorruptible, δυνάμει μὲν φθαρτόν, μηδόλως δὲ φθαρῆναι τῇ ἐπικρατείᾳ τοῦ Λόγου; c'est la thèse gaianite primitive affirmant que l'incorruptibilité du corps du Christ dérive non de sa nature même, mais de l'union hypostatique. Quant à la troisième catégorie de gaianites dont parle Timothée, c'est plutôt une secte eutychienne proprement dite. Ses partisans reçurent le nom d'*actistètes*, parce qu'ils enseignaient que le corps du Christ avait été non seulement incorruptible, mais encore incréé, ἄκτιστον. Sur les *actistètes*, voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. V, col. 1607.

Si le résumé que donne Évagre de l'édit de Justinien promulguant comme règle de foi l'aphthartodocétisme est exact, il semble qu'il n'exprimait pas la pure doctrine julianiste, mais une conception beaucoup plus loin de l'orthodoxie, allant jusqu'à nier la réalité des souffrances du Verbe incarné. On y lit, en effet, que le corps du Christ ne pouvait éprouver les souffrances naturelles et les passions irrépréhensibles, que la nourriture que prenait le Christ avant sa passion produisait sur son corps le même effet que la nourriture prise après sa résurrection; que ce corps n'avait subi aucun changement, aucune altération, dès l'instant de sa formation dans le sein de la Vierge, même par les souffrances physiques et volontaires. *H. E.*, l. IV, c. XXXIX, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2781. Il est probable cependant que ce résumé, d'où toute contradiction n'est pas absente, ne rend pas clairement la vraie pensée de Justinien, qui avait sans doute adopté telle quelle la thèse julianiste.

Celle-ci avait quelque chose de spécieux et de séduisant, et il n'est pas étonnant qu'elle ait rencontré de la faveur dans certains milieux catholiques, comme nous l'apprend Léonce de Byzance, *op. cit.*, col. 1317. Le mot d'incorruptibilité, ἀφθαρσία, exerçait comme un charme magique sur certains esprits, col. 1317; cf. col. 1349 : εἰς τοῦτο δὴ τῆς ἀτοπίας τὸ μέγεθος τὸ κομψὸν ὑμᾶς τῆς ἀφθαρσίας ἀπήγαγεν ὄνομα. Certains faits évangéliques, comme la naissance virginale de Jésus, sa marche sur les eaux, sa transfiguration, voire même son jeûne de quarante jours au désert, pouvaient donner à la thèse quelque apparence de vérité, et certains Pères semblaient la favoriser par leurs écrits.

On voit, après cet exposé, dans quelle mesure sont fondés les reproches de docétisme, de manichéisme et d'eutychianisme qu'on a formulés contre Julien et ses disciples. Nous savons que l'évêque d'Halicarnasse réfuta dans un ouvrage spécial les eutychianistes et les manichéens, Lebon, *op. cit.*, p. 174, et qu'il repoussa dans dix anathématismes certaines erreurs qu'on lui attribuait à tort. Gieseler, *op. cit.* Sévère fut le premier à l'accuser de manichéisme et de docétisme : « Julien cachait les impiétés de Manès sous le mot d'incorruptibilité comme sous une peau de brebis. Cet homme insensé ne confessait les souffrances du Christ que du bout des lèvres. » Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 201-202. Cette accusation a été répétée non seulement par les écrivains sévériens et jacobites, mais encore par plusieurs orthodoxes. Il faut reconnaître que le point de vue de Julien était si subtil, son langage parfois si équivoque, que ses adversaires étaient naturellement amenés à le soupçonner de docétisme. On ne conçoit pas très bien, en effet, comment un corps impassible

de sa nature devient passible accidentellement et comme par miracle. Sans être proprement eutychien, Julien subit comme à son insu l'influence de la pensée eutychienne, qui mêle les propriétés hypostatiques et les propriétés naturelles ou spécifiques.

2° *Thèse de Sévère.* — Dans son traité contre Julien, Sévère commence par établir avec une précision toute scolastique la distinction entre le naturel et le surnaturel. Avant son péché, Adam portait dans son âme une empreinte divine qui le rendait semblable à Dieu et d'où découlait pour son corps l'impassibilité et l'immortalité. Mais cette impassibilité et cette immortalité étaient des dons gratuits, le corps de l'homme étant naturellement passible et mortel; aussi, par le péché, l'homme perdit-il avec la grâce divine ces privilèges, qui ne font pas partie intégrante de sa nature. *Severi adversus Julianum*, édit. Mai, *loc. cit.*, p. 177. C'est un corps passible et mortel, comme fut celui d'Adam après sa chute, que le Christ a pris. Il a sans doute ignoré complètement la corruption du péché et ce qui, dans les suites de la transgression d'Adam, porte au péché et a quelque chose de déshonorant. Par la préservation de la divinité, son corps a aussi échappé à cette dissolution complète, διαφθορά, dont parlent David et saint Pierre; mais par sa nature et sa constitution intime, ce corps ressemblait absolument au nôtre; il était naturellement passible, mortel, sujet à la corruption; il a éprouvé la faim, la soif, la fatigue, la douleur de la même manière que le nôtre. Ce n'est que par miracle qu'il a pu être parfois, pendant sa vie mortelle, soustrait à ces infirmités, qui n'ont rien de répréhensible, πάθη ἀδιάβλητα, et cela jusqu'au jour de la résurrection, où il a reçu pour toujours les dons primitifs d'impassibilité et d'incorruptibilité. *Ibid.*, p. 181.

Les julianistes recouraient surtout à des considérations d'ordre christologique pour établir leur doctrine. Sévère fait surtout valoir pour la sienne des raisons sotériologiques. Si le Verbe a pris une chair passible, c'est parce qu'il convenait que les formes de la justice fussent observées dans l'œuvre de notre rédemption, et aussi pour que nous eussions dans la personne du Christ un modèle à imiter : *Emmanuel noluit pro casu nostro vi sua ac potestate pugnare, sed jure legitimo agere, quod sane civiliter fieri non poterat, nisi in carne pugnasset mortis capace; quam ita victricem resurrectione sua demonstravit, facta ea imputribili et immortali in qua mortem expertus fuit. Ibid.*, p. 181. Cf. p. 183.

Il n'y avait d'ailleurs aucune inconvenance pour le Verbe à s'unir un corps passible comme le nôtre, car notre nature, même dépouillée du don de l'immortalité, n'en reste pas moins l'œuvre de Dieu. Le déshonneur pour le Christ n'aurait existé qu'au cas où il aurait participé à la faute pour laquelle l'homme a perdu l'immortalité. *Ibid.*, p. 184-185. Et qu'on ne dise pas que, si la chair du Christ a été passible comme la nôtre, ses souffrances n'ont pas été volontaires; c'est très librement que le Verbe incarné a voulu souffrir dans son humanité et a permis que celle-ci se comportât selon les exigences de sa nature. *Ibid.*, p. 188. Quant à l'argument que Julien tirait de la différence de sens des mots *corruption*, *corruptibilité*, le patriarche d'Antioche y répondait en faisant remarquer que ces termes chez les Pères comme dans l'Écriture étaient pris indifféremment l'un pour l'autre. *Ibid.*, p. 187-188.

II. La doctrine gaianite et les Pères. — Sévère ne fut pas le seul à s'attaquer à la doctrine julianiste. Plusieurs docteurs orthodoxes la réfutèrent également et à peu près dans le même sens que lui. Signalons, pour l'Orient, Léonce de Byzance, Anastase d'Antioche, Anastase le Sinaïte, saint Jean Damascène; pour l'Occident, saint Fulgence, Eusèbe de Thessalonique.

L'argumentation de Léonce de Byzance est particulièrement remarquable et dénote un examen approfondi de la question. Il commence par montrer les dangers de la thèse julianiste. Celle-ci peut conduire facilement à nier la réalité des souffrances du Sauveur : « Comment a-t-il souffert, s'il n'a pas souffert comme nous ? » *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1321. Elle compromet l'indissolubilité de l'union hypostatique ou tout au moins en relâche les liens. Si, en effet, le corps du Verbe incarné est incorruptible en vertu de l'union, il faudra que cette union subisse quelque modification, lorsque le corps sera en fait soumis à la souffrance et à la mort. D'ailleurs, les dons de Dieu sont sans repentance. Si le Verbe avait, dès l'origine, accordé à sa chair le don d'impassibilité, il ne le lui aurait pas retiré aussitôt après. *Ibid.*, col. 1329. Le grand tort des gaianites est de faire dépendre les qualités du corps du Christ de l'union hypostatique; la raison de l'union fait abstraction des propriétés naturelles de la chair; en d'autres termes, il y a au fond de la thèse gaianite une confusion entre les notions de nature et de personne, entre l'action du Saint-Esprit formant le corps de Jésus dans le sein de Marie et l'action du Verbe s'unissant substantiellement et hypostatiquement ce corps, col. 1352, 1353.

La thèse gaianite va contre la manière habituelle d'agir de la providence tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. Partout, en effet, nous remarquons la loi du perfectionnement progressif : d'abord ce qui est virtuel, imparfait; puis le développement, le perfectionnement. Le corps du Christ a commencé par être soumis aux lois de sa nature propre; ensuite, il a été perfectionné par les dons surnaturels d'incorruptibilité et d'impassibilité, col. 1333. En affirmant que c'est par une dérogation aux lois de sa nature que le corps du Christ a souffert, les gaianites oublient que le naturel est ce qui se produit d'une manière habituelle, tandis que le miraculeux est l'exceptionnel. Or, pendant trente-trois ans, Jésus-Christ a éprouvé habituellement les besoins et les infirmités inhérents au corps humain; ce n'est qu'exceptionnellement qu'il s'est soustrait à ces lois de notre nature, col. 1333 sq. Parmi les exceptions miraculeuses par lesquelles Jésus-Christ a soustrait son corps aux lois de sa nature propre, Léonce signale la naissance virginale, le jeûne de quarante jours, la marche sur les eaux, la transfiguration, col. 1336.

La chair du Christ a donc été soumise par sa nature même aux mêmes infirmités, aux mêmes besoins que la nôtre; elle a seulement ignoré le péché et ce qui y incline. Car ce n'est pas la chair d'Adam innocent, mais la chair d'Adam transgresseur que le Christ a prise. Il est venu, en effet, sauver les coupables et non les innocents, payer la dette des pécheurs, fournir en sa personne l'idéal de perfection que doivent reproduire ceux à qui il a voulu se rendre de tout point semblable. Or comment Jésus-Christ aurait-il pu être notre modèle dans une chair incorruptible et impassible ? Comment aurait-il payé notre dette ? Comment, dans le combat contre le démon et le péché, aurait-il observé les lois de la justice ? col. 1348-1349. Tout comme Sévère, Léonce insiste beaucoup sur l'argument sotériologique. Parlant de l'état du corps d'Adam innocent, il dissipe avec beaucoup de sagacité une équivoque derrière laquelle s'abritaient les julianistes, et que plusieurs de leurs adversaires ne paraissent pas avoir percée. Le corps d'Adam innocent, disent les disciples de Julien, était incorruptible et impassible. Or Jésus-Christ est le nouvel Adam. Mais, remarque Léonce, si le corps d'Adam était incorruptible et impassible, d'où vient que, pour échapper à la mort, il devait se nourrir des fruits de l'arbre de vie ? L'immortalité ne tenait donc pas à sa nature, mais était un don de

Dieu, et un don qui avait besoin d'être conservé par la manducation des fruits du jardin. On peut donc dire que le Christ a pris un corps semblable à celui d'Adam, c'est-à-dire un corps naturellement mortel.

Cette dernière considération du théologien byzantin mérite d'attirer l'attention. Les julianistes et plusieurs de leurs contradicteurs, par exemple, Anastase le Sinaïte, *loc. cit.*, col. 301, semblent croire que l'immortalité et l'impassibilité d'Adam au paradis terrestre étaient de même nature que l'immortalité et l'impassibilité du corps du Christ ressuscité : μεταποιηθὲν (τὸν σῶμα τὸ δεσποτικὸν μετὰ τὴν ἀνάστασιν) εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ἀποκατασθὲν τοιοῦτο, οἷον ἦν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως, dit Anastase le Sinaïte. Or, si ce n'est pas là une hérésie, ὅτι μηδὲ δόγμα τὸ κατὰ τὸν Ἀδὰμ τυγχάνει, dit Léonce, *loc. cit.*, col. 1348, c'est au moins une erreur. L'immortalité de nos premiers parents n'était que conditionnelle; elle était maintenue par le moyen de la nutrition; en un mot, comme le dit saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XCVII, a. 3, le corps d'Adam innocent n'était pas soustrait aux lois de l'animalité; ce n'était pas encore le corps spirituel dont parle l'apôtre, le corps du Christ ressuscité. Voilà ce à quoi ne réfléchissaient pas les gaianites, quand ils prétendaient que Jésus-Christ avait pris un corps semblable à celui d'Adam innocent.

Un contemporain occidental de Julien d'Halicarnasse, Boèce, a très clairement marqué les rapports de l'humanité du Christ avec la nature d'Adam et la nôtre : *Tres intelligi hominum possunt status. Unus quidem Adæ ante delictum, in quo tametsi ab eo mors aberat, nec adhuc ullo se delicto polluerat, poterat tamen in eo voluntas esse peccandi. Alter in quem mutari potuisset, si firmiter in Dei præceptis manere voluisset. Tunc enim id addendum foret, ut non modo non peccaret, aut peccare vellet, sed ne posset quidem peccare aut velle delinquere. Tertius status est post delictum, in quo mors illum necessario subsecuta est et peccatum ipsum voluntasque peccati... Ex his igitur tribus statibus Christus corporeæ naturæ suæ singula quodam modo indidit. Nam quod mortale corpus assumpsit, ut mortem a genere humano fugaret, in eo statu ponendus est qui post Adæ prævaricationem pœnaliter inflictus est. Quod vero non fuit in eo voluntas ulla peccati, ex eo sumptum est statu, qui esse potuisset, nisi voluntatem se insidiantis fraudibus applicasset. Restat igitur status ille cum nec mors aderat et adesse poterat delinquendi voluntas. In hoc igitur Adam talis fuit ut manducaret et biberet, ut accepta digereret, ut laberetur in somnum et alia quæ ei non defuerunt. Humana quidem, sed concessa et quæ nullam pœnam mortis inferrent; quæ omnia habuisse Christum dubium non est. Nam et manducavit et bibit et humani corporis officio functus est. Neque enim tanta indigentia in Adam fuisse credenda est, ut, nisi manducasset, vivere non potuisset; sed si ex omni quidem ligno escam sumeret, semper vivere potuisset hisque non mori : idcirco paradisi fructibus indigentiam explebat. Quam indigentiam fuisse in Christo nullus ignorat, sed potestate, non necessitate. Et ipsa indigentia ante resurrectionem in eo fuit; post resurrectionem vero talis exstitit, ut ita illud corpus immutaretur humanum, sicut Adæ præter prævaricationis vinculum, mutari potuisset. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, c. VIII, *P. L.*, t. LXIV, col. 1353-1354. Boèce, on le voit, exprime très nettement ce que Léonce de Byzance ne fait qu'insinuer.

Le théologien byzantin fait encore valoir contre la doctrine gaianite cet argument par l'absurde : Si le corps du Christ a été impassible et incorruptible, dès le premier instant de l'union, si, dès le début, le Christ a montré en sa personne l'humanité totalement régénérée, l'homme nouveau dans tout son éclat; ses souffrances ultérieures, la vie qu'il a menée ensuite parmi nous n'auront plus de raison d'être, puisque, du premier coup, le but de l'incarnation, qui est de restaurer l'état primitif, aura été atteint, col. 1352. Et le gaianite avoue qu'en effet le fait seul de l'incarnation aurait suffi pour notre salut, col. 1324; mais Dieu a voulu nous témoigner son amour d'une manière plus sensible et sauvegarder en même temps les droits de la justice en agissant comme il l'a fait, col. 1324.

La preuve scripturaire chez Léonce est peu développée. Il cite de l'Ancien Testament les passages suivants: *Christus Dominus in corruptionibus nostris comprehensus est*, Lament., IV, 20; *Quæ utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem*, Ps. XXIX, 10; et le c. LIII d'Isaïe. Au Nouveau Testament il emprunte les paroles du Sauveur : *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*, Matth., XXVI, 41, et ce texte de saint Paul : *Etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei.* II Cor., XIII, 4. Quant au fameux passage du discours de saint Pierre sur lequel s'appuyaient les julianistes : *Neque derelictus est in inferno, neque caro ejus vidit corruptionem*, Act., II, 31, Léonce trouve le moyen de le retourner contre eux, en faisant remarquer que la manière dont s'exprime le prince des apôtres suppose que le corps du Christ était susceptible de se corrompre, col. 1340, 1344.

Passant à la doctrine des Pères, Léonce commence par déclarer qu'il ne saurait y avoir de véritable contradiction entre eux : « Il faut croire, en effet, que ce n'étaient pas eux qui parlaient, mais l'Esprit du Père qui parlait en eux, » col. 1356. Sans doute, sur la question présente ils ont paru dire des choses peu concordantes, mais il est facile de les concilier soit entre eux soit avec eux-mêmes, en faisant attention aux multiples sens des termes : *corruption, incorruptibilité*, et aux divers moments de la vie du Christ. Incorruptibilité est souvent synonyme chez eux d'absolue pureté morale, d'impeccabilité. Ils ont pu affirmer que le corps du Christ était incorruptible soit en le considérant après la résurrection, soit à cause de son union au Verbe incorruptible, gage de sa future préservation de la dissolution du tombeau, col. 1356. Suit une longue liste de témoignages patristiques destinés à établir le bien-fondé de cette exégèse.

Si nous avons insisté sur l'argumentation de Léonce de Byzance, c'est qu'elle est représentative de la théologie grecque en la matière. Les autres docteurs orthodoxes qui se sont occupés spécialement de la controverse julianiste n'ont guère fait que résumer la doctrine de leur illustre devancier. C'est le cas pour le compilateur à qui l'on doit le *De sectis*. Il formule en ces termes la thèse orthodoxe : « Nous confessons que les souffrances du Christ furent volontaires; nous ne disons pas qu'il souffrit par nécessité de la même manière que nous, mais nous affirmons qu'il se soumettait volontairement aux lois de la nature et que volontairement il laissait son corps éprouver les impressions qui lui sont propres, de la même manière que nous éprouvons nous-mêmes ces impressions. » Act. X; col. 1260. Le traité d'Anastase d'Antioche, adressé à Justinien, ne nous est pas parvenu, mais le court résumé qu'en donne Évagre, *loc. cit.*, prouve qu'il soutenait la même thèse que Léonce et l'auteur du *De sectis*. Quant à Anastase le Sinaïte, il produit contre les gaianites un curieux argument, qu'il estime irréfutable, parce qu'il est basé sur l'expérience. Il met aux prises, dans un court dialogue, un orthodoxe et un gaianite. Après avoir fait confesser à son interlocuteur la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie, l'orthodoxe lui propose l'expérience suivante : « Apportez-nous un peu de la communion prise dans votre Église, que vous dites la plus orthodoxe. Nous mettrons en toute révérence le saint corps du Christ et son sang dans un vase, avec l'honneur

qui lui est dû; si d'ici quelques jours il n'est ni corrompu ni altéré, ni changé, il sera évident que votre doctrine est vraie, et que le Christ est en effet, depuis l'union hypostatique, de toute façon incorruptible; s'il est corrompu ou changé, il faudra convenir nécessairement ou bien que vous ne recevez pas le vrai corps du Christ, mais une simple figure, ou bien que le Saint-Esprit n'est pas descendu sur le pain à cause de votre doctrine perverse, ou bien qu'avant sa résurrection, le corps du Christ est corruptible, comme étant immolé, mis à mort, blessé, partagé, mangé. » *Hodegus*, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 297. C'est sans doute parce qu'il ne distinguait pas le corps du Christ des accidents du pain et du vin, et qu'il se figurait que ce corps dans l'eucharistie était passible comme pendant sa vie mortelle, qu'Anastase a parlé ainsi. C'est l'interprétation que suggèrent deux autres passages de l'*Hodegus*, c. XIII, col. 208-209; c. XIV, col. 248. Il est évident que les gaianites, s'ils avaient de l'eucharistie une idée moins réaliste et plus orthodoxe, pouvaient facilement rompre les mailles du filet où voulait les prendre leur adversaire.

Saint Jean Damascène consacre à la question qui nous occupe deux chapitres du III[e] livre de la *Foi orthodoxe*. Dans le premier, c. XX, *P. G.*, t. XCIV, col. 1081-1084, il affirme que le Christ s'est soumis aux passions *naturelles* et *irrépréhensibles*. Il entend par là la faim, la soif, la fatigue, la peine, les larmes, la corruption, ἡ φθορά, la crainte, l'agonie sanglante et autres impressions ou émotions qu'éprouvent naturellement tous les hommes. Ces infirmités sont les suites de la transgression d'Adam. Le Christ les a prises, mais très volontairement, de sorte qu'on peut dire qu'elles étaient en lui à la fois selon la nature et d'une manière surnaturelle; selon la nature, κατὰ φύσιν, parce qu'il laissait sa chair éprouver normalement ce à quoi elle était naturellement sujette; d'une manière surnaturelle, ὑπὲρ φύσιν, parce que ces infirmités ne s'imposaient pas à lui contre son gré. C'est volontairement qu'il eut faim, volontairement qu'il eut soif, volontairement qu'il eut peur, volontairement qu'il mourut. Dans le second chapitre, c. XXVIII, col. 1097-1100, le saint docteur attaque directement Julien et Gaianos. Il commence par déclarer que le mot corruption, φθορά, peut signifier ou ces passions naturelles et irrépréhensibles dont il a déjà parlé, ou la dissolution du corps en les éléments qui le composent. Jésus-Christ a connu la première sorte de corruption, mais a ignoré la seconde, et son corps est devenu tout à fait incorruptible et impassible après la résurrection. Par la manière dont il s'exprime, le Damascène pourrait faire croire que Julien niait la réalité des souffrances du Sauveur et par là même la consubstantialité de son corps avec le nôtre; mais à y regarder de près, on s'aperçoit que c'est par voie de déduction qu'il attribue à l'évêque d'Halicarnasse une pareille doctrine. Il a déjà dit, en effet, *De hæresibus*, 84, col. 756, que les gaianites reconnaissaient que le Christ avait réellement éprouvé les passions naturelles et irrépréhensibles.

La controverse gaianite ne fit guère de bruit en Occident. Deux Pères seulement, saint Fulgence de Ruspe et Eusèbe de Thessalonique, paraissent s'en être occupés *ex professo*. Interrogé par un certain comte Réginus, qui avait eu vent de la querelle entre Sévère et Julien, saint Fulgence exposa aussi brièvement que clairement une doctrine équivalente pour le fond à celle de Léonce de Byzance. Après avoir déclaré que le mot « corruption » s'entend soit du péché, soit de la peine infligée pour le péché, *corruptionem dupliciter dicimus, cujus una pars in sola hominis culpa, altera invenitur in pœna, Epist.*, XVIII, *P. L.*, t. LXV, col. 494, il enseigne que Jésus-Christ s'est soumis aux pénalités du péché originel qui n'ont rien de peccamineux, *procul dubio, in quantum corpori ejus inerat suscepta mortalitas, in tantum ei potuit inesse corruptionis infirmitas, illius scilicet corruptionis, quæ abest ab omni peccato*, col. 495. Il ajoute : *Ad corruptionem pertinet corporis animalis et mors quæ præcedit putredinem, et putredo quæ sequitur mortem.* Le Christ a passé par la mort, mais son corps a échappé à la dissolution, non qu'il fût naturellement incorruptible, mais parce qu'il est ressuscité sans retard, col. 496. Toute la pensée de Fulgence est bien résumée dans cette phrase : *Quocirca apparet Christum ante passionem, imo usque ad passionem et mortem, mortale atque animale corpus habuisse, et pro nobis in eodem corpore veram famem, veram sitim fatigationemque sensisse, vera clavorum ac lanceæ percepisse vulnera, et ex hoc verum dolorem non necessitate sed voluntate sensisse, veræque mortis acceptatione pro nobis animam suam propria potestate posuisse.* Des infirmités du corps Fulgence passe à celles de l'âme, à ce que nous appelons proprement les passions. Le Christ les a éprouvées, mais elles ont été chez lui volontaires et exemptes de toute faute morale, *nostrarum animarum infirmitates habuit Christus, veras quidem, sed voluntarias.* C'est à la fois pour être notre modèle et notre consolation que le Christ a voulu se rendre ainsi semblable à nous.

L'ouvrage d'Eusèbe de Thessalonique contre le moine aphthartodocète André ne nous est pas parvenu, mais Photius en donne un bon résumé dans sa *Bibliothèque*, 162, *P. G.*, t. CIII, col. 453-457. Le moine que réfute Eusèbe était un gaianite *sui generis.* C'est ainsi qu'il ne voulait entendre le mot « corruption », φθορά, que du péché, qu'il enseignait que le monde était incorruptible et impérissable, qu'il prétendait qu'Adam avait reçu un corps incorruptible et impassible de sa nature et que l'argile dont Dieu l'avait formé était elle-même incorruptible. Ce moine n'admettait pas non plus la distinction entre les πάθη ἀδιάβλητα et les πάθη εὐδιάβλητα et déclarait, en conséquence, que Jésus-Christ avait pris un corps soustrait au changement, à la souffrance, à la corruption, au flux vital. C'était, à ce qu'il semble, un aphthartodocète, au sens vrai du mot. Dans sa réfutation, Eusèbe insistait sur les significations multiples du mot φθορά et des composés καταφθορά et διαφθορά, sur le caractère surnaturel et gratuit des dons d'immortalité et d'impassibilité accordés à Adam innocent, et déclarait que le corps du Christ avait été passible et mortel jusqu'à la résurrection. Il empruntait des arguments aux deux Testaments et aux Pères : Athanase, les trois Grégoire, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Proclus, Méthode le martyr et Quadratus, tous docteurs dont André avait travesti la pensée.

L'argument de tradition joua un grand rôle dans la controverse gaianite. C'est, semble-t-il, le souci de concilier entre elles les affirmations des saints Pères qui suggéra à Julien sa théorie de l'incorruptibilité originelle du corps du Christ. Ses disciples en appelèrent toujours à certains témoignages des anciens, et il y a lieu de se demander si ce fut toujours à contresens. Il est incontestable que la thèse défendue par Léonce de Byzance et saint Fulgence a pour elle la très grande majorité des docteurs antérieurs, mais il faut reconnaître que les julianistes étaient fondés à se réclamer de certains noms illustres et qu'ils trouvaient dans les Pères les plus orthodoxes des passages favorables à leur doctrine, au moins en apparence. Notre intention n'est pas de relever ici tous ces passages. Qu'il nous suffise de signaler ceux qui parlent d'une certaine déification de la chair du Christ, θέωσις, donnée comme un résultat de l'union hypostatique. Saint Grégoire de Nysse en particulier a des expressions très fortes, qui paraissent même dépasser Julien et

rejoindre Eutychès, si on les prend à la lettre. Pour prouver à Apollinaire qu'attribuer au Christ une humanité complète n'aboutit pas à confesser deux fils. il écrit : « Si ce qui est mortel est devenu immortel par son union avec l'immortel; si également ce qui est corruptible est devenu incorruptible, si, en un mot, toute l'humanité a été changée en l'impassible et le divin, quelle raison peuvent faire valoir ceux qui divisent l'unique en deux ? » *Contra Apollinarem*, II, *P. G.*, t. XLV, col. 1273 sq. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. X, c. I, 5-8.

A un endroit de ses *Stromates*, VI, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 292, Clément d'Alexandrie semble bien soutenir l'opinion émise par certains julianistes, entre autres par Justinien dans son son édit de 564, à savoir que la nourriture prise par Jésus-Christ avant sa résurrection ne produisait pas sur son corps les mêmes effets que produit sur le nôtre la digestion des aliments : « Il mangeait, dit-il, non pour soutenir son corps, qu'une vertu sainte maintenait, mais pour que son entourage ne conçût pas de lui des idées fausses, comme cela arriva dans la suite à quelques-uns, qui le prirent pour un fantôme. Clément va même plus loin : il déclare que Jésus-Christ était absolument impassible, incapable d'éprouver le moindre mouvement passionnel, aussi bien le plaisir que la douleur, αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονή, οὔτε λύπη. Nous avons vu que Julien et ses disciples n'allaient pas jusque-là et qu'ils admettaient qu'en fait le Christ avait éprouvé les πάθη ἀδιάβλητα.

Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, l. X, 23, *P. L.*, t. X, col. 361 sq., a aussi un passage fort obscur, qui a reçu bien des interprétations et dont on peut dire que, s'il ne nie pas la réalité des souffrances du Sauveur, il exprime au moins la conception julianiste : *Homo Jesus Christus, Unigenitus Deus, per carnem et Verbum ut hominis filius ita et Dei Filius, hominem verum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se Deo, sumpsit ; in quo quamvis aut ictus incideret aut vulnus descenderet aut nodi concurrerent aut suspensio elevaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent ; ut telum aliquod aut aquam perforans aut ignem compungens aut aera vulnerans, omnes quidem has passiones naturæ suæ infert, ut foret, ut compungit, ut vulneret, sed naturam suam in hæc passio illata non retinet, dum in natura non est vel aquam forari vel pungi ignem vel aerem vulnerari, quamvis naturæ teli sit et vulnerare et compungere et forare. Passus quidem est Dominus Jesus, dum cæditur, dum suspenditur, dum moritur; sed in corpus Domini irruens passio nec non fuit passio nec tamen naturam passionis exseruit, dum et pœnali ministerio desævit, et virtus corporis sine sensu pœnæ in se desævientis excepit.* Saint Hilaire paraît bien affirmer que Jésus-Christ n'éprouvait pas la sensation de la douleur, lorsqu'on le frappait. Claudien Mamert, *De statu animæ*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. LIII, col. 752, n'hésitait pas à interpréter le texte dans ce sens, mais il avait raison d'ajouter que l'évêque de Poitiers avait rétracté cette erreur. On trouve, en effet, dans son commentaire des Psaumes des affirmations très orthodoxes, qui contredisent celles du *De Trinitate*, par exemple, celle-ci : *Ut absolutissimum humilitatis esset exemplum, omnia quæ hominum sunt et oravit et passus est. Et ex communi nostra infirmitate salutem sibi est deprecatus a Patre, ut nativitatem nostram cum ipsis infirmitatis nostræ iniisse intelligeretur officiis. Hinc illud est quod esurivit, sitivit, dormivit, lassatus fuit, impiorum cœtus fugit, mœstus fuit et flevit et passus et mortuus fuit. In ps.* LIII, 7, *P. L.*, t. IX, col. 341. Petau, *De incarnatione*, l. X, c. V, est de l'avis de Claudien Mamert, tandis que d'autres entendent le passage du *De Trinitate* de l'impassibilité du Verbe considéré dans sa nature divine.

Un théologien du moyen âge, Philippe de Harveng, dont nous aurons bientôt à reparler, entendait le texte de saint Hilaire exactement dans le sens de la thèse julianiste. Il basait son interprétation sur ces paroles du saint docteur, qui font suite au passage déjà cité : *Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturæ habet ut calcet undas, et super fluctus eat, et non degravetur ingressu, neque aquæ insistentis vestigiis cedant, penetret etiam solida nec clausæ domus obstaculis arceatur. At vero si dominici corporis sola ista natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in humidis et insistat in liquidis, et extructa transcurrat, quid per naturam humani corporis concepta ex Spiritu Sancto caro judicatur ?... Et homo ille de Deo est, habens ad patiendum quidem corpus, et passus est, sed naturam non habens ad dolendum. Naturæ enim propriæ ac suæ corpus illud est quod in cælestem gloriam transformatur in monte, quod attactu suo fugat febres, quod de sputo suo oculos format. Ibid.*, col. 363. Saint Hilaire ne nierait pas que le Sauveur a éprouvé en fait la douleur sensible, mais il voudrait dire que, s'il a souffert, ça été par une dérogation aux lois de son humanité, devenue impassible en vertu de son union avec le Verbe. Cette interprétation ne nous paraît pas dénuée de toute probabilité.

Léonce de Byzance nous a appris que la doctrine julianiste avait rencontré un accueil favorable dans certains milieux orthodoxes. Il semble que cette faveur ait duré assez longtemps. Un contemporain de saint Jean Damascène, Théodore Aboucara, se rapproche, en effet, de Julien par sa manière d'expliquer la passibilité du corps du Sauveur. D'après lui, Jésus-Christ n'était soumis en aucune manière par nécessité de nature aux infirmités humaines, *mais lorsqu'il voulait les éprouver*, elles lui arrivaient comme à nous, selon les lois naturelles. *Opusculum*, IV, *P. G.*, t. XCVII, col. 1517. Ces mots : *lorsqu'il voulait les éprouver*, semblent insinuer que le Christ ne se soumettait pas d'une manière constante et habituelle aux πάθη ἀδιάβλητα. La même conclusion ressort de la manière dont Théodore explique dans le Sauveur le phénomène de la faim : « Lorsque le Fils éternel de Dieu *voulait avoir faim*, dit-il, il permettait à sa chair de ressentir l'influence de l'air ambiant... C'était par sa volonté libre et non par une nécessité naturelle qu'il avait faim, comme on le voit manifestement par son jeûne de quarante jours, après lequel il eut faim. Si l'atmosphère avait exercé sur sa chair l'influence qu'elle exerce sur la nôtre, il n'aurait pas passé un seul jour, ou deux, ou trois sans avoir faim, *c'est lorsqu'il voulait*, qu'il permettait à sa chair de produire ses opérations propres. » *Ibid.*, col. 1520. Théodore ajoute que sans doute Jésus-Christ laissait son corps se comporter à la manière du nôtre, à cause de l'œuvre rédemptrice et pour échapper au regard du diable, mais qu'en fait, dès le premier moment de l'union hypostatique, ce corps avait été parfaitement déifié, sans qu'il y eût confusion, et qu'il portait cachée en lui la gloire de la résurrection glorieuse, gloire qu'il manifesta un jour sur le Thabor pour bien montrer qu'elle ne lui vint pas du dehors après sa résurrection d'entre les morts. *Ibid.*, col. 1521. La différence entre Julien et Théodore consiste en ce que le premier affirmait que la chair du Sauveur avait subi, dès le moment de l'union hypostatique, une sorte de transformation qui la rendait impassible naturellement et dans sa constitution intime, tandis que le second attribue cette impassibilité à une action du Verbe, action qui était souvent suspendue pour laisser la chair à sa passibilité naturelle.

III. LA DOCTRINE GAIANITE ET LES THÉOLOGIENS. — Le débat qui avait mis aux prises, au début du

VI[e] siècle, Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche, se renouvela au XII[e] siècle entre deux moines latins, Philippe de Harveng († 1182), abbé du monastère des prémontrés de Bonne-Espérance, dans le diocèse de Cambrai, et un certain Jean, dont on sait seulement qu'il portait le titre de prévôt, *præpositus.* Ces deux personnages ignoraient l'histoire de la controverse gaianite; les noms mêmes de Julien et de Sévère leur étaient sans doute inconnus. Cela ne les empêcha pas d'agiter entre eux le même problème que les deux théologiens monophysites et de le résoudre à peu près de la même façon. Philippe joua le rôle de Julien, Jean celui de Sévère. Un arbitre du nom de Hunald intervint à la fin et se prononça contre Philippe, tout en complétant la thèse de Jean. Les documents relatifs à cette controverse comprennent trois lettres de Philippe à Jean, trois de Jean à Philippe et une de Hunald. Elles furent publiées avec les autres écrits de Philippe par Nicolas Chamart, abbé du monastère de Bonne-Espérance, à Douai, en 1621. Une lettre au moins de Jean à Philippe s'est perdue et ne nous est connue que par les extraits qu'en donne Philippe dans sa III[e] lettre. Ces pièces ont été reproduites par Migne, *P. L.*, t. CCIII, col. 34-66, 170-180.

Ce fut le fameux passage du *De Trinitate* de saint Hilaire, dont nous avons parlé plus haut, qui donna occasion à la discussion, courtoise d'abord, mais qui faillit tourner à l'aigre, entre les deux abbés. Philippe avait envoyé à son ami, qui le lui avait demandé, l'ouvrage de saint Hilaire sur la Trinité. Le manuscrit attribuait cet ouvrage à saint Athanase, mais Jean, se basant sur la critique interne, déclara qu'il ne pouvait appartenir au grand docteur alexandrin, parce qu'on y trouvait deux erreurs : la première, que le corps du Sauveur ne tirait point son origine de Marie, mais plutôt du Saint-Esprit; la seconde, que Jésus-Christ pendant sa passion n'avait pas réellement éprouvé la tristesse et la douleur physique. *Joannis ad Philippum epist.*, XXII, col. 170. N'ayant que faire d'un livre aussi suspect, Jean le retourna sans retard à son possesseur. Celui-ci en fut un peu piqué et se mit en devoir d'expliquer les passages incriminés. Il se préoccupa aussi de découvrir le véritable auteur de l'ouvrage. Le *post-scriptum* de sa réponse à Jean nous apprend comment il y arriva. *Epist.*, V, col. 45-46.

Sur le premier point, relatif à la maternité divine de la Vierge, Philippe n'eut pas de peine à défendre saint Hilaire, mais sur le second point il fut moins heureux. Ne pouvant admettre que le saint docteur eût nié la réalité des souffrances du Sauveur, il lui prêta la doctrine suivante, qu'il croyait être l'expression de l'orthodoxie :

1° Par le droit de sa conception virginale et aussi en vertu de l'union hypostatique, le corps de Jésus-Christ échappait aux infirmités communes de notre nature, comme la faim, la soif, la fatigue, la mort. Cette immunité tenait à la nature même de ce corps, qui était exempt non seulement du péché, mais aussi de la peine du péché. Si Moïse et Élie purent jeûner pendant quarante jours, ce fut par un miracle de la puissance divine; dans le Christ, au contraire, une pareille abstinence ne nécessitait aucune dérogation aux lois de son humanité. *Epist.*, V, col. 43-44. *Aliter Petrus, aliter Christus super elementum liquidum ambulavit, quia Petrum impropria, Christum vero virtus propria sustentavit. Quam nimirum virtutem ex eo sibi contraxerat, quod naturam humanam Verbum sibi Deus assumpserat, conceptione quidem spirituali, in utero virginali. Epist.*, VI, col. 53. *Dixit Hilarius Christum non sicut nos necessario doluisse, sed dolores nostros ita, cum voluit, suscepisse, ut posset eas non solum divina, sed etiam humana tam animi quam corporis fortitudine pœnaliter non sensisse. Epist.*, VII, col. 62. Philippe en appelle également à l'autorité d'un docteur contemporain, qui avait écrit : *Postquam in utero conceptus est, ita divinitas cum omni parte confirmavit, ut omne peccatum et pœnam peccati ab eo naturaliter removerit. Ibid.*, col. 64. En un mot, le corps du Christ était semblable à celui d'Adam innocent et non à celui d'Adam coupable. VII, *Epist.*, col. 62; XXV, col. 178.

2° Le corps du Christ avait cependant en lui la capacité de souffrir, et il a souffert en fait quand et dans la mesure où il l'a voulu et où il l'a jugé nécessaire pour notre salut. Les souffrances du Christ ont été tout à fait volontaires, non seulement au regard de sa volonté divine, mais aussi par rapport à sa volonté humaine. Il y a cette différence entre l'état du corps du Christ avant la résurrection et son état après, qu'avant il avait la capacité de souffrir et qu'après il a été radicalement impassible. *Epist.*, V, col. 43; VI, col. 54. *Infirmum quidem ejus corpus fuit, in eo quod pati potuit et dolere, quam infirmitatem resurrectionis gratia voluit abolere, sed firmum fuit, quia carens natura vitiosa vel vitio naturali, quam firmitatem ex conceptione traxerat spirituali. Propter illam infirmitatem, quæ tam potestate quam voluntate est assumpta et gloriosæ resurrectionis beneficio est consumpta, passibilis et mortalis fuisse veraciter prædicatur. Epist.*, V, col. 43. *Sicut potuit non pati cum nondum pateretur, sic posset non mori cum non moreretur, si vellet non solum divinitas, quæ in illo suaviter omnia disponebat, sed etiam ipse homo qui disponenti personaliter cohærebat. Epist.*, VII, col. 64. Philippe ne veut point entendre dire que c'est par miracle que le Christ a pu jeûner pendant quarante jours ou qu'il a marché sur les eaux. En ces circonstances, le Sauveur n'a fait qu'user du pouvoir qu'il avait naturellement de se soustraire aux infirmités qui pèsent sur nous malgré nous. *Epist.*, VI, col. 52-53. Mais dans la pensée de notre théologien, il n'y a pas eu non plus, semble-t-il, de miracle proprement dit, lorsque le Christ a voulu souffrir, car son corps avant la résurrection avait la capacité radicale de souffrir.

On voit en quoi la thèse de Philippe concorde avec celle des gaianites, en quoi elle en diffère. La différence est plus dans les mots que dans le fond. Julien déclarait que le corps du Christ ne perdait pas son impassibilité, même quand il souffrait; il voulait dire que ce corps ne souffrait que par une sorte de miracle, qui allait contre son impassibilité radicale et naturelle; mais il aurait sans doute admis la capacité de souffrir, au sens où Philippe l'entendait, puisqu'il reconnaissait qu'en fait le Christ avait souffert. Si le Christ a souffert, il a eu d'une manière ou de l'autre la capacité de souffrir.

A la thèse de Philippe, l'abbé Jean opposait la sienne, qu'il exprimait en ces termes : *Verus homo vere doluit, habens naturam ut, nisi manducaret, deficeret: mergeretur, si super undas ambularet, moreretur si crucifigeretur, nisi miraculo id non fieri vellet, quorum quædam in aliis quibusdam ipse quoque operatus est, ut in Elia, Moyse, Petro, Mauro... Sed hæc non naturæ ejus humanæ, sicut vos cum libro vestro dicitis, sed miraculo divino adscribenda sunt. Natura autem humana infirmis ante resurrectionem fuit quamvis divinitate fortem se aliquando in miraculis ostenderet. Epist.*, XXIV, col. 173-174. C'était, moins certaines précisions sur le caractère volontaire des souffrances du Christ, la doctrine traditionnelle. Celui que les deux adversaires prirent pour arbitre, l'abbé Hunald, mit toutes choses au point. Il concéda à Philippe que le Sauveur avait souffert très librement, que jamais la douleur ne s'était imposée à lui malgré lui et que, sous ce rapport, il y avait une différence entre lui et nous; mais il lui fit remarquer que par elle-même la conception virginale n'avait pas donné au corps du Christ cette force

spéciale qui le rendait impassible par nature. Jésus-Christ a voulu prendre l'état d'infirmité de l'homme déchu et non l'état d'intégrité de l'homme innocent, bien que son absolue impeccabilité et l'union hypostatique lui eussent donné droit aux privilèges de l'état primitif : *Quidquid habuit Filius Dei per naturam, hoc et filius hominis per gratiam... Quantum vero meæ videtur parvitati, munda hominis conceptio quem Deus assumpsit nihil ei contulit præter quam quod assumens voluit. Nostræ vero infirmitatis statum sine peccato suscipere suæ benignitati complacuit... Carnis ergo fortitudinem, quam ille prædicat, ex humanitatis natura non habuit. Epist.*, xxv, col. 177, 178. Hunald ajoutait que Philippe manquait de logique, puisqu'il concédait, d'une part, que le corps du Christ avait eu la puissance de souffrir, et qu'il affirmait, d'autre part, que ce corps était impassible par nature : *Quomodo præter naturam et per miraculum doluit qui dolendi potentia carnali non caruit ?* Cette manière de parler conduirait facilement à nier la réalité de la passion du Sauveur : *Amplius quoque : cum duæ in Christo naturæ sine confusione conjunctæ sint, quidquid Christus fecit vel passus est, secundum alterutram earum fecisse eum vel sustinuisse necesse est. Quod ergo ex neutra earum nec fecit nec passus est, illud omnino nec fecit nec passus est. Ex neutra vero naturarum doluit, nam si non humana, multo minus igitur doluit ex divina. Restat ergo ut nec omnino doluerit*, col. 180. C'est à une conclusion semblable, on s'en souvient, que Sévère acculait Julien, que les Pères acculaient les gaianites. Hunald ajoute, il est vrai, que Philippe prend peut-être le mot de *natura* dans le sens de *necessitas*. La controverse se réduirait alors à une pure logomachie : *Quod si naturam velit necessitatem intelligere, sicut beatus Hilarius vim, naturam, necessitatem inculcat, non nisi ad nomen erat tota disputatio ista, et aut sibi ipse dissentiat necesse est, aut in nostram penitus concedat partem. Ibid.*

L'histoire montre que l'abbé Philippe ne fit point école. Les théologiens du XIIe siècle ne s'écartent pas de la doctrine traditionnelle : Le Christ s'est librement soumis avant sa résurrection aux infirmités de l'homme pécheur, hormis le péché. Sa chair a été passible comme la nôtre, malgré les droits qu'elle aurait eus d'être impassible et immortelle. Saint Bernard écrit, par exemple : *In quo magis commendare poterat benignitatem suam quam suscipiendo carnam meam? Meam, inquam, non carnem Adam, id est, non qualem ille habuit ante culpam. Quid tantopere declarat ejus misericordiam, quam quod ipsam suscepit miseriam? Serm.*, I, *de Epiphania Domini*, 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 143. Hugues de Saint-Victor n'est pas moins explicite : *Poterat juste Salvator in carne sua, quam sine culpa assumpsit, pœnam quoque mortalitatis et passibilitatis infirmitatem non assumpsisse; sed eam non solum supra id quod nos sumus mortales quia peccator non erat, sed supra id etiam quod primus homo ante peccatum fuit, quia probandus non erat, gloriam immortalitatis induisse. . Sed quia caro peccatrix a pœna peccati liberari non potuit, nisi caro ejus, quæ sine peccato erat, pateretur, infirmitatem passibilitatis et mortalitatis in carne assumpta, retinuit potestate, sustinuit voluntate, non passus est necessitate. De sacramentis*, l. II, part. 1, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 389-390. Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XV et XVI, *P. L.*, t. CXCII, col. 1078, affirme, sans plus d'explication, que le Sauveur a pris celles de nos infirmités qui n'ont rien de déshonorant, comme la faim, la soif, la tristesse, la crainte, *cæterosque generales defectus, quorum nullus peccatum fuit*, et il ajoute : *hos autem defectus sicut ipsam carnem ac mortem non conditionis necessitate, hoc est, non ex vitiosa lege nascendi, quæ est necessitas nostræ conditionis, sed miserationis voluntate suscepit.*

Au siècle suivant, saint Thomas traite la question de la passibilité du corps du Christ avec une maîtrise qui ne laissera aux théologiens de l'avenir presque rien à ajouter. Il indique d'abord les raisons pour lesquelles le Sauveur a pris un corps soumis aux infirmités de la nature déchue. Ce sont avant tout des raisons d'ordre sotériologique : Jésus-Christ a voulu satisfaire pour le péché en supportant la peine due au péché. La faim, la soif, la douleur, la mort ont été comme la matière de sa satisfaction, qui a tiré sa valeur de la charité intérieure. Il a voulu aussi montrer la réalité de son incarnation : *cum enim natura humana non aliter nota esset hominibus nisi prout hujusmodi corporalibus defectibus subjacet, si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse sed phantasticam, ut manichæi posuerunt.* Il a voulu enfin nous donner l'exemple de la patience. *Sum. theol.*, IIIa, q. XIV, a. 1.

Le docteur angélique se demande ensuite si le Christ *a pris la nécessité d'être soumis à ces infirmités.* Cette manière de poser la question est fort suggestive et coupe court à bien des équivoques. La réponse est affirmative : le corps du Christ était constitué de telle façon qu'il était naturellement sujet à la douleur, à la mort et autres infirmités : *secundum hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi subjectum fuit necessitati mortis et aliorum hujusmodi defectuum... Hæc autem necessitas causatur ex principiis humanæ naturæ.* Cela n'empêche pas que les souffrances du Sauveur n'aient été pleinement volontaires et libres tant de la part de la volonté divine que de la part de la volonté humaine délibérée, car personne n'avait le pouvoir de faire souffrir l'Homme-Dieu contre son gré. Celui-ci a cependant éprouvé cette répugnance instinctive pour la souffrance qui naît spontanément dans la volonté de l'homme avant toute délibération : *secundum vero quod necessitas talis (scilicet coactionis) repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et etiam corporis nocumenta. Ibid.*, a. 2. Dans la réponse ad 3um du même article, saint Thomas fait remarquer que l'âme de Jésus-Christ, considérée en elle-même indépendamment du pouvoir que le Verbe pouvait lui communiquer, était incapable de soustraire son corps à la souffrance et à la violence extérieure : *nihil fuit potentius quam anima Christi absolute; nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem.* La conséquence logique de cette doctrine est que le corps du Christ aurait été soumis comme le nôtre à la corruption du tombeau, s'il n'avait été préservé par la puissance divine : *corpus Christi quantum ad conditionem naturæ passibilis putrefactibile fuit, licet non quantum ad meritum putrefactionis, quod est peccatum. Sed virtus divina corpus Christi a putrefactione præservavit, sicut et resuscitavit a morte. Ibid.*, q. LI, a. 3, ad 2um.

Cependant Jésus-Christ n'a pas contracté ces infirmités au sens propre du mot, parce qu'il n'a pas eu en lui la cause qui les produit chez nous, à savoir, le péché originel. Le verbe « contracter », en effet, implique un rapport de causalité : *in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam, ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Ibid.*, q. XIV, a. 2, 3. On pourrait objecter que le corps de l'homme est, de sa nature, passible et mortel et que dès lors le Christ, par le fait même qu'il

s'incarnait, contractait cette passibilité et cette mortalité; mais l'objection tombe, quand on fait attention que la douleur et la mort sont chez l'homme la peine du péché, Dieu ayant accordé à Adam, avec la grâce surnaturelle, des dons préternaturels : *proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis justitia. Ibid.*, ad 3um.

Jésus-Christ a-t-il pris toutes les infirmités corporelles ? Non, répond saint Thomas; il ne s'est soumis qu'à celles des infirmités communes qui n'impliquent aucun déshonneur, c'est-à-dire à celles qui ne répugnent pas à la perfection de la science et de la grâce. Pourquoi, en effet, le Sauveur a-t-il pris nos infirmités sinon dans le but de satisfaire pour le péché ? Or la valeur de la satisfaction est en proportion de la science et de la sainteté de celui qui l'offre. Le Christ a donc dû être exempt des infirmités et défauts qui sont un obstacle à la science et à la sainteté. Quant aux infirmités qui ne sont pas le lot commun de tous les hommes, mais ont pour cause soit une faute individuelle, soit des tares héréditaires, on ne peut les attribuer au Christ, dans la conduite duquel on n'a jamais surpris le moindre désordre et qui a été conçu virginalement du Saint-Esprit. *Ibid.*, a. 4.

Contre la passibilité intrinsèque du corps du Sauveur une objection inconnue des Pères ou, du moins, non clairement formulée de leur temps, se présentait d'elle-même à l'esprit des théologiens du moyen âge. Comment concilier dans le Christ la coexistence de la douleur physique et des autres infirmités corporelles avec la vision béatifique dont son âme, d'après l'opinion commune, jouissait dès le premier instant de l'union ? La gloire de l'âme n'a-t-elle pas une tendance naturelle à rejaillir sur le corps ? Si Julien d'Halicarnasse avait vécu du temps de saint Thomas, n'aurait-il pas tiré avantage de cette doctrine pour appuyer sa théorie de l'incorruptibilité native du corps du Christ ? Pourquoi, aurait-il dit, ne pas accorder au corps un privilège qui découle naturellement de la béatitude de l'âme, quitte à laisser au bon plaisir du Verbe ou même à la volonté humaine le soin d'en suspendre miraculeusement l'exercice, suivant les exigences de la mission rédemptrice ? Saint Thomas et les autres théologiens scolastiques n'ont pas raisonné de la sorte. Tout en attribuant à l'âme du Sauveur la vision béatifique, ils ont maintenu la thèse de la passibilité naturelle de son corps. Ils ont seulement cherché à résoudre l'antinomie qui résulte de la coexistence dans le même sujet de la joie souveraine avec les douleurs les plus vives, et ont enseigné que par une disposition spéciale de la providence la gloire de l'âme n'a pas eu sa répercussion normale sur le corps, et cela d'une manière habituelle et permanente, jusqu'à la résurrection. *Ibid.*, a. 1, ad 2um.

Cette disposition de la providence, certains théologiens l'ont appelée un miracle. Scot, par exemple, écrit : *Si ad plenitudinem gloriæ animæ non sequebatur plenitudo gloriæ corporis, hoc fuit per miraculum subtrahens gloriam corporis. Reportata paris.*, l. III, dist. XVI, n. 3. Mais il ne s'agit pas là, à proprement parler, d'un miracle, cette action divine constituant le corps du Sauveur dans un état permanent de passibilité.

Les théologiens postérieurs à saint Thomas n'ont guère fait que répéter sa doctrine en ajoutant quelques compléments, corollaires nécessaires de l'enseignement du maître. C'est ainsi qu'ils se sont demandé si Notre-Seigneur serait mort de vieillesse, dans le cas où il n'aurait pas subi une mort violente. Les théologiens de Salamanque, *De incarnatione*, disp. XXIV, dub. I, n. 3, examinent la question assez longuement et la résolvent par l'affirmative : *Cum eisdem principiis, seu dispositionibus naturalibus, in quibus post peccatum primi hominis relicta fuit* (*humana natura*), *cum hæc non fuerit quantum ad hoc vel ligno vitæ vel alio remedio suffulta, sequitur quod naturalem moriendi necessitatem habuerit. Et quamvis ex optima temperie ac complexione, quam ex vi suæ conceptionis habuit, adjuncta etiam scientia eorum quæ possent nocumentum afferre, et summa sobrietate in alimentorum usu, potuerit vitam diu conservare, et multo magis vitare morbum : nihilominus hæc omnia minime in perpetuum potuerunt continere causas mortis naturalis proxime assignatas, cum earum influxus foret continuus, virtus autem naturalis finita; unde sicut post longam saltem vitæ periodum senesceret, sic tandem aliquando naturaliter moreretur.* Saint Thomas avait, du reste, formulé cette conclusion dans son *Commentaire des Sentences*, l. III, dist. XVI, q. I, a. 2 : *Sicut simpliciter concedimus quod Christus mortuus est, ita similiter concedere possumus simpliciter quod necessitatem moriendi habuit, non solum ex causa finali, sed etiam necessitatem absolutam ut moreretur, etiamsi non occideretur, ut quidam dicunt.*

IV. Conclusion. — De l'enquête historique à laquelle nous nous sommes livré, il ressort que la thèse de Julien d'Halicarnasse et de Philippe de Harveng sur l'impassibilité naturelle du corps de Jésus-Christ avant la résurrection est contraire à l'enseignement moralement unanime des Pères et des théologiens. Une vue superficielle sur la controverse gaianite pourrait faire croire que l'orthodoxie n'y était nullement engagée et que la querelle confinait à la logomachie, du moment qu'on admettait de part et d'autre que le Christ avait réellement souffert. Mais quand on y regarde de près, on découvre une réelle opposition entre la doctrine gaianite et la doctrine traditionnelle de l'Église. Thomassin a très bien mis en relief cette opposition dans un passage de ses *Dogmata theologica, De incarnatione Verbi*, l. IV, c. XII : *Illis ergo nobisque hoc interjacet discriminis, quod cum passum esse Christum carne et esurisse et sitisse vere consentiamus, illi carne incorruptibili, sed ex dispensatione Verbi passum esse garriunt; nos autem carne passibili passum, sed ita ut penes ipsius animæ deitatisque potestatem esset, præstare ne quid pateretur. Illi impassibilitatem ex carne, passionem ex Verbi omnipotentia repetunt : nos passionem passibilitatemque in carne, non patiendi potestatem in Verbo et mente Verbum complexa collocamus. Illis et nobis vere passus est, et fuit in ejus potestate pati vel non pati; eo concordamus; sed hoc discordamus, quod illis passus est carne impassibili, nobis carne passibili; illis potuit non pati ob impassibilitatem carnis, nobis potuit non pati ob omnipotentiam Verbi; illis potuit pati ob omnipotentiam Verbi, nobis potuit pati ob passibilitatem carnis et conniventiam Verbi. Omnipotentiam igitur Verbi nos suspendimus, illi impendunt ut patiatur caro; naturam carnis impassibilem illi somniant, etsi passuræ; nos passibilem arguimus, quia passuræ.*

Affirmer, comme le faisaient Julien et ses disciples, que le corps de Jésus-Christ devint, par le fait de l'union hypostatique, naturellement incorruptible et impassible comme il le fut après la résurrection, et que ce ne fut que par une sorte de miracle qu'il souffrit en fait et qu'il mourut, nous paraît constituer sinon une hérésie formelle directement condamnée, du moins une doctrine proche de l'hérésie. Cette doctrine semble, en effet, inconciliable avec plusieurs affirmations scripturaires, telles que les suivantes : *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati*, Rom., VIII, 3; *Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato.* Heb., IV, 15; *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit iisdem, ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium... Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahæ*

apprehendit; unde debuit per omnia fratribus assimilari. Heb., II, 14 sq. Ces textes disent d'une manière suffisamment claire que Jésus-Christ a pris une chair naturellement passible, soumise aux mêmes infirmités que la nôtre, hormis la concupiscence, et qu'il nous est devenu consubstantiel, non seulement dans les grandes lignes, mais encore dans les moindres traits qui ne portent pas le stigmate du péché ou de ce qui y conduit par une pente naturelle, *debuit per omnia fratribus assimilari.* Julien prétendait au contraire que Jésus-Christ nous était consubstantiel seulement par l'essence, τῇ οὐσίᾳ, non par la passibilité, τῷ παθεῖν. Il y a là une restriction arbitraire qui ne cadre pas avec l'affirmation de l'apôtre. Nous avons vu que les Pères avaient rejeté cette restriction. L'un d'entre eux a même prononcé le mot d'hérésie en parlant de la doctrine de Julien et de ses disciples. Dans sa *Lettre synodique à Sergius*, qui fut lue et approuvée à la XI[e] session du VI[e] concile œcuménique, saint Sophrone, patriarche de Jérusalem, écrit : Ἰουλιανὸς ὁ Ἁλικαρνασσεύς, Φελικίσσιμος, Γαϊανὸς ὁ Ἀλεξανδρεύς, ἀφ' ὧν ἡ τῶν Γαϊανιτῶν ἤγουν Ἰουλιανιστῶν ἐπιγέγονεν αἵρεσις. *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3192. Et ce Père avait de la doctrine gaianite une connaissance très exacte, comme on le voit par un autre passage de sa *Synodique*, où il formule clairement la thèse orthodoxe sur la passibilité du corps de Jésus-Christ en faisant une allusion évidente à l'erreur julianiste : « Il a revêtu un corps passible, mortel et corruptible, soumis à nos infirmités naturelles et irrépréhensibles; et il l'a laissé agir et souffrir conformément à sa nature propre jusqu'à la résurrection d'entre les morts... Ces infirmités humaines étaient chez lui à la fois *volontaires* et *naturelles.* » *Ibid.*, col. 3173.

Le concile de Latran, tenu sous Martin I[er] en 649, déclare dans son 4[e] canon que Jésus-Christ a été passible dans sa chair, *passibilem carne*, et impassible dans sa divinité. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 257. Le IV[e] concile de Latran (1215) enseigne encore plus explicitement dans sa définition contre les vaudois la passibilité du corps du Christ : *Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis : quin etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus. Ibid.*, n. 429. Le concile distingue bien entre la capacité et le fait de souffrir : *passibilis, passus.* Nous trouvons la même doctrine dans le *Décret pour les jacobites* du concile de Florence : *immortalis et æternus ex natura divinitatis, passibilis et temporalis ex conditione assumptæ humanitatis. Ibid.*, n. 708. On ne voit pas comment on pourrait faire concorder la thèse gaianite avec ces déclarations.

Thomassin, dont nous avons rapporté tout à l'heure un passage où s'accuse nettement l'opposition entre la doctrine orthodoxe et la doctrine julianiste, essaie cependant de montrer qu'on pourrait ramener la controverse à une logomachie : *Num errare periclitatur*, dit-il, *qui carni ipsi Christi ut deificatæ jus quoddam ingens adsignat et velut naturam nihil patiendi, nihil dolendi? Nonne carnis de Spiritu Sancto conceptæ, ab omni peccato puræ, tota Verbi deitate perfusæ, natura seu naturalis prærogativa est ut a dolore et patiendi quavis necessitate vacet? Cum ergo caro Christi spiritualiter, non carnaliter formata sit, cum tota sanctitate polita et quasi concreta sit, cum Verbo facta sit, prout hæc ejus conditio expenditur, nulla ei patiendi necessitas imminebat, quinimo naturalis inerat immunitas... Inerat ergo carni Christi radix intima impassibilitatis, sanctitas nimirum et deitas, quanquam compressa et veluti recepta in interiores latebras et deitate et sanctitate nativæ caro permitteretur passibilitati. Itaque utrique dicendi modo locus est, nec alter alterum perimit. Num dici potest, ut vulgo dicitur, et passibilem naturaliter fuisse carnem Christi et miraculo præstitum ne quandoque pateretur; ac rursus dici potest ut dixit Philippus Abbas, et impassibilem naturaliter esse carnem Christi, et miraculo effectum tamen esse ut pateretur? Sola hic verborum compugnantia est, quæ nefas est ut graves inter se theologos committat. Ubi enim caro Christi naturaliter impassibilis dicitur, non caro mera spectatur, sed caro substantiva et sanctitate et deitate Verbi concreta, cui ut in tantam provectæ sublimitatem naturalis hæc et legitima adhæret prærogativa, nihil ut doleat vel patiatur; atque ideo cui vel dolere vel pati non accidat citra id miraculum, quo prærogativa hæc et Verbi Dei impassibilitatis in suam carnem naturale effluvium cohibeatur. Ubi autem caro Christi naturaliter passibilis dicitur, vel caro mera, vel caro adglutinati sibi Verbi prærogativis nonnullis fraudata attenditur, cui ita nudæ et naturale est pati, et miraculo obtingit non pati. De incarnatione Verbi*, l. IV, c. XIII.

Nous n'hésitons pas à déclarer que ces explications de l'illustre oratorien manquent de clarté et de précision et sont grosses d'équivoques. S'il veut dire que la chair du Christ, par le fait de la conception virginale et de l'union hypostatique, avait un droit incontestable au privilège de l'impassibilité, personne ne protestera. S'il veut dire encore que l'âme de Jésus-Christ jouissant de la vision béatifique portait en elle la vertu de glorifier son corps et de le rendre impassible, vertu qui par une disposition de la providence était arrêtée dans son exercice d'une manière habituelle, les théologiens seront de son avis. Mais s'il entend affirmer que la chair du Christ possédait en elle une sorte de qualité intime, don du Verbe, qui la rendait naturellement et normalement impassible et la faisait par là même différer de la nôtre, de telle sorte qu'elle ne pouvait souffrir que par une sorte de miracle et de dérogation aux lois intimes de sa nature, c'est là du julianisme le plus pur; c'est inacceptable au regard de l'orthodoxie, et si ce n'est pas une hérésie au sens strict du mot, cela s'en rapproche très fort. Sans doute il faut reconnaître que, tout comme la plupart des hérésies orientales, le julianisme est quelque chose de très subtil, mais on arrive quand même à fixer le point précis où l'erreur se cache. Affirmer que le corps du Sauveur était impassible par nature avant comme après la résurrection, c'est tenir un langage que ne tolère pas l'orthodoxie, même si l'on ajoute que ce corps souffrit en fait par miracle.

La plupart des sources citées à l'article précédent sont à consulter pour l'exposé doctrinal. Il faut y joindre les ouvrages et travaux suivants : Sévère d'Antioche, *Liber ad Julianum Halicarnassensem*, dans Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. X *a*, p. 169-201; Léonce de Byzance, *Contra Nestorium et Eutychen*, II, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1317-1353; Jean de Beith-Aphtonia, *Vie de Sévère*, dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau, t. II, p. 251-252; Jean de Jérusalem (entre 574 et 577), *Lettre au catholicos Abas d'Albanie*, 11, dans l'*Oriens christianus*, nouv. série, t. II (1912), p. 71-72; S. Anastase d'Antioche, *De passione et impassibili*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1317-1356; Théodore de Raithou, *De incarnatione*, *P. G.*, t. XCI, col. 1497-1500; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XX, XXVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1081-1084, 1097-1100; Théodore Abou cara, *Opuscul.*, IV, *P. G.*, t. XCVII, col. 1517-1521; S. Fulgence, *Epist.*, XVIII, *ad Reginum comitem*, *P. L.*, t. LXV, col. 494 sq.; Photius, *Bibliotheca*, 142, *P. G.*, t. CIII, col. 453-457; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, c. IX, *P. G.*, t. IX, col. 292; S. Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, l. X, 23, *P. L.*, t. X, col. 361 sq.; Rauschen, *Die Lehre des hl. Hilarius über die Leidensfähigkeit Christi*, dans *Tubing. Theolog. Quartalschrift*, 1905, p. 424 sq.; Philippe de Harveng, *Epistolæ*, *P. L.*, t. CCIII, col. 34-66, 170-180; S. Bernard, *De Epiphania Domini sermo*, I, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 143; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 389-390; P. Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XV, XVI, *P. L.*, t. CXCII, col. 1078; S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XIV, XV, a. 1, 5; *In IV Sent.*

l. III, dist. XV, q. I; dist. XXII, q. II; *Cont. gentes*, l. IV, c. LV; *Opusc.*, II, c. CCCXXVI, CCXXXVIII; Petau, *De incarnatione*, l. X, c. III, IV; Thomassin, *De incarnatione Verbi*, l. IV, c. XII, XIII; G. Krüger, art. *Julian von Halicarnass*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. IX, p. 606-609; J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908, p. 100-105; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1912, t. III, p. 115-117.

M. JUGIE.

GAITTE Jacques, théologien, chanoine de Luçon. Reçu docteur en théologie de la faculté de Paris le 20 septembre 1668, il publia un ouvrage : *De usura et fœnore*, in-4°, Paris, 1678, qu'il défendit contre les attaques dont il fut l'objet par un autre traité : *De usuraria trium contractuum pravitate*, in-4°, Paris, 1688.

Journal des savants, 31 janvier 1689; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1704, t. II, col. 2712; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. v *b*, p. 17; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 618.

B. HEURTEBIZE.

GALANO Clément, célèbre missionnaire et théologien de la congrégation des théatins, né à Sorrente, prononça ses vœux religieux à Naples, dans l'église des Saints-Apôtres, le 25 février 1628. L'annaliste des théatins, le Père Silos, atteste qu'il se distingua parmi ses confrères par ses vertus et son attachement aux études sérieuses. Élevé au sacerdoce, il fut envoyé par ses supérieurs aux missions de la Géorgie. Au nombre de ses compagnons de route était le Père François Maggio, l'auteur de la première grammaire géorgienne. Après une longue et rude traversée, il arriva à Alep (1636) et de là se rendit à Gouri. Le préfet de la mission, le Père Avitabile l'engagea à étudier l'arménien. Il resta quelques années en Géorgie, mais le mauvais état de sa santé l'obligea à quitter sa mission et à se rendre à Constantinople, où il aborda au mois d'avril 1641. L'ambassadeur de France lui fit un très bon accueil et le recommanda aux capucins, qui le logèrent dans leur couvent. Sa connaissance approfondie de l'arménien lui ouvrit un vaste champ d'apostolat. Plusieurs Arméniens se convertirent. Il ouvrit une école et composa une logique et une grammaire arméniennes qui lui attirèrent un grand nombre d'élèves. Cyriaque, patriarche arménien, désira faire sa connaissance, et frappé par sa doctrine et son zèle, lui proposa de s'unir avec son peuple à l'Église catholique. La mort l'empêcha de réaliser ce projet.

Khatchadour, successeur de Cyriaque, avait été le disciple et l'ami du Père Galano. L'œuvre de l'union aurait été sans doute poussée avec ardeur par le nouveau patriarche, si le Père Galano, dénoncé au gouvernement turc par un indigne prélat arménien, n'avait pas été jeté en prison. Il fut même condamné à mort. Mais grâce à la protection de l'ambassadeur de France et à des sommes considérables d'argent, il réussit à s'évader et à se cacher à Constantinople. Mais puisqu'il était continuellement en danger d'être découvert, ses supérieurs le rappelèrent à Rome. Il amena avec lui plusieurs de ses disciples, grecs et arméniens, qui avaient embrassé le catholicisme, et les présenta à Urbain VIII (1644).

Ses supérieurs lui confièrent alors la direction des novices, qui habitaient au couvent de Saint-Sylvestre *in Monte*. Il y avait, dans ce couvent, un jeune religieux français, le frère Marie-Louis Pidon de Saint-Olon. Le Père Galano lui apprit l'arménien. En 1663, le Saint-Siège chargea le Père Galano de se rendre en Pologne et d'y traiter l'union des arméniens dispersés dans ce royaume avec l'Église romaine. Il emmena avec lui le Père Pidon. Il était à Léopol en 1664 et travailla deux ans à remplir sa mission. Mais la mort le surprit le 14 mai 1666, avant qu'il pût achever son œuvre. Celle-ci fut continuée et terminée avec succès par le Père Pidon.

Le Père Galano était un orientaliste doublé d'un théologien. Il a publié : 1° *Grammaticæ et logicæ institutiones linguæ literalis armenicæ Armenis traditæ*, Rome, 1645; 2° *Conciliationis Ecclesiæ armenæ cum romana ex ipsis armenorum patrum et doctorum testimoniis, in duas partes, historialem et controversialem divisæ, pars prima*, Rome, 1650. Cette première partie a été réimprimée sous ce titre : *Clementis Galani surrentini clerici regularis theologi et Sanctæ Sedis apostolicæ ad Armenos missionarii, Historia armena ecclesiastica et politica, nunc primum in Germania excusa et ad exemplar romanum diligenter expressa*, Cologne, 1686. La IIe partie de l'ouvrage, comprend 2 vol., parus à Rome, en 1658 et en 1661. Les 3 vol. sont écrits en arménien et en latin. Le Ier contient une histoire religieuse de l'Arménie suivant l'ordre chronologique des patriarches : *Series patriarcharum Armeniæ auctoris annotationibus illustrata*, p. 4-119, 185-241, 346-451. A ce qu'il rapporte dans la préface, le Père Galano transcrit et traduit un manuscrit, copié en 1366 *in Schythiæ Chersoneso in ecclesia sancti Michaelis archangeli Theodosiæ civitatis* (Caffa). Il y a intercalé plusieurs études et documents importants; citons surtout : *De Colchide et Iberis*, p. 120-185. Un chapitre de cette relation contient la liste des erreurs des Géorgiens touchant les dogmes de foi, les sacrements et les préceptes de l'Église, p. 130-134. Elle renferme plusieurs lettres d'Urbain VIII, le récit des travaux et des souffrances des missionnaires théatins, et une notice détaillée du séjour du Père Galano à Constantinople et de ses péripéties. Nous y trouvons aussi le texte latin et arménien de la dispute de Théorianos, philosophe byzantin, avec Nersès, catholicos des Arméniens sous le règne de l'empereur Manuel Commène, p. 242-323; les actes des conciles de Tarse (1177), p. 324-345; de Sis (1307), p. 455-471; d'Adana (1316), p. 472-507, et un récit intéressant des travaux des missionnaires dominicains en Orient pour la conversion des Arméniens : *De progressibus fratrum prædicatorum in reducendis ad catholicam fidem Armenis*, p. 508-531. Le IIe et le IIIe vol. traitent des erreurs dogmatiques des Arméniens. L'auteur déclare que cette réfutation porte sur ces points de doctrine où les Arméniens contredisent véritablement les croyances dogmatiques de l'Église catholique. Mais puisque les grecs et les latins ont bien souvent attribué aux Arméniens des erreurs fantastiques, il se croit obligé parfois de défendre leur orthodoxie et de montrer leur accord avec la saine doctrine. Avant d'aborder les controverses sur les points divergents entre Arméniens et latins, le Père Galano dresse la liste détaillée des Pères, écrivains et docteurs arméniens, dont il utilise les écrits et les témoignages, soit pour réfuter les erreurs arméniennes, soit pour appuyer les vrais dogmes de l'Église. Le IIe vol., *Tractatus de Christo Deo et homine*, est entièrement consacré à la défense des définitions dogmatiques du concile de Chalcédoine touchant la double nature divine et humaine de Jésus-Christ, p. 1-438. A signaler dans ce traité une dissertation sur la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, p. 351-381. Le IIIe vol. contient d'abord un traité *De statu animæ rationalis*, p. 1-224, où l'auteur examine les questions relatives à l'origine et à la création des âmes, à leur état après la mort, au jugement dernier, au purgatoire, à l'éternité des peines de l'enfer. Suit un traité *De militantis Ecclesiæ capite ac nova lege*, p. 214-771. L'auteur y traite à fond la question de la primauté, de l'abrogation de l'ancienne loi par la loi nouvelle, et de la théologie sacramentaire chez les Arméniens. Il y déploie une grande érudition, une connaissance

approfondie des théologiens catholiques et arméniens, et mérite bien les louanges que lui décernait le procureur général des théatins, le Père Charles de Palma, dans une lettre du 17 octobre 1645 : *Armenorum omnem doctrinam, scripturas, sententias, errores errorumque causas excussit; libros, codicesque innumeros evolvit; integra commentariorum volumina devoraverit; quæ probarent, quæque rejicerent œcumenica concilia, sacrosque canones, quæ tandem errorum essel a romana Ecclesia discrepantia investigavit; cunctaque, quippe, qui erat omni scientiarum genere excultus, mature digessit, falsa repulit, vera illustravit, difficilia explanavit, conciliavit dissonantia*, Ferro, t. I, p. 422; 3° *Epistola pro libris suis armeno-latinis apologetica ad Thomam Serslaem, clericorum regularium consultorem*, Munich, 1664. L'auteur y repousse les accusations de plagiat, portées contre lui par un certain Paul Piromalli, dans deux brochures publiées à Vienne en 1656 sous ces titres : *Apologia de duplici natura Christi contra Simonem Armenum*, et *Œconomia Salvatoris nostri ad regem Persarum*. D'après Piromalli, le Père Galano aurait pillé les leçons manuscrites de controverse arméno-latines, qu'il faisait circuler parmi ses élèves.

Lamberti, *Sacra istoria dei Colchi*, Naples, 1656, p. 370-377; Ferro, *Istoria delle missioni dei chierici regolari teatini*, Rome, 1704, t. I, p. 289-312, 418-431, 436-453, 491; Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini*, Rome, 1780, t. I, p. 375-383; Tamarati, *L'Église géorgienne*, Rome, 1910, p. 527.

A. PALMIERI.

GALATES (ÉPITRE AUX). — I. Authenticité. II. Destinataires. III. Date et lieu de la composition. IV. Occasion et but. V. Analyse et doctrine.

I. AUTHENTICITÉ. — Aucune raison sérieuse ne permet de douter de l'authenticité de l'Épître aux Galates. Les témoignages nombreux d'une tradition antique, l'examen interne de l'Épître, la situation historique qu'elle suppose en garantissent l'attribution à saint Paul, et les fragiles attaques du dernier siècle n'ont plus qu'un intérêt de curiosité. On signale déjà des rapprochements entre l'Épître aux Corinthiens de Clément Romain, XLIX, 6; LVI, 1, et la lettre aux Galates, I, 4; VI, 1. Les allusions d'Ignace d'Antioche, *Ad Eph.*, XVI, 1, et Gal., V, 21; *Ad Polyc.*, I, et Gal., VI, 2; *Ad Rom.*, VII, et Gal., V, 21; *Ad Philad.*, et Gal., I, 1, du pseudo-Barnabé, XIII, et Gal., III, de l'Épître à Diognète, IV, 5, et Gal., IV, 10; VIII, 10, 11, et Gal., IV, 4, 5, sans révéler un emprunt certain à l'Épître aux Galates, sont déjà beaucoup plus vraisemblablement des citations de cette lettre. En plusieurs endroits, l'Épître de Polycarpe aux Philippiens reproduit textuellement des expressions assez caractéristiques de l'Épître aux Galates : III, 3, ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν, et Gal., IV, 26; V, 1, Θεὸς οὐ μυκτηρίζεται, et Gal., VI, 7; VI, 3, ζηλωταὶ περὶ τὸ καλόν, et Gal., IV, 18; IX, 2, οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, et Gal., II, 2. Saint Justin, dans son Dialogue, 95, cite deux passages du Deutéronome sur la malédiction prononcée par la loi contre ses transgresseurs et contre celui qui est pendu au bois, XXVII, 26; XXI, 23, de la même façon que l'Épître aux Galates, III, 10, 13, en s'écartant à la fois du texte hébreu et de la version des Septante, et dans sa Ire Apologie, LIII, 6, il fait du texte d'Isaïe, LIV, 1, la même application que l'Épître aux Galates, IV, 27. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 7, 2; 16, 3; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 15; Tertullien, *Adv. Marcionem*, V, 1, attribuent formellement l'Épître aux Galates à saint Paul. Le fragment de Muratori *(ad Galatas quinta)* la compte parmi les écrits canoniques sans hésitation; les valentiniens et les ophites l'utilisent, Celse lui emprunte la seule sentence de Paul qu'il cite, Gal., VI, 14; Marcion l'appelle *principalis adversus judaismum epistola*, dans Tertullien, *Adv. Marcionem*, IV, 3, et la place la première dans son *Apostolicon*, tout en lui faisant subir des remaniements systématiques.

Si l'on excepte l'attaque isolée de Bruno Bauer, *Kritik der paulinischen Briefe*, 1850, il faut attendre jusqu'au dernier quart du XIXe siècle, pour rencontrer des critiques qui, par réaction contre l'école de Tubingue, rejettent complètement ou partiellement l'authenticité de l'Épître aux Galates. Ce furent, en Hollande, Pierson, *De Bergrede*, 1878; Loman, *Quæstiones paulinæ*, dans *Theol. Tijdschrift*, 1882; Pierson et Naber, *Verisimilia*, 1886; Van Manen, *Bezwaren tegen de echtheid van Paulus brief aan de Galatiers*, dans *Theol. Tijdschrift*, 1886; en Suisse, R. Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, 1888; en Allemagne, Völter, *Die Komposition der paulin. Hauptbriefe*, I, 1890, et Friedrich, *Die Unechtheit des Galaterbriefes*, 1891.

L'opposition de ces hypercritiques de l'école hollandaise peut se ramener aux points suivants : 1° Les difficultés qu'on éprouve à situer historiquement l'Épître aux Galates dans la vie de saint Paul invitent à ne pas y voir un écrit authentique de l'apôtre, mais une fiction du IIe siècle. 2° Les nombreuses contradictions qui ressortent d'une comparaison attentive des Actes des apôtres et de l'Épître aux Galates confirment cette présomption. 3° Rapprochée de l'Épître aux Romains, la lettre aux Galates en apparaît comme le décalque abrégé. 4° L'Épître aux Galates est d'ailleurs tributaire d'écrits du Nouveau Testament et d'apocryphes postérieurs à saint Paul, tels que le IVe livre d'Esdras et l'Assomption de Moïse. La faiblesse de ces objections saute aux yeux de quiconque a lu attentivement l'Épître aux Galates et beaucoup d'auteurs ne s'arrêtent plus à les réfuter. Nous nous contenterons des remarques suivantes : Sans les Actes des apôtres, la chronologie de la vie de saint Paul serait bien sommaire; nous ne pourrions situer ni dater aucune de ses Épîtres : serions-nous donc autorisés alors à les rejeter en bloc ? Les obscurités qui entourent encore les origines de l'Épître aux Galates proviennent précisément de la difficulté de concilier cet écrit avec les Actes des apôtres, en leurs nombreux points de contact. D'autre part, ces difficultés, qu'il ne faut d'ailleurs pas exagérer et qui ne sont nullement des contradictions, naissent spontanément entre deux documents d'allures et de points de vue aussi différents que les Actes, œuvre d'histoire calme et méthodique, et l'apologie vive et passionnée de Paul aux Galates.

L'Épître aux Galates présente les mêmes raisonnements, les mêmes citations, les mêmes formules théologiques que l'Épître aux Romains. Elle n'en est cependant pas le résumé : le lien logique qui réunit les différentes parties, la vivacité du style, l'intensité de l'émotion qui la traverse, nous forcent plutôt à y voir le premier jet, l'ébauche spontanée des doctrines que l'Épître aux Romains, plus calme, plus régulière, développera ensuite avec précision et ampleur. On pourrait répéter, à propos de l'Épître aux Galates, les paroles de saint Paul : *De extero nemo mihi molestus sit...*, elle porte, en effet, au front, les stigmates de son authenticité. « Indépendamment de la puissance spirituelle qui éclate d'un bout à l'autre de cette lettre et dont n'approche aucun écrivain du IIe siècle, les détails personnels inimitables sur les circonstances de la jeunesse de l'apôtre, le tableau de l'amour que lui avaient témoigné les Galates lors de sa première visite, l'expression de ses émotions actuelles de douleur, de sollicitude ou d'indignation, tout cela ne nous permet pas de révoquer en doute un seul instant la pureté de l'origine de cet écrit et de n'y voir qu'une

composition artificielle. F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, Neuchatel, 1893, t. i, p. 278.

II. Destinataires. — 1° *La Galatie.* — Les Galates (Γαλάται, de Κέλτοι ou Κέλται, d'après Pausanias, i, 3, 5), quittant le midi de la Gaule, firent invasion en Italie, en Pannonie et en Illyrie, vers le commencement du ivᵉ siècle avant Jésus-Christ. De là, ils se livrèrent au pillage en Macédoine et en Grèce. Vers 279, avant Jésus-Christ, sous la conduite de Leonnor et de Luthar, une vingtaine de mille hommes arrivent jusqu'à Byzance, avec le secours de Nicomède, roi de Bithynie, qui voulait s'en servir dans la guerre contre son frère. Après la victoire remportée par Nicomède, ces hordes celtiques continuent leurs incursions dans l'Hellespont, l'Éolie, l'Ionie et le centre de l'Asie Mineure, jusqu'au jour (229) où, vaincus par Attale Iᵉʳ, roi de Pergame, ils sont contraints de se fixer dans le territoire compris entre la Pisidie et la Lycaonie au sud, la Cappadoce et le Pont à l'est, la Paphlagonie et la Bithynie au nord, la Phrygie à l'ouest. Tite-Live, xxxviii, 16; Strabon, iv et xii. Ce territoire, comprenant une grande partie de la Phrygie, quelques régions de la Cappadoce et du Pont, porta le nom de Galatie. Pour avoir porté secours à Antiochus le Grand dans sa guerre contre les Romains, les Galates virent leur territoire envahi et annexé à la république par Manlius Vulso, en 189 avant Jésus-Christ. Ils continuèrent cependant quelque temps à être régis par leurs propres lois; leur chef Dejotare reçut de Pompée le titre de roi, et son successeur, Amyntas, favori d'Antoine et d'Auguste, vit son royaume de Galatie s'accroître de la Pisidie, de la Cilicie Trachée, avec plusieurs villes pamphyliennes, la Lycaonie et l'Isaurie jusqu'à Derbé inclusivement, le sud-est et l'est de la Phrygie avec les villes d'Antioche et d'Apollonie (Appien, Dion Cassius, Strabon). Depuis l'an 36, le roi Amyntas était appelé couramment « roi de Galatie ». A sa mort, l'an 25 avant Jésus-Christ, le royaume ainsi agrandi devint la province qui porta, dans la nomenclature officielle, le nom de Galatie, avec Ancyre pour capitale. Cette province dépendait de l'empereur et était gouvernée par un légat propréteur, de rang prétorien.

La formation de la province romaine de Galatie, en créant une terminologie nouvelle, n'a évidemment pas fait disparaître du coup les anciennes acceptions géographiques. Les noms des provinces englobées dans la nouvelle circonscription romaine continuèrent à subsister. C'est ainsi que des inscriptions persistent à énumérer, à côté de la Galatie, ses provinces annexes, preuve que les vieux noms se maintenaient encore. Il ne s'ensuit pas cependant que, même dans ces inscriptions, la Galatie désigne le pays proprement dit des Galates, et non toute la province romaine de Galatie : les anciens noms ont pu être ajoutés par manière d'apposition, pour décrire d'une façon pompeuse la grandeur du territoire. Zahn, *Einleitung*, t. i, p. 130-131. De leur côté, Ptolémée, Pline, Tacite, Denys d'Halicarnasse comprennent, dans le mot Galatie, les provinces du sud. Eutropius et Syncelle les imitent. Saint Pierre aussi, I Pet., i, 1, semble bien parler des provinces romaines d'Asie Mineure, et entendre la Galatie dans un sens politique et non ethnique.

2° *La prédication de l'Évangile en Galatie.* — Nous n'avons d'autre source pour cette histoire que les Actes des apôtres. Pendant leur première mission, Paul et Barnabé évangélisent beaucoup de régions appartenant à la province romaine de Galatie, mais ne pénètrent pas dans le territoire des Galates proprement dits. De Perge en Pamphylie, ils se rendent à Antioche, Iconium, Lystres et Derbé. Antioche et Iconium étaient des centres où Romains, Grecs et Juifs affluaient. Lystres et Derbé étaient deux petites villes perdues dans une région pauvre et sauvage; les Juifs devaient y être peu nombreux. Au retour de ce premier voyage, les deux prédicateurs revoient les mêmes localités et reviennent à Antioche de Syrie, pour se rendre de là au concile de Jérusalem. Act., xiii, xiv.

Au cours du second voyage, Act., xv, 40-xviii, 22, Paul et Silas visitent les Églises fondées lors de la première mission, *tradebant eis custodire dogmata, quæ erant decreta ab apostolis et senioribus, qui erant Jerosolymis*, xvi, 4. Par la Syrie et la Cilicie, ils arrivent à Derbé et à Lystres, s'adjoignent Timothée et, ayant été empêchés par l'Esprit-Saint de prêcher dans la province d'Asie, ils traversent la Phrygie et la région galatique. Ne pouvant aller en Bithynie, ils parcourent la Mysie et atteignent Troas. Pendant le troisième voyage, Paul traverse de même la région galatique et la Phrygie, en confirmant les disciples. Saint Luc parle donc à deux reprises de la région galatique, xvi, 6, διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, et xviii, 23, διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν. Tout le monde admet qu'il s'agit de part et d'autre de la même région, mais est-ce la Galatie proprement dite, ou la région phrygio-galatique, qui forme la partie sud de la province romaine de Galatie ? Si cette dernière hypothèse était la vraie, il serait vraisemblable que Paul n'a pas évangélisé la Galatie strictement dite, et la question des destinataires de l'Épître aux Galates serait tranchée. Mais nous considérons comme plus probable l'hypothèse d'une prédication chez les Galates du nord, pour les raisons suivantes : 1. L'examen du troisième Évangile et des Actes prouve que saint Luc, tout en connaissant la nomenclature romaine et en s'en servant parfois, maintient cependant de préférence, dans ses indications géographiques, les anciennes divisions provinciales, Lycaonie, Pisidie, Pamphylie, etc. Act., iv, 6, 23. L'expression « région galatique » aura donc vraisemblablement une signification ethnique et non politique. Si l'historien avait voulu désigner la province romaine, il l'aurait vraisemblablement appelée « la Galatie » et encore aurait-il dû laisser entendre qu'il adoptait le point de vue romain, comme il le fait en parlant de l'Achaïe. Act., xviii, 12, 27; xix, 21. — 2. Le pays traversé est appelé, xvi, 6, « la Phrygie et région galatique ». On ne peut considérer Φρυγίαν comme un adjectif et traduire : la région phrygio-galatique, le texte de xviii, 23, s'y oppose où on lit : la région galatique et Phrygie. Les deux expressions doivent désigner globalement le même territoire, bien que les parties qui le constituent soient énumérées dans un ordre différent. Or, ceux qui traduisent xvi, 6, par région phrygio-galatique sont forcés de lui donner un autre sens qu'à xviii, 23. Dans xvi, 6, la région phrygio-galatique désignerait cette partie de la Phrygie qui appartenait à la province romaine de Galatie, tandis que dans xviii, 23, la région galatique représenterait le sud de la province romaine de Galatie, et la Phrygie, la partie de la Phrygie relevant de la province d'Asie. Il faut donc considérer Φρυγίαν comme un nom propre et traduire : la Phrygie et la région galatique La Phrygie désignera le pays occupé par les Phrygiens, et la région galatique, les contrées habitées par les Galates, et cette signification peut se maintenir dans xvi, 6, aussi bien que dans xviii, 23. — 3. Et qu'on ne dise pas que dans l'hypothèse où les Actes parleraient de la Galatie proprement dite, l'itinéraire suivi par saint Paul dans ses deux derniers voyages serait incompréhensible. Il nous paraît au contraire très naturel. Dans la seconde mission, Paul et Silas, traversant la Syrie et la Cilicie, arrivent à Derbé et à Lystres. Poursuivant la visite des Églises fondées au cours du premier voyage, ils auraient voulu prêcher

ensuite la parole de Dieu dans la province d'Asie. Défense leur en étant faite par l'Esprit-Saint, ils parcoururent du sud au nord la Phrygie et la Galatie et se trouvèrent aux confins de la Mysie. L'Esprit de Jésus ne leur permet pas d'aller en Bithynie et ils se rendent à Troas en traversant la Mysie. Dans la troisième mission, Paul, parti d'Antioche de Syrie, se rend à Éphèse par la région galatique et la Phrygie. Ce n'est sans doute pas le chemin le plus court pour se rendre à Éphèse; mais les Actes nous disent précisément qu'en traversant ces régions *ex ordine*, Paul voulait confirmer dans la foi les disciples recrutés en Galatie et en Phrygie lors du second voyage. Au contraire, l'hypothèse d'après laquelle les Actes ne raconteraient que l'évangélisation du sud de la province romaine de Galatie, présente de graves inconvénients pour l'intelligence du deuxième voyage. On fait dire à l'auteur des Actes que Paul et Silas ont parcouru la région phrygio-galatique avant d'avoir reçu la défense de prêcher en Asie. Or le texte semble bien indiquer que c'est cette défense même qui a déterminé les prédicateurs à se diriger du côté de la Phrygie et de la Galatie : Διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ (le participe aoriste indique ordinairement une action faite avant celle du verbe principal). De plus, on est forcé d'admettre que les missionnaires ont cependant traversé l'Asie, bien qu'il leur fût interdit d'y prêcher, pour se rendre en Mysie. Or, il est certainement plus conforme au texte de dire, qu'en cette occasion, Paul et Silas ne pénétrèrent même pas en Asie. Nous tenons, par conséquent, que les Actes des apôtres racontent la prédication de l'Évangile non seulement dans la partie méridionale de la province romaine de Galatie, mais aussi dans la Galatie proprement dite. La question des destinataires de l'Épître aux Galates reste ouverte, après l'examen des Actes; peut-on la résoudre par les indications que nous fournit l'Épître elle-même ?

3° *Les lecteurs de l'Épître aux Galates.* — Cette question ne fut guère agitée avant le XIXe siècle. Les Pères et les interprètes anciens pensaient tout naturellement aux Galates proprement dits. Plusieurs des villes évangélisées par saint Paul au cours de sa première mission furent peu de temps après détachées de la province dont elles relevaient d'abord, pour être favorisées du titre de colonies romaines. Ignorant sans doute qu'elles eussent jamais appartenu à la province de Galatie, les commentateurs ne pouvaient chercher dans ces villes les destinataires de l'Épître aux Galates. En 1825, Mynster, guidé par certaines indications de Schmidt, soutint que les lecteurs de l'Épître se trouvaient non seulement dans la Galatie proprement dite, mais aussi dans la partie méridionale de la province romaine de Galatie. Ce serait exclusivement dans cette région qu'il faudrait les situer d'après Perrot, Renan, Le Camus, Cornely, Weber, Belser, Hausrath, Weizsäcker, O. Pfleiderer, O. Holtzmann, Zahn, Ramsay, Sanday, Round, etc. L'ancienne hypothèse de la Galatie du nord a encore cependant des partisans nombreux, Wieseler, Grimm, Holsten, Sieffert, Jülicher, H. Holtzmann, Hilgenfeld, Schürer, Godet, Lightfoot, Chase, Schäfer, Steinmann, etc.; elle paraît même regagner aujourd'hui le terrain perdu pendant les dernières années du XIXe siècle. Prat, Bludau, Chapman, Knabenbauer s'y sont ralliés. La théorie mixte proposée par Mynster et autrefois défendue par Zahn (il l'a abandonnée depuis dans son Introduction et dans son commentaire), d'après laquelle Paul écrirait à la fois aux Galates du nord et aux Galates du sud, ne peut guère se soutenir : ces Églises ont été fondées à des époques différentes et dans des circonstances très diverses, tandis que la lettre aux Galates vise manifestement des fidèles convertis en même temps et se trouvant tous dans la même situation. Il ne reste donc que deux explications en présence. Pour ne pas nous étendre trop longuement sur ces questions littéraires, importantes sans doute, mais non indispensables à l'intelligence générale de l'Épître, nous nous contenterons d'indiquer sommairement les arguments apportés de part et d'autre.

1. *En faveur de la Galatie du nord.* — *a*) Les tenants de cette contrée font remarquer que Paul ne s'est pas fait une loi de négliger les anciennes dénominations géographiques pour adopter les nouvelles dénominations politiques (Gal., I, 21, et I Cor., XVI, 15, le prouvent). L'emploi de ces dernières n'autorise d'ailleurs aucune conclusion touchant la Galatie. Les provinces de Cilicie et de Macédoine correspondaient essentiellement aux anciennes circonscriptions; l'usage de désigner toute la Palestine par la Judée, l'Asie Mineure occidentale par l'Asie, toute la Grèce par l'Achaïe, était introduit depuis longtemps. Il n'en est pas de même pour l'emploi du mot Galatie au sens large : cette nouvelle acception était encore rare du temps de saint Paul et ne se rencontrait pas dans le langage courant. Il est invraisemblable que l'apôtre ait appelé Galates les chrétiens de Pisidie et de Lycaonie. C'eût été un manque total de goût et d'habileté de s'écrier en s'adressant aux fidèles d'Antioche ou d'Iconium : *O vos insensati Galatæ!*

Ces considérations ont assurément leur valeur. Il est certain que, si Paul s'est réellement adressé aux Galates du nord, il n'a pas pu leur donner d'autre appellation que celle de Galates, et si d'autres éléments ne venaient compliquer le problème des destinataires de cette Épître, personne ne penserait aux Galates du sud. Mais il est certain aussi que, si saint Paul voulait écrire aux chrétiens de Phrygie, de Pisidie et de Lycaonie, il pouvait les comprendre sous le nom collectif de Galates. Depuis quatre-vingts ans, ces contrées avaient été incorporées à la Galatie, sous le règne d'Amyntas d'abord, sous l'administration romaine ensuite; l'usage du mot Galatie au sens large devait donc être assez répandu pour que saint Paul, qui ailleurs emploie les termes de la division administrative, ait pu s'y conformer.

b) On fait remarquer encore que l'hypothèse de la Galatie du sud ne s'accommode pas aux circonstances historiques dans lesquelles s'est faite l'évangélisation des Églises visées par l'Épître aux Galates. Saint Paul y prêcha une première fois le Christ à cause d'une infirmité de la chair, δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός. Gal., IV, 13. Or, la prédication aux Églises méridionales, racontée aux c. XIII et XIV des Actes, se fit de propos délibéré, et non à cause d'une maladie quelconque, tandis que l'évangélisation de la Galatie proprement dite que Paul s'était proposé d'abord de traverser pour aller en Bithynie, a pu très bien être motivée par la maladie à laquelle l'apôtre fait encore allusion, II Cor., XII, 7. Mais comment prouvera-t-on l'intention première de Paul de traverser seulement la Galatie sans y prêcher ? Les Actes, XVI, 6, 7, n'insinuent nullement que Paul, contrarié dans ses desseins, ait été forcé par la maladie de s'arrêter en Galatie plus longtemps qu'il ne le pensait. Comment prouvera-t-on que δι' ἀσθένειαν doit nécessairement se traduire par « à cause d'une infirmité » et non, à la suite de Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Théophylacte, par « pendant une infirmité » ? Si l'expression est susceptible de ce sens, elle peut très bien faire allusion à l'état de santé de l'apôtre après les mauvais traitements subis à Antioche, Act., XIII, 50, à Iconium, XIV, 6, à Lystres, XIV, 19. Ce serait encore à ces persécutions que se reporterait saint Paul en écrivant aux Galates, VI, 17 : *stigmata Domini Jesu in corpore meo porto.*

c) D'autres arguments, allégués par Lightfoot, Wendt, Holsten, en faveur de la Galatie du nord nous paraissent beaucoup moins probants. Ils sont empruntés à la description des défauts qui devaient être prédominants chez les lecteurs et qui seraient particuliers à la race celtique, au silence de Paul touchant l'évangélisation de la Galatie inférieure, dans la description qu'il nous fait de sa vie, Gal., I, silence qui serait étonnant si la lettre était adressée aux fidèles de ces régions, à la relation inutile des événements du concile de Jérusalem, que ferait saint Paul à des fidèles déjà instruits de ces événements au cours de la seconde mission, Gal., II, etc.

2. *En faveur de la Galatie du sud.* — De leur côté, les partisans de la Galatie du sud font valoir les considérations suivantes : *a*) Les circonstances dans lesquelles l'Évangile a été prêché aux lecteurs de l'Épître concordent assez bien avec celles du récit des Actes touchant l'évangélisation de la Galatie méridionale. Saint Paul a dû séjourner assez longtemps au milieu de ses lecteurs et cela à deux reprises, Gal., IV, 13; il a dû leur prêcher l'Évangile en compagnie de Barnabé, qu'ils sont supposés très bien connaître, Gal., II, 2, 9, 13; la première fois que Paul vint parmi eux, il fut reçu comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus. Gal., IV, 14-15; cf. Act., XIV, 11. — *b*) La situation des lecteurs que l'Épître révèle, s'explique aussi beaucoup mieux s'il faut les chercher dans la Galatie du sud. Ces lecteurs sont en grande majorité des gentils convertis, III, 2 sq.; IV, 8; V, 2; il devait cependant se trouver des Juifs parmi eux, III, 28. L'Ancien Testament devait leur être familier, à en juger par les nombreuses citations que Paul fait de la Bible et les raisonnements qu'il en tire. La culture gréco-romaine les avait marqués de son empreinte, comme l'indiquent les comparaisons empruntées au rôle du pédagogue, III, 25, du tuteur et de l'administrateur, IV, 2. Des judaisants étrangers, venus probablement de Jérusalem jetaient le trouble dans ces Églises florissantes. En un mot, l'Épître aux Galates suppose chez ses lecteurs l'influence d'un contact fréquent et prolongé avec les Juifs. Or, si nous savons qu'il existait des colonies juives importantes et de nombreux prosélytes, Act., XIII, 43-44, à Antioche la Pisidienne et à Iconium, nous sommes beaucoup moins renseignés touchant les juiveries de la Galatie proprement dite. M. Toussaint affirme « qu'une nombreuse et riche colonie juive s'était établie de bonne heure en Galatie. Ancyre, la capitale, se trouvait sur la grande artère qui conduit de Byzance en Orient, en Syrie, en Perse, en Arménie. Les Juifs s'étaient empressés de se fixer dans un pays si favorable à leurs entreprises commerciales. » *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 105. Ce furent probablement les colonies juives établies en Phrygie sous les Séleucides, qui, peu à peu, émigrèrent vers les villes septentrionales de la Galatie. D'après M. Jacquier, « on ne voit pas qu'il y ait eu des Juifs dans la Galatie du nord, à l'exception peut-être de quelques-uns à Ancyre, et encore pour cette ville Ramsay le nie. » *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. I, p. 180. Pour Deissmann qui étend la diaspora juive et le monde de Paul aussi loin que les plantations d'oliviers, *Paulus*, p. 26, l'existence d'une colonie juive à Ancyre n'est pas douteuse; il se prononce d'ailleurs aussi pour la Galatie du nord. *Op. cit.*, p. 148. — *c*) S'il existait dans la Galatie du nord des Églises florissantes, on n'en trouve aucune mention expresse avant 192. Cependant, dans *The expository times*, t. XXI, p. 64, Ramsay déduit, d'une inscription trouvée à Barata en Lycaonie et mentionnant le martyre de Gaianus à Ancyre, l'existence de chrétiens en Galatie du nord du temps d'Hadrien et de Domitien. Cf. Steinmann, *Nord-Galatien*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 274 sq. Dans un document où il est question de l'Église d'Ancyre, Eusèbe, *H. E.*, V, 16, en butte aux attaques des judaïsants, honorée d'une lettre importante de Paul, il reste malgré tout étonnant que les Actes en mentionnent à peine la fondation. Il est étonnant aussi que les agitateurs hiérosolymitains ne se soient pas arrêtés d'abord dans les belles communautés de la Galatie méridionale et qu'ils soient allés porter leurs ravages dans ces contrées éloignées de la Galatie du nord.

Ce sont là les principaux arguments en faveur de la Galatie du sud. Il en est d'autres basés sur l'hypothèse de la rédaction de l'Épître aux Galates avant le concile de Jérusalem, mais ils reposent sur un fondement trop instable pour que nous croyions devoir les critiquer.

Tout compte fait, la théorie qui place les destinataires de l'Épître aux Galates dans la partie méridionale de la province romaine de Galatie nous paraît encore mériter les préférences.

III. Date et lieu de la composition. — Les controverses relatives à la destination de l'Épître aux Galates ne pouvaient manquer d'avoir leur répercussion sur le problème de l'époque de sa composition. La solution de cette seconde question pâtit de toutes les incertitudes qui entourent la première. Aussi bien, l'Épître aux Galates a-t-elle été promenée tout le long de l'activité missionnaire de saint Paul, depuis avant le concile de Jérusalem, jusque pendant la captivité romaine.

Si l'Épître est adressée aux Galates du nord, comme elle suppose, de la part de saint Paul, une double visite aux lecteurs, qui n'a pu se faire que pendant la seconde et la troisième mission, Act., XVI, 6; XVIII, 23, elle ne saurait avoir été écrite qu'au cours du troisième voyage apostolique, soit durant le séjour de l'apôtre à Éphèse (Holtzmann, Jülicher), soit à son arrivée en Macédoine, après son départ d'Éphèse, Act., XX, 1, 2 (Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 221-222), soit pendant son séjour de trois mois à Corinthe, Act., XX, 3 (Lightfoot). La lettre aux Galates appartiendrait ainsi au même groupe que les Épîtres aux Corinthiens et aux Romains et elle se placerait assez naturellement dans les années 55-58. On serait même tenté, dans ce cas, de la situer après la IIe aux Corinthiens, et l'on rendrait facilement compte alors des rencontres fréquentes et caractéristiques qu'on ne peut méconnaître entre les Épîtres aux Galates et aux Romains : « L'esprit de Paul s'agite manifestement dans le même cercle de pensées : ce sont mêmes raisonnements, mêmes citations, mêmes formules théologiques. » Prat, *op. cit.*, p. 222.

A la rigueur, les tenants de la Galatie du sud pourraient se rallier à cette conclusion. D'ordinaire, cependant, ils se prononcent pour une date moins tardive. *a*) Le commencement de défection des Galates a dû suivre d'assez près la dernière visite de Paul : « J'admire, dit celui-ci, que si vite vous vous laissiez détourner de celui qui vous a appelés en la grâce du Christ, pour passer à un autre Évangile. » Gal., I, 6. Mais l'adverbe ταχέως pourrait se rapporter au caractère subit de leur défection et non au court intervalle de temps qui la sépare du second séjour de l'apôtre. — *b*) L'Épître aux Galates paraît se rapporter à un stade de la controverse judaïsante, antérieur à celui que laissent supposer les Épîtres aux Corinthiens et aux Romains. Il semble qu'à Corinthe les judaïsants aient renoncé à imposer la circoncision aux païens convertis; ils s'avouaient vaincus sur ce point et tournaient plutôt leurs attaques contre la personne de Paul. A l'époque de l'Épître aux Romains, la polémique s'apaise; ce n'est plus un écrit de circonstance, mais une exposition large et tranquille de l'économie chrétienne du salut, d'un point de vue plus général

que celui de l'Épître aux Galates. En conséquence, le plus grand nombre de ces critiques place la composition de l'Épître aux Galates à la fin de la seconde mission, à Corinthe, pendant les années 53-54, soit avant les Épîtres aux Thessaloniciens (Zahn), tout au début de l'activité littéraire de saint Paul, soit de préférence après ces Épîtres (Cornely), où l'on ne rencontre pas la moindre allusion aux controverses judaïsantes, ni le moindre avertissement destiné à mettre en garde les fidèles de Thessalonique contre les menées probables d'adversaires qui auraient déjà ravagé la Galatie.

Les opinions examinées jusqu'ici ont au moins ceci de commun, qu'elles reportent la rédaction de l'Épître aux Galates après le concile de Jérusalem. Quelques exégètes, surtout des catholiques (Weber, Belser, Le Camus, de Boysson), non contents d'en faire avec Zahn le premier écrit de saint Paul, ont voulu placer l'Épître aux Galates avant le concile de Jérusalem, à Antioche, au retour du premier voyage de saint Paul, en 48 ou 49. Ils avaient été précédés dans cette voie par Calvin, *Commentaire sur Gal.*, II, 1-5, édit. Tholuck, p. 546. Cette théorie, malgré les efforts de son principal protagoniste, le D[r] Weber, recrute somme toute peu d'adhésions. Elle ne peut se soutenir qu'à la condition de distinguer le voyage à Jérusalem raconté par saint Paul, Gal., II, 1-10, du voyage à l'occasion du concile dont traitent les Actes au c. xv. Or, l'opinion traditionnelle, identifiant les deux voyages, est si solidement appuyée qu'elle parvient encore à rallier la grande majorité des critiques pris indifféremment dans tous les camps, et cela, sans qu'on puisse les soupçonner, comme le fait Weber, *Die Frage der Identität von Gal., 2, 1-10 und Apg., 15*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1912, t. x, p. 155-167, de faire dépendre leur avis d'une thèse quelconque, radicale ou apologétique, *a priori* et sans se laisser influencer par elle.

Nous croyons que saint Paul écrivit l'Épître aux Galates de Corinthe, à la fin de la seconde mission, peu après les deux lettres à l'Église de Thessalonique.

IV. OCCASION ET BUT. — Les Galates devaient principalement leur conversion à saint Paul, I, 8, 9; IV, 11, 14, 19, qui leur avait prêché l'Évangile à deux reprises, IV, 13. Cette double prédication a dû se faire au cours de deux voyages différents; on ne peut l'entendre, avec Weber, d'une double visite faite à l'aller et au retour d'un même voyage. La première fois, les Galates avaient reçu l'apôtre avec enthousiasme, malgré l'infirmité qui le frappait, et qui aurait pu les éloigner de lui, IV, 13-15. Les revoyant après quelques années d'intervalle, il les avait confirmés dans la foi et mis en garde contre les prédicateurs d'un Évangile différent du sien. Act., XVI, 5; Gal., I, 9. Les communautés, composées en grande partie de gentils et d'une minorité de Juifs, étaient florissantes : Paul leur décerne ce bel éloge : *currebatis bene*, V, 7.

Cette brillante situation ne dura pas longtemps; peu de temps sans doute après avoir quitté la Galatie, Paul constatait avec tristesse que ses craintes de voir des agitateurs étrangers venir jeter le trouble dans ces chères Églises, n'étaient que trop fondées. Les Galates sont sur le point de faire défection et d'adhérer à un autre Évangile, I, 6. L'apôtre craint d'avoir travaillé en vain parmi eux, IV, 11 : ils veulent finir par la chair, après avoir commencé par l'Esprit, III, 3; ils vont s'assujettir de nouveau aux éléments du monde, IV, 9; déjà, ils observent les jours et les mois, les saisons et les années, IV, 10. Ils veulent enfin vivre sous le joug de la loi. La situation est grave, mais non irrémédiablement compromise. Les Galates ne paraissent pas encore avoir accepté la circoncision, V, 2; Paul a encore confiance en eux, V, 10. D'ailleurs, la prédication du nouvel Évangile n'a pas été accueillie avec la même faveur par tous les chrétiens, elle a suscité au sein des communautés de profondes divisions, des altercations dures et vives, V, 15, 26. Et quand ces désolantes nouvelles arrivent à saint Paul, il est bien loin d'eux. En ces moments critiques, il voudrait être sur place, mais il doit se contenter de leur écrire, IV, 20. Comment a-t-il été mis au courant de la situation ? Non pas sans doute par une lettre des Églises de Galatie; il n'y est fait aucune allusion dans l'Épître; non plus par des délégués officiels des communautés qui n'auraient pas voulu faire le dernier pas sans en avertir saint Paul, mais probablement par des chrétiens restés fidèles à l'apôtre, qui se rendaient compte des périls de la foi dans ces régions. Quoi qu'il en soit, Paul est parfaitement informé et il ne doute pas un seul instant de la vérité des renseignements reçus.

Quelles furent les causes de ce brusque changement ? Des étrangers, que Paul distingue constamment des lecteurs, I, 7; III, 1; IV, 17; V, 7, 10, 12; VI, 12, qu'il appelle dédaigneusement τινές, I, 7, des perturbateurs, des orgueilleux, des jaloux, des calomniateurs, I, 7; V, 10, 12; VI, 13; IV, 17; I, 10; V, 11, étaient venus jeter le trouble dans la foi et la défiance vis-à-vis de saint Paul. C'étaient des juifs descendants charnels d'Abraham, qui persécutaient les chrétiens comme autrefois Ismaël avait persécuté Isaac, IV, 29. Ils étaient cependant chrétiens eux-mêmes, sinon leur jalousie et leur hostilité contre les gentils convertis sans passer par le judaïsme se comprendraient à peine. Saint Paul les confond dans une même réprobation avec ces judaïsants exaltés qui, à Jérusalem et à Antioche, s'étaient opposés aux apôtres. Eux aussi devaient venir de Jérusalem, comme les émissaires dont parlent les Actes, XV, 1 sq.; Gal., II, 4, 12. C'était de ces faux frères qui poursuivaient partout saint Paul « pour espionner la liberté que nous avons grâce au Christ Jésus et nous remettre en esclavage. » Gal., II, 4. Ils en appelaient à la foi de l'Église-mère et au témoignage des grands apôtres de Jérusalem, principalement de Pierre et de Jacques.

A l'aide de l'Épître aux Galates, nous pouvons essayer de reconstituer l'Évangile de ces pseudo-docteurs judéo-chrétiens. Ils croyaient en la messianité de Jésus et attendaient son retour qui amènerait de la part de Dieu les temps de rafraîchissement et de restauration prédits par les prophètes. Act., III, 20, 21. C'est alors que se réaliseraient complètement les promesses faites à Abraham, Gal., III, 16, que s'ouvrirait l'ère des bénédictions, III, 8, 9, 14, qu'on entrerait en possession de l'héritage, III, 18, 29; IV, 7, 30, que le royaume de Dieu s'établirait, V, 21, que la vie éternelle commencerait, VI, 8. Les pécheurs et les impies n'ont point de part aux biens messianiques, ceux-là seuls y ont accès qui sont justes devant Dieu. Être juste, c'est se trouver dans sa situation normale vis-à-vis de Dieu, c'est être l'ami de Dieu, comme Abraham à qui ce beau titre fut décerné. Jac., II, 23. La justice, chez les juifs et chez saint Paul, est souvent mise en rapport avec la vie, avec l'héritage; on pourrait dire que c'est une notion messianique. Gal., III, 11, 12. Il en est de même de la justification. En elle-même, la justification, c'est l'action de rendre juste ou de devenir juste; être justifié, c'est être rendu juste, Gal., II, 16, 17; mais, de fait, il est souvent question d'être justifié devant Dieu, δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ, Gal., III, 11, ce qui implique, de la part de Dieu, la reconnaissance de la justice; et parfois même, l'acte divin de la justification, pris formellement comme tel, ne contient plus que cette notion de déclaration ou de reconnaissance de la justice. Rom., II, 13. C'est alors une sentence divine, constatant l'état de justice et donnant accès au royaume messianique que l'Ancien et le Nouveau Testament

représentent inauguré par un grand jugement. Chez les juifs, qui croyaient pouvoir réaliser eux-mêmes la justice requise, ce sens de l'expression « justification devant Dieu » devait être fréquent. « Le plus souvent, au moins dans l'Ancien Testament, la part de Dieu dans la justification du pécheur est exprimée par la grâce et la miséricorde, et quand le juste, innocent ou repentant, est amené au tribunal du souverain juge, la justification n'est qu'une sentence favorable ou une ordonnance de non-lieu. » Prat, *op. cit.*, t. I, p. 231. « Nous admettons sans balancer, dit encore le même auteur, t. II, p. 351, que la justification de l'homme éveille d'ordinaire, dans l'Ancien Testament et même dans le Nouveau, l'idée d'un jugement divin, qu'on peut du moins l'y découvrir sans faire violence aux textes, que dans un petit nombre de cas la justification est purement déclarative. » Que la justice soit souvent mise en connexion avec le royaume messianique, et la justification avec le jugement divin qui doit discerner les membres du royaume, le phénomène n'a pas de quoi nous surprendre. La connexion existe en réalité, c'est bien en vue de la vie éternelle que nous sommes justifiés, et si les juifs et les premiers chrétiens faisaient ces rapprochements plus fréquemment que nous et en termes plus explicites, c'est sans doute qu'ils étaient plus que nous frappés par la perspective du grand avènement du Messie.

Jusqu'ici saint Paul était d'accord avec ses adversaires juifs ou judaïsants. Il ne polémique jamais contre eux au sujet du royaume messianique ou de la justice requise pour y atteindre; les divergences n'apparaissent que lorsqu'il s'agit de déterminer les moyens par lesquels l'homme pourra réaliser cette justice. Comment l'homme sera-t-il justifié devant Dieu, comment arrivera-t-il à cet état de justice que Dieu reconnaît comme un titre à l'héritage messianique? En un mot, quelle est l'économie de la justification et du salut ? Pour le juif, la chose n'est pas douteuse, c'est l'économie légale; pour saint Paul, elle est non moins claire, c'est l'économie chrétienne; pour les convertis judaïsants, c'est une économie mixte, légale et chrétienne en même temps, et il n'est pas aisé de préciser le rôle respectif des deux éléments, de la loi ancienne et de la loi nouvelle.

Et d'abord, ces judéo-chrétiens de Galatie exigeaient des gentils la circoncision et les œuvres de la loi, et rien dans l'Épître ne permet de supposer qu'ils les aient réclamées seulement en vue d'une perfection plus grande à acquérir, d'une participation plus abondante aux prérogatives et aux bénédictions d'Israël, et non comme condition indispensable de justice et de salut. Ils faisaient ressortir, sans doute, que la loi avait été donnée par Dieu à Abraham et à sa postérité en signe éternel d'alliance, que le Messie était le Messie des juifs et que les nations n'auraient part à son règne qu'en s'incorporant d'abord à Israël comme l'avaient prédit les prophètes, Act., III, 25, 26, que Jésus lui-même avait été circoncis et qu'il avait enseigné que pas un iota de la loi ne devait disparaître. Matth., V, 18. Telle était certainement la tactique des adversaires de Paul avant la réunion de Jérusalem. Act., XV, 2, 5. Dira-t-on qu'elle est incompréhensible après le décret du concile et la charte de liberté accordée aux gentils ? Elle est injustifiable à coup sûr, mais saint Paul dépeint ses ennemis de Galatie sous de si sombres couleurs, comme des gens sans aveu et des calomniateurs impudents. Auront-ils accepté les décisions de Jérusalem, ne les auront-ils pas attribuées aux intrigues des uns et à la bonne foi surprise des autres, n'auront-ils pas allégué la conduite subséquente des grands apôtres de l'Église-mère ? Le concile de Jérusalem n'a pas dû nécessairement, pensons-nous, provoquer un changement d'attitude chez ces faux frères et ces judaïsants fanatiques.

Et, d'autre part, ils se disaient chrétiens et croyaient en la messianité de Jésus. Quelle signification attachaient-ils à la première mission du Christ ? C'est trop peu, semble-t-il, de dire avec Estius, *In proœmio ad epist. ad Gal.*, que leur foi au Christ n'avait aucune valeur pour la justification : *Pseudo-apostoli Christum quidem ut doctorem et præconem veritatis respiciebant, redemptorem vero auctoremque justitiæ non agnoscebant, et cerimoniis peccatorum veniam, a Christo doctrinæ veritatem et exempla perfectæ justitiæ quærenda docebant ; quasi nihil aliud esset Christi evangelium, quam hominis ad pietatem institutio non item impii justificatio.* Car ces judaïstes croyaient en la messianité de Jésus malgré sa mort ; ils devaient donc dire avec saint Pierre, Act., II, 23; III, 18, que cette mort avait été voulue par Dieu et rentrait dans le plan divin, qu'elle avait sa place, par conséquent, dans l'œuvre du salut. Peut-être lui reconnaissaient-ils une valeur analogue, mais supérieure, à celle des expiations de l'Ancien Testament, pour couvrir les transgressions de la loi. Grâce au Christ, la justification par la loi leur serait devenue plus accessible, mais celle-ci garderait sa valeur éternelle, il n'y aurait pas d'économie nouvelle établie. Pour répandre plus facilement l'erreur, les judaïsants n'auront pas, du premier jour, exposé toutes leurs exigences. C'est ainsi qu'ils ne paraissent pas avoir enseigné que le circoncis est astreint à l'observation de toute la loi, V, 3. Ils n'auront pas manqué non plus de faire à l'enseignement de Paul le reproche qu'on lui fit encore souvent dans la suite : décréter l'abrogation de la loi, c'est ouvrir toute large la porte au libertinage et à tous les vices. Et surtout, par leurs insinuations perfides contre la personne et la mission de l'apôtre, ils auront voulu semer la défiance et le doute dans le cœur de ses chers Galates.

L'Épître aux Galates est la réponse de Paul à toutes ces attaques « La réfutation des arguments des judaïsants est devenue, grâce à la dialectique de l'apôtre, l'exposition lumineuse et triomphante de ses propres idées... Vues larges et lumineuses, dialectique serrée, ironie mordante, tout ce que la logique a de plus fort, l'indignation de plus véhément, l'affection de plus ardent et de plus tendre se trouve réuni, fondu, coulé d'une seul jet, en une œuvre d'une irrésistible puissance. Le style n'est pas moins original que le fond même des idées. » Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 135, 149. Cette Épître, pour autant qu'on peut le déduire de I Cor., XVI, 1, et de I Pet., I, 1, aurait obtenu de bons résultats.

V. Analyse et contenu. — Dans l'Épître aux Galates, nous rencontrons la division ordinaire des lettres de saint Paul : la suscription, I, 1-5, le corps de l'écrit, I, 6-VI, 10, la conclusion, VI, 11-18.

1° *Suscription.* — La suscription a ceci de remarquable, qu'elle ne renferme aucun mot d'éloge à l'adresse des destinataires, aucune action de grâces pour leurs progrès dans la foi. Par contre, elle fait déjà ressortir les deux idées fondamentales de l'Épître : *la légitimité de l'apostolat de Paul, la vérité de son Évangile du salut par la mort du Christ.* Le véritable apôtre doit réunir ces deux conditions : avoir vu le Christ et avoir reçu immédiatement de lui sa mission. Act., I, 21-24. Or saint Paul vérifie ces conditions. La seule différence entre lui et les Douze, c'est que ceux-ci ont suivi le Christ pendant sa vie mortelle, tandis que Paul doit son appel au Christ ressuscité, mais cette différence n'implique aucune cause d'infériorité. Paul peut dire, comme les autres apôtres, qu'il a reçu l'apostolat de Dieu et non des hommes (οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, la préposition ἀπό indique l'origine, la source de la vocation à l'apostolat), et qu'il l'a reçu

immédiatement de Dieu et de Jésus-Christ, sans intermédiaire humain (οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, διά indique le mode de transmission, le canal de la vocation). Paul est un apôtre au sens strict, l'égal des Douze, il n'est pas un disciple d'apôtre, I, 1.

Jésus-Christ s'est livré lui-même pour nos péchés afin de nous arracher au siècle présent mauvais, I, 4. Paul veut déjà montrer par là que la mort du Christ est la source unique de notre salut. Le siècle présent, ἐνεστὼς αἰών, est opposé au siècle futur et prend fin à la parousie. Il est appelé mauvais non seulement à cause des tristesses, des misères, des angoisses dont il est rempli, IV Esd., IV, 2, 27; VII, 12, 47, tandis que le siècle futur est plein d'allégresse et de sécurité, *ibid.*, VI, 20; VII, 13, mais aussi à cause du péché qui y règne et de la domination de Satan qui s'y exerce. Tous les hommes, par suite de leurs péchés, étaient soumis à ce siècle mauvais, et destinés à périr avec lui. Le Christ en mourant expia leurs fautes pour les soustraire à la ruine et leur faire goûter les joies du siècle futur. Mais saint Paul considère-t-il cette délivrance, but de la mort du Christ, uniquement dans sa phase finale, inaugurée par la parousie ? N'envisage-t-il pas aussi les temps messianiques dans leur préparation présente, et le salut dans sa phase actuelle, très réelle, bien qu'encore imparfaite ? Ce sont là des conceptions familières à saint Paul et il est possible qu'il les ait en vue ici. Quoi qu'il en soit, que la libération soit présente ou future, la mort du Christ ne l'opère pour chacun de nous que par l'intermédiaire de la foi.

2° *Corps de l'Épître.* — On distingue souvent trois parties dans l'Épître aux Galates, une section apologétique, une section dogmatique et une partie morale. Cornely, *Introductio*, t. III, p. 424 sq. Il nous paraît plus conforme à la structure de l'écrit de le considérer tout entier comme une apologie de l'Évangile de Paul. A l'encontre des accusations des judaïsants, l'apôtre établit successivement la vérité de cet Évangile, dans ses *antécédents historiques*, dans sa *nature intime*, dans ses *conséquences pratiques*.

1. *Vérité historique de l'Évangile de Paul*, I, 6-II, 21. — *a*) *Son origine*, I, 6-24. — L'apôtre s'étonne d'abord du rapide changement qui s'opère parmi les Galates (ταχέως μετατίθεσθε) : ils sont sur le point de se rallier à un Évangile différent de celui qui leur a été prêché (εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον). En lançant l'anathème contre quiconque voudrait changer l'Évangile du Christ, Paul montre suffisamment qu'il ne cherche pas à plaire aux hommes, ni à accommoder sa prédication aux désirs des hommes. C'est qu'en effet son Évangile n'est humain, ni dans son origine première, ni dans sa source immédiate, mais il est divin de toutes manières, puisqu'il le tient par révélation de Jésus-Christ, I, 6-12.

Paul entend sans doute ici, par son Évangile, la forme spéciale que prenait le message du salut en passant du judaïsme à la gentilité, le tour qui caractérise sa prédication dans les milieux païens. Il rapporte donc à la révélation immédiate de Jésus-Christ avant tout les points particuliers de sa prédication qui l'ont fait accuser par les judaïsants de prêcher un Évangile différent de celui des Douze. La révélation dont il est fait mention ici ne comprend pas uniquement l'apparition sur la route de Damas; elle est plus générale que cet appel à la conversion et à l'apostolat commémoré au verset 16; on pourrait y rattacher aussi l'apparition de Jésus pendant une extase, trois ans plus tard, dans le temple de Jérusalem, Act., XXII, 18, et la célèbre vision à laquelle Paul fait allusion dans II Cor., XII, 1 sq., et qui paraît devoir se placer avant la première grande mission apostolique (quatorze ans avant la IIe aux Corinthiens, donc vers 43-44). Mais même si la pensée de Paul se reporte exclusivement à l'événement du chemin de Damas, on n'est pas autorisé à opposer à son affirmation le rôle qu'Ananias aurait joué dans sa conversion, d'après le récit de Luc, Act., IX, 10-19, et le discours de Paul au peuple. Act., XXII, 12-16. Quel fut en réalité le rôle d'Ananias ? Plusieurs exégètes, se basant surtout sur la parole du Christ à Paul : « Lève-toi, entre dans la ville; là on t'indiquera ce que tu dois faire, » Act., IX, 6, et sur la communication d'Ananias : « Le Dieu de nos pères t'a destiné à connaître sa volonté et à voir le Juste, et à entendre les paroles de sa bouche, parce que tu lui seras un témoin, auprès de tous les hommes, des choses que tu as vues et entendues, » Act., XXII, 14, 15, estiment qu'Ananias fut réellement pour cette fois le canal des communications célestes. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 50. Mais si l'on tient compte qu'Ananias est informé divinement de la conversion miraculeuse, qu'il a reçu du Christ l'ordre à transmettre, qu'il n'est qu'un organe, une voix répétant le message sans l'altérer ni l'interpréter, la révélation subsiste, c'est vraiment le Christ qui a parlé à Paul, qui l'a instruit, puisque c'est lui qui est apparu en vision au saint personnage de Damas. Cependant, d'autres critiques se refusent à voir dans Ananias le révélateur du dessein de Dieu vis-à-vis de saint Paul : *a.* Paul affirme au début de la lettre aux Galates qu'il a reçu son Évangile par révélation de Jésus-Christ : les relations furent donc directes, le contact immédiat et la conscience d'Ananias ne peut venir se poser entre celle de Paul et le Christ; *b.* il est d'ailleurs invraisemblable que le dialogue sur la route de Damas se soit réduit à deux questions croisées de deux réponses; *c.* en réalité, Ananias, miraculeusement averti de la transformation de Paul et de sa mission grandiose, est venu vers lui avec l'ordre de le guérir, de le baptiser et de le présenter à la communauté chrétienne. Ce fut là tout son rôle. Cf. Rose, *Actes des apôtres*, p. 78-89.

Saint Paul a affirmé que son Évangile vient de Dieu, il va prouver, par le récit de sa vie, qu'il n'a pu le tenir d'un homme, qu'il n'a pu être instruit par les apôtres. En effet, Paul, persécuteur farouche, pharisien fanatique, fut un jour éclairé subitement par le Fils de Dieu et reçut mission de le prêcher aux gentils. Au lieu d'aller à Jérusalem s'instruire auprès de ses devanciers, il se retira en Arabie. Ce n'est qu'après trois ans qu'il visita Pierre, auprès de qui il ne resta que quinze jours, et qu'il vit Jacques. Il vécut ensuite sans rapport avec les chrétiens de Judée qui n'apprirent que par ouï-dire sa conversion et son apostolat, I, 13-24

La conversion de saint Paul, en dehors de Gal., I, 15, 16, est encore racontée trois fois dans les Actes, IX; XXII, 4-16; XXVI, 9-18; il y est fait allusion, I Cor., XV, 8; Phil., III, 4-10. Dans l'Épître aux Galates, elle est exprimée de la façon suivante : il a plu à Dieu de révéler son Fils en moi, c'est-à-dire de me faire connaître Jésus comme Fils de Dieu. Cette révélation aura en même temps déterminé l'orientation de son apostolat. Il est remarquable de voir comment saint Paul exclut toute causalité humaine de l'œuvre de sa conversion : elle s'est faite au moment marqué par le bon plaisir de Dieu (ὅτε εὐδόκησεν), qui l'a mis à part dès le sein de sa mère et l'a appelé par un effet de sa grâce.

Après sa conversion, saint Paul se rendit en Arabie, c'est-à-dire probablement au sud-est de Damas, dans le Hauran. Sous le nom d'Arabie, les anciens désignaient non seulement la péninsule arabique proprement dite, mais aussi des régions septentrionales entre la Palestine et l'Euphrate, jusqu'au sud est de Damas. Saint Paul distingue Damas de l'Arabie; à l'époque de la conversion de saint Paul, cette ville ne devait pas encore appartenir à Arétas, roi des Nabatéens, qui ne put guère y régner avant 37. Lors du soulèvement des

juifs contre Paul à Damas, l'ethnarque d'Arétas gouvernait la ville, Act., IX, 23-25; II Cor., XI, 32; il semble donc qu'on doive placer cette persécution lors du second séjour de Paul à Damas; elle n'aura pas déterminé le voyage en Arabie, mais le départ pour Jérusalem. Nous ne possédons aucun renseignement touchant le séjour de saint Paul en Arabie. Il est peu probable qu'il y soit allé prêcher l'Évangile aux païens ou aux juifs établis dans ces régions. Il y aura médité le grand fait de sa conversion. Selon A. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht*, 1904, l'apôtre a étudié à fond l'Évangile primitif durant les trois années de son séjour en Arabie, et c'est par ce travail exégétique qu'il se prépara à son rôle d'apôtre des nations. Nous ignorons la durée exacte de cette retraite, mais avec le second séjour à Damas elle demande trois ans. Gal., I, 18. L'auteur des Actes la passe sous silence; il ne s'est pas proposé de narrer tous les gestes de Paul et, d'ailleurs, le cadre qu'il trace, IX, 19-25, est assez large pour comprendre les événements racontés par l'Épître aux Galates. Il y a même deux indications chronologiques qui pourraient se rapporter aux deux séjours de Paul à Damas, 19 : Saul resta quelques jours avec les disciples qui étaient à Damas, et 23 : Des jours nombreux se passèrent.

La première visite que Paul fit à Jérusalem après sa conversion est racontée dans les Actes, IX, 26-30, sous un jour un peu différent. Il n'y est pas dit qu'elle n'eut lieu que trois ans après la conversion et que Paul ne vit que Pierre et Jacques, mais que Saul tâcha de se mettre en rapport avec les disciples et que Barnabé le conduisit aux apôtres. L'Épître aux Galates veut prouver l'autonomie et l'indépendance de la doctrine de Paul; les Actes s'efforcent de montrer que Paul dès après sa conversion fut apôtre à Damas et à Jérusalem, que dans cette dernière ville il fut présenté à la communauté et comme officiellement reconnu. Les préoccupations sont différentes, mais il n'y a pas de contradiction. Peut-on conclure de la manière de parler des Actes, IX, 27, et de l'Épître aux Galates, I, 19, que Jacques frère du Seigneur était du nombre des Douze ? Il est indéniable que, dans le cas où la thèse de l'apostolat de Jacques serait solidement prouvée par ailleurs, ces textes ne pourraient que la confirmer, mais ils paraissent impuissants à l'établir par eux-mêmes hors de conteste. Saint Luc parle en historien, d'une façon générale, se préoccupant plus de la qualité des personnes que de leur nombre. En disant que Barnabé conduisit Paul aux apôtres, il n'entend pas plus insinuer que Jacques, à qui Paul rendit visite comme à Pierre, était du nombre des Douze, qu'il ne prétend signifier que Paul fut de fait présenté à tous les apôtres. Quant à l'affirmation de Paul : ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, elle mettrait certainement Jacques au nombre des apôtres, s'il était prouvé que la conjonction εἰ μή a bien le sens exceptif et non le sens adversatif : je n'ai vu aucun autre apôtre, *mais* j'ai vu Jacques; que l'adjectif ἕτερος ne désigne pas ici un personnage d'un autre ordre et d'une autre dignité que les Douze : J'ai vu Pierre, je n'ai vu aucun apôtre d'un autre ordre, si ce n'est Jacques. Le frère du Seigneur serait apôtre, mais ne serait pas compté parmi les Douze. Voir, en faveur de cette interprétation, Mader, *Biblische Zeitschrift*, 1908, p. 393-406; en sens contraire, Steinmann, *Kritische Bemerkungen in einer neuen Auslegung von Gal., I, 19*, dans *Der Katholik*, 1909, p. 207-210. L'appartenance de saint Jacques au collège apostolique paraît plutôt affirmée par ce passage où saint Paul revendique son autonomie relativement aux apôtres.

b) Approbation de l'Évangile de Paul à Jérusalem, II, 1-10. — Paul, apôtre indépendant, appelé et instruit directement par Jésus-Christ, en dehors du collège des Douze, est cependant en communion de doctrine avec l'Église-mère et il a reçu l'approbation officielle des grands apôtres. Il leur exposa en particulier l'Évangile qu'il prêche aux gentils et dont le premier article est l'exemption de la loi mosaïque. Il fut approuvé et on ne l'obligea pas à circoncire Tite. Bien plus, les colonnes de l'Église, Jacques, Pierre et Jean, reconnurent expressément sa mission, lui tendirent la main en signe d'alliance et partagèrent avec lui le champ de l'apostolat, en lui recommandant seulement les pauvres de Jérusalem.

Nous croyons avec la grande majorité des critiques et des exégètes (à l'encontre de Calvin, Weber, Belser, Le Camus, Ramsay, etc.) que la réunion de Jérusalem, que saint Paul décrit ici, est identique à l'assemblée des apôtres dont parle le c. XV des Actes. D'une part, les points de contact sont trop nombreux et trop minutieux pour admettre une autre explication, et d'autre part, les divergences s'expliquent suffisamment par la diversité d'auteurs et de points de vue. Les mêmes personnages apparaissent des deux côtés et jouent le même rôle (Paul mentionne en plus Tite et Jean); les adversaires sont les mêmes et l'objet du débat est identique; le dénouement est le même et les circonstances de lieu et de temps concordent parfaitement. Selon les Actes, la réunion de Jérusalem eut lieu entre la première mission de Paul qui commença après la mort d'Hérode en 44 et se termina vers 49, et la seconde mission caractérisée par la rencontre à Corinthe de Paul et de Gallion (en 52-53, ainsi qu'on peut le déduire de l'inscription de Delphes publiée par Bourguet, *De rebus Delphicis imperatoriæ ætatis capita duo*, Montpellier, 1905), c'est-à-dire entre 49 et 51. D'après saint Paul, la réunion de Jérusalem eut lieu dix-sept ans, ou peut-être quatorze ans (Gal., II, 1, comparé à I, 18) après sa conversion, qu'on ne peut placer avant 34, c'est-à-dire encore une fois vers 49-51. Enfin, l'on ne peut songer à identifier le voyage de Gal., II, 1, avec celui dont parlent les Actes, XI, 30; XII, 25 : ces deux voyages n'ont en commun que ceci : l'engagement de subvenir aux pauvres de Jérusalem, Gal., II, 10, qui rappelle le but principal de la mission des Actes, XI, 30.

Les difficultés soulevées contre l'identification de Gal., II, avec Act., XV, ne sont pas très considérables. Si Paul, dit-on, parle de la visite qu'il fit à Jérusalem, à l'occasion du concile, il omet de mentionner le second voyage en 43-44 à l'occasion de la famine, Act., XI, XII, et le voyage du concile est en réalité le troisième qu'il fit à Jérusalem depuis sa conversion. Mais Paul n'avait aucun motif de rappeler le voyage de l'an 43, il ne prétend pas faire un récit logique des événements de sa vie. Au c. I, il établit qu'il n'a pas appris son Évangile des hommes, mais qu'il le tient de Jésus-Christ; au c. II, il montre que son Évangile a été sanctionné par les principaux des Douze et c'est à ce propos qu'il est amené à parler de l'assemblée de Jérusalem et de l'affaire d'Antioche. Saint Paul garde de même le silence touchant la première mission apostolique entreprise avant le concile de Jérusalem, et il ne mentionne que le voyage en Syrie et en Cilicie, I, 21. Peut-on en conclure que le voyage du c. II n'eut pas lieu à l'occasion du concile (ou ce qui serait plus extraordinaire encore, que la première mission a suivi le concile) ? Mais pourquoi saint Paul aurait-il dû mentionner explicitement cette mission ? Il y fait d'ailleurs allusion, car, quand il se rend à Jérusalem, il a déjà prêché l'Évangile aux gentils, ce qu'il fit surtout au cours de la première mission; il prend avec lui Barnabé : c'est que les deux apôtres ont le même intérêt à la solution qui sera donnée, il s'agit de la vérité de leur

Évangile. Il faut admettre une mission commune entreprise chez les païens, c'est la première mission de Paul et Barnabé.

Paul dit qu'il monta à Jérusalem avec Barnabé et Tite, à la suite d'une révélation; Luc rapporte que Paul et Barnabé et quelques-uns des leurs furent officiellement députés par les frères d'Antioche à Jérusalem, à la suite d'une vive discussion avec les judaïsants. Act., xv, 2. Les deux motifs ne s'excluent nullement. Peut-être Paul, tout désigné d'ailleurs par sa situation prépondérante et par le rôle qu'il venait de jouer dans la conversion des gentils, s'offrit-il spontanément. Une révélation lui enjoignait d'aller plaider lui-même sa cause.

On accusait Paul d'être en opposition avec les Douze, avec les colonnes de l'Église, les apôtres par excellence, comme on les nommait pour le rabaisser. Il voulut leur soumettre son Évangile afin qu'ils vissent s'il avait couru en vain (II, 2, μή πως εἰς κενόν, la réponse négative est sous-entendue, Paul ne doute nullement de la vérité de son Évangile) et les colonnes de l'Église, quelle que pût être ailleurs leur autorité, ne lui ont rien conféré, ne lui ont rien donné qu'il n'eût déjà (οὐδὲν προσανέθεντο ἐμοί du ÿ. 7 paraît répondre à αὐτοῖς ἀνεθέμην du ÿ. 2 : Je leur exposai, ils ne m'ajoutèrent rien). Ce langage de saint Paul s'accommode-t-il des réserves indiquées dans le décret de la conférence de Jérusalem, xv, 28, 29 ? Le silence de l'Épître aux Galates touchant ces prescriptions ne prouve-t-il pas qu'elle n'entend pas parler de la même réunion? Remarquons encore une fois qu'il serait tout à fait invraisemblable d'admettre vers la même époque, au même endroit, dans les mêmes circonstances, deux réunions distinctes portant sur le même objet et formulant essentiellement les mêmes conclusions. Le silence de Paul, fût-il inexplicable, ne prouverait pas contre l'identité. Mais les raisons plausibles de l'omission ne manquent pas. Il n'est nullement nécessaire, pour la justifier, d'identifier le voyage de Gal., II, avec celui du c. XI des Actes (Weber), ou de dire que le voyage de l'Épître aux Galates n'a nulle part son correspondant dans les Actes (Ramsay), ou de nier que le décret mentionnât les quatre défenses relatées dans les Actes (Schürer), ou de placer le décret dix ans plus tard vers le temps où saint Paul achevait sa troisième mission (Harnack, *Lukas der Arzt*, 1906, p. 91 sq.), ou de se prononcer pour l'authenticité du texte occidental du décret (Harnack qui a modifié sa première opinion dans *Die Apostelgeschichte*, 1908, p. 190). Mais on peut rappeler que saint Paul avait déjà eu l'occasion, au cours de sa seconde mission, de communiquer, aux Églises de Galatie, l'essence même du décret de Jérusalem. S'il revient, dans l'Épître aux Galates, sur cette réunion conciliaire, c'est uniquement pour montrer, à l'encontre de judaïsants qui en dénaturaient peut-être les résultats, que son Évangile a reçu l'approbation des principaux des Douze, aussi bien dans des conférences particulières qu'en assemblée publique Observons aussi que le décret de Jérusalem ne vise formellement que les communautés d'Antioche, de Syrie et de Cilicie où l'élément judéo-chrétien était important, Act., xv, 23; Paul n'avait pas à en mentionner explicitement les prescriptions positives à des Églises d'une condition tout autre, vu le petit nombre de juifs qui s'y trouvaient. Enfin, malgré les restrictions du décret, Paul pouvait dire en toute vérité que les apôtres ne lui avaient rien ajouté : « Ces quatre prohibitions, ou du moins trois d'entre elles, étaient des applications concrètes de principes qu'il admettait également, et la quatrième, appartenant à l'enseignement explicite de l'Évangile, était prêchée partout avec l'Évangile. L'accord entre les apôtres à Jérusalem était parfait sur les principes et rien n'empêche de croire que Paul ait volontiers reconnu les applications proposées par Jacques d'après l'auteur des Actes, là où les circonstances les rendaient opportunes. » Coppieters, *Le décret des apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 234-235.

Du reste, nous ne songeons nullement à méconnaître l'allure différente des deux récits, Act., xv; Gal., II. La narration des Actes est tranquille et reposée; elle juge les débats de loin, et ne s'intéresse qu'aux conférences publiques. L'Épître aux Galates est écrite dans le feu de la discussion renaissante, c'est l'œuvre d'un polémiste et d'un combattant. Paul faisant son apologie rapporte ce qui va droit à son but, il s'attache de préférence aux réunions privées. Cependant, ainsi que Renan le reconnaissait déjà, *Saint Paul*, p. 84, note, le récit de Paul n'exclut pas la possibilité d'assemblées; au contraire, il y fait allusion : Ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, où αὐτοῖς ne peut se rapporter qu'à l'Église entière. Gal., II, 2. Tite ne fut pas obligé de se faire circoncire, II, 3, ce fait semble avoir été la mise en pratique immédiate des décisions de l'assemblée. Cf. J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique*, dans *Mélanges d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899.

c) Triomphe de l'Évangile de Paul à Antioche. — A Jérusalem, Paul fit approuver son Évangile par Jacques, Jean et Pierre. En refusant aux judaïsants la circoncision de Tite, ils sanctionnèrent la liberté des gentils vis-à-vis de la loi. A Antioche, lors d'un incident mémorable dont l'Épître aux Galates seule a conservé le souvenir, le point de vue de Jérusalem fut même dépassé et Paul amena le prince des apôtres à reconnaître pratiquement et complètement la liberté chrétienne. Gal., II, 11-21.

D'après l'Épître aux Galates, le débat d'Antioche eut lieu après l'assemblée de Jérusalem. Nulle raison d'intervertir cet ordre chronologique. Le décret de Jérusalem avait défini la situation des païens convertis, il n'avait pas parlé des juifs, il n'avait pas prévu les cas de conscience que devait faire naître le commerce des judéo et des ethnico-chrétiens. Les chrétiens d'origine juive devaient-ils continuer à observer la loi mosaïque en s'abstenant de manger avec des non-juifs ? Telle est la question qui se pose aussitôt à Antioche, dès avant la seconde mission de Paul. En ce moment Barnabé est encore avec Paul, ce qui ne se vérifie plus après la seconde mission. D'autre part, Paul et Barnabé ne firent pas un long séjour à Antioche après le retour de Jérusalem. Act., xv, 35-36. Nous ne nous arrêterons pas à prouver que le différend d'Antioche fut véritable et non simulé, ni que le personnage nommé Céphas, auquel s'en prend saint Paul, est bien l'apôtre Pierre, mais en quoi celui-ci était-il répréhensible ? En principe, Pierre pensait comme Paul, touchant la liberté du chrétien, même juif, vis-à-vis de la loi. Il l'avait affirmé, au moins d'une façon générale, en posant le fondement du salut chrétien, au concile de Jérusalem : « C'est par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés de la même manière qu'eux aussi, » Act., xv, 11, et Paul ne manque pas de lui rappeler cette déclaration : « Pour nous, juifs de naissance et non pécheurs d'entre les païens..., nous avons cru en Jésus pour être justifiés par cette foi. » Gal., II, 15, 16. Pratiquement, Pierre s'affranchissait sans scrupule de certaines observances légales : avant l'arrivée des gens de Jérusalem, il avait coutume de manger avec les gentils, II, 12, et Paul a soin de lui rappeler cette manière d'agir : « Toi qui es juif, tu vis à la façon des grecs et non comme les juifs, » II, 14, et de qualifier son changement de conduite de dissimulation (ὑπόκρισις), c'est-à-dire d'attitude en opposition avec les convictions intimes. A l'arrivée des familiers de Jacques, Pierre, par peur de ces cir-

concis, se dérobait et vivait à l'écart des gentils. Ce revirement, entraînant celui des autres juifs d'Antioche et même de Barnabé, était préjudiciable à la liberté des gentils. S'ils ne voulaient pas se voir reléguer dans l'isolement d'une sorte d'Église inférieure, ils devaient se plier aux exigences des prescriptions légales. La volte-face de Pierre était donc condamnable à un double titre : elle constituait une entorse à ses propres principes, elle portait atteinte indirectement à l'affranchissement des gentils et par le fait même aussi à l'Évangile de Paul. C'est ce second motif principalement qui aura déterminé l'intervention franche et loyale de l'apôtre. Après avoir reproché publiquement à saint Pierre son changement de conduite, Paul accumule tous les motifs qui militent en faveur de la liberté évangélique contre le servage persistant de la loi, 15-21.

Le discours de Paul, 15-21, a-t-il été réellement adressé à Pierre, dans l'assemblée d'Antioche ? Paul n'est-il pas amené, par la relation de cet incident qui avait failli compromettre la liberté des gentils, à esquisser déjà *pour ses lecteurs* les preuves internes de son Évangile, qu'il développera à partir du c. III ? Pierre, dit-on, d'accord avec Paul sur les principes, n'avait nullement besoin d'un aussi long discours où les questions fondamentales sont touchées, où Paul fait l'apologie de son Évangile qui n'était pas en cause, où il s'abandonne, à partir du ℣. 18, à des confidences personnelles. D'ailleurs, aucune particule ne rattache le ℣. 15 au ℣. 14, et rien, dans les versets 15-21, n'indique que Paul continue à s'adresser à Pierre (Zahn). Nous croyons cependant avec les anciens (S. Éphrem, S. Chrysostome, S. Jérôme, etc.) et beaucoup de modernes que tout le passage fait partie du discours adressé par saint Paul à saint Pierre devant les fidèles d'Antioche. L'Évangile de Paul, ainsi que nous l'avons dit, était indirectement atteint, et la meilleure façon de faire ressortir l'inconséquence de Pierre, était de rappeler les principes admis par lui. Paul parle à Céphas en public, en pleine assemblée, parce qu'il a le dessein d'instruire les autres. Pour le même motif, il lui tient un discours plus long qu'il n'eût été nécessaire s'ils avaient été seuls. Enfin le verset 15, « nous juifs par nature, » s'adresse à Pierre et non pas aux Galates, et rien ne nous avertit que les interlocuteurs changent dans la suite.

Le raisonnement de saint Paul, pour prouver la liberté du juif converti vis-à-vis des obligations de la loi, se ramène aux propositions suivantes : Le Christ n'est pas mort en vain, mais il est mort pour nous procurer la justice; mais si la mort du Christ doit nous obtenir la justice, c'est que la loi est impuissante à la produire; et si la loi est impuissante à justifier, elle n'est plus obligatoire pour le chrétien. Car si elle était encore obligatoire pour le chrétien, celui-ci, en l'abandonnant pour chercher la justice dans le Christ, se constituerait pécheur, et ce péché rejaillirait sur le Christ, auteur et objet de sa foi. Mais cela n'est pas, au contraire, c'est en reprenant le joug de la loi qu'il avait d'abord secoué, que le juif se ferait pécheur et transgresseur de la loi.

Ces propositions renferment la quintessence de la théologie de saint Paul, et elles ne sont pleinement intelligibles pour nous que dans l'ensemble de cette théologie. Nous ne pouvons songer à les exposer complètement ici. Certaines d'entre elles reçoivent, dans le passage même que nous examinons, un commencement de développement, d'autres sont simplement énoncées. Que la mort du Christ n'ait pas été stérile dans l'œuvre de notre salut, c'était la persuasion intime de tous les chrétiens. Que l'efficacité réelle de la mort du Christ soit incompatible avec la justification par les œuvres de la loi, cela ressort de l'opposition entre les deux économies : la justice des œuvres est une justice acquise, la justice obtenue par la mort du Christ est un don de Dieu. Cette opposition, que saint Paul fera ressortir davantage dans l'Épître aux Romains, est simplement indiquée ici : « Je ne rends pas vaine la grâce de Dieu; or si la justice est le fruit de la loi, le Christ est mort inutilement, » II, 21. Que la loi soit impuissante à justifier, cela ressort d'abord de la démarche de Pierre et de Paul : quoique conscients de leur supériorité sur les gentils et des privilèges que leur conférait leur qualité de juifs, ils ont reconnu que l'homme n'atteint pas la justification par les œuvres de la loi, et c'est dans cette persuasion qu'ils ont cru en Jésus-Christ et renoncé à l'observation de la loi, II, 16. Cette impuissance est d'ailleurs attestée par l'Écriture. En affirmant, Ps. CXLII, 3, qu'aucun vivant ne sera justifié devant Dieu, le psalmiste atteste que l'homme n'arrive pas à la justice par ses propres efforts, donc non plus par l'observation de la loi, II, 16.

Les judaïsants reprochaient aux judéo-chrétiens qui abandonnaient la loi de descendre au rang des païens, de devenir eux aussi des pécheurs (καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί du ℣. 17 rappelle ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί du ℣. 15). C'est déjà l'éternelle objection qu'on lancera toujours à saint Paul. S'il en était ainsi, dit saint Paul, il faudrait rendre le Christ responsable de cette situation; si, en cherchant à être justifiés dans le Christ, nous étions trouvés pécheurs, le Christ, au lieu d'être ministre de justice, serait serviteur du péché, car c'est à cause de lui et pour lui que nous avons abandonné l'ancienne économie pour nous engager dans la voie nouvelle. Or aucun chrétien ne pourrait supposer, même un instant, que le Christ soit au service du péché, 17. Aussi, ce n'est pas en abandonnant la loi qu'on devient pécheur, mais en la reprenant, après l'avoir quittée : on va alors directement à l'encontre du but même de la loi, on la transgresse pour ainsi dire, 18. N'est-ce pas là le comble du paradoxe, transgresser la loi en l'observant? En une explication extrêmement concise, qui renferme tout un monde d'idées, Paul va montrer comment revivre à la loi, c'est la violer : « Par la loi, je mourus à la loi, afin de vivre pour Dieu, j'ai été crucifié avec Jésus-Christ, » 19. Paul a cru au Christ; sa foi au Christ l'a amené au baptême; le baptême est une mort mystique où nous sommes unis au Christ mourant; mais la mort, étant le terme des obligations passées, éteint notre dette envers la loi qui n'a plus de créance à faire valoir contre nous (Rom., VII, 1 : *Lex in homine dominatur quanto tempore vivit*; 4, *vos mortificati estis legi per corpus Christi*). Paul est donc mort à la loi. Mais c'est la loi elle-même qui, en amenant Paul à la foi au Christ et au baptême, a brisé tous les liens qui l'attachaient à elle. Comment la loi a-t-elle rempli cet office ? Précisément parce qu'il était dans son rôle de nous conduire au Christ : ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Gal., III, 24. Nous dirons plus loin en quoi consistait cette fonction de pédagogue attribuée par Paul à la loi.

Ne dirait-on pas, d'après la façon dont l'apôtre parle de sa conversion au Christ dans les versets 18 et 19, que cette démarche fut de sa part spontanée et réfléchie, motivée par l'expérience qu'il avait faite de l'impuissance de la loi à justifier ? Comment concilier cette conception avec le récit miraculeux de sa conversion ? Dans la mesure où elles visent vraiment son histoire personnelle, ces réflexions semblent devoir s'appliquer à la période qui suivit sa conversion, elles paraissent faire allusion au travail lent de raisonnement et de synthèse qui s'est fait dans l'âme de Pau après l'événement de Damas, surtout pendant le séjour en Arabie. Mais il nous paraît plus probable que Paul parle ici, moins en son nom propre, qu'au nom

d'un judéo-chrétien ordinaire, qui, sans miracle, aurait abandonné la loi pour adhérer au Christ.

Au verset 19, Paul a mentionné un effet de sa mort avec le Christ dans le baptême : la fin de la loi, mais il ne peut s'empêcher d'indiquer en même temps le côté positif du baptême. Le baptême n'est pas seulement une mort, il est aussi une résurrection et une vie; s'il est une mort à la loi, il est aussi une vie pour Dieu. Désormais, tout en étant encore dans la chair, Paul ne vit plus selon la chair, il vit pour Dieu, il vit dans la foi du Fils de Dieu, plein de reconnaissance pour le don de Dieu, sans aucune attache avec la loi. Et cette vie de foi, il a le devoir de la vivre, car depuis le baptême, le Christ habite et vit en lui, 20.

2. *Vérité intrinsèque de l'Évangile de Paul* (III-IV). — Dans son discours d'Antioche, Paul a déduit la liberté du chrétien, vis-à-vis de la loi, de l'impuissance de celle-ci à nous rendre justes devant Dieu. C'est cette impuissance que l'apôtre va faire ressortir davantage dans la seconde partie de l'Épître, en montrant par de multiples arguments la vérité de son système de la justification par la foi, et en esquissant en même temps le véritable rôle de la loi dans le plan divin du salut. Quand saint Paul oppose la loi à la foi, comme c'est souvent le cas dans l'Épître aux Galates, il entend par loi la loi mosaïque en général, dans son ensemble, et non seulement la loi cérémonielle, et par foi, l'ensemble de la révélation chrétienne, l'Évangile : ce sont deux économies qu'il compare. Quand il dénie à l'ancienne économie le pouvoir de justifier, il veut dire que, par les œuvres qui appartiennent à la loi mosaïque, personne ne peut acquérir la qualité de juste devant Dieu, cette qualité qui donne accès au royaume messianique; quand il attribue ce pouvoir à la foi, il signifie que la justice s'obtient moyennant l'acte de foi par lequel l'homme tout entier adhère à l'Évangile, c'est-à-dire à l'économie du salut instaurée par Jésus-Christ. L'ancienne économie est caractérisée par les œuvres, la nouvelle économie par la foi. Cette nouvelle économie a aussi ses œuvres, mais elles procèdent de la foi, sont postérieures à la justification, et n'entrent pas en ligne de compte ici. Quand saint Paul dit que l'homme est justifié par la foi, il n'identifie pas la justice et la foi, la foi ne produit pas psychologiquement la justice, mais en retour de la foi qui est elle-même un don de Dieu, Dieu donne libéralement la justice, il impute la foi à justice, comme dans l'exemple d'Abraham. Enfin, saint Paul attribue indifféremment tous les effets salvifiques à la foi et au baptême, et à bon droit : chez l'adulte, le baptême suppose la foi et la foi appelle le baptême. Ces deux causes de la justice, loin de s'exclure, se rejoignent; le baptême appartient à l'économie de la foi, et l'acte de foi ne justifie que parce qu'il tend essentiellement au baptême où s'opère notre union avec le Christ, cause formelle de notre justification.

Après ces éclaircissements, nous pourrons rapidement exposer les arguments de saint Paul, en faveur de la justification par la foi sans les œuvres de la loi.

a) L'expérience des Galates, III, 1-5. — Les Galates ont reçu l'Esprit-Saint dont la présence s'est manifestée par des charismes et des prodiges. L'effusion abondante des dons de l'Esprit était considérée comme une des caractéristiques des temps messianiques. Act., II, 16-18. Les temps messianiques sont donc ouverts pour eux et ils y ont accès, car l'Esprit reçu est un gage de justification. Or les Galates, convertis de la gentilité, n'avaient jamais observé la loi de Moïse, ce n'est donc pas l'observation de la loi qui leur a valu le don de l'Esprit, mais bien la prédication de l'Évangile. A quel moment les Galates ont-ils reçu l'Esprit? Est-ce lorsqu'ils ont cru à l'Évangile prêché, est-ce lorsqu'ils ont reçu le baptême? Paul ne nous le dit pas et les Actes nous offrent des exemples pour les deux cas. L'Esprit-Saint descend sur la famille du centurion Corneille avant le baptême, X, 44-48; saint Pierre promet le don de l'Esprit aux convertis du jour de la Pentecôte, après leur baptême, II, 38. C'est alors aussi que les disciples d'Éphèse le reçoivent, XIX, 6.

b) Le témoignage de l'Écriture, III, 6-18. — *a. En faveur de la justification par la foi*, 6-9. — Les Galates ont reçu l'Esprit par le moyen de la foi. Ce mode de justification n'est pas un fait isolé, c'est celui-là même qui a été employé lors de la justification du grand patriarche Abraham. L'Écriture dit, en effet, qu'Abraham crut à Dieu et que cela lui fut imputé à justice. Gen., XV, 6. Il est probable que les judaïsants s'étaient vantés auprès des Galates d'être seuls les fils d'Abraham, qu'ils avaient insisté sur la nécessité pour les gentils de devenir juifs par la circoncision et l'observation de la loi pour avoir part aux bénédictions promises à Abraham et à sa race. C'était un principe admis de tous qu'Abraham était le père des justes et leur modèle, qu'il fallait être fils d'Abraham pour avoir part aux promesses messianiques que Dieu lui avait faites. Mais qui sont les fils d'Abraham? En justifiant Abraham et en lui confiant les promesses en retour de sa foi, sans autre condition, avant la circoncision et les œuvres, Dieu montra suffisamment que, pour être fils d'Abraham et être bénis avec lui, une seule chose était requise, imiter sa foi : *qui ex fide sunt, ii sunt filii Abrahæ*, 7. Saint Paul reprendra cette preuve plus longuement dans l'Épître aux Romains, IV. De plus, l'Écriture a annoncé ce mode de justification des gentils par la foi; elle a en effet prédit à Abraham que toutes les nations seraient bénies en lui. Gen., XII, 3. Ce ne sont pas les juifs seulement, mais tous les gentils; or, entre Abraham et les gentils comme tels, il ne peut exister d'autre lien que celui de la foi. Ce sont donc les fils de la foi qui seront bénis avec le fidèle Abraham, 9.

b. Contre la justification par la loi, 10-18. — Saint Paul vient de montrer par l'Écriture que ceux qui se réclament de la foi seront justifiés et bénis avec Abraham; il va prouver maintenant, et toujours par l'Écriture, qu'il en va tout autrement avec ceux qui se réclament de la loi : α. Ceux qui s'attachent aux œuvres de la loi sont sous la menace d'une malédiction et non pas sous la promesse d'une bénédiction, car la loi déclare maudit quiconque n'observe pas tous ses préceptes, 10; or, de l'aveu de tous, personne ne peut porter un tel fardeau. Cf. Gal., VI, 13. Il est si vrai que ceux qui se placent sous la loi se placent sous la malédiction que, pour que les juifs puissent avoir part eux-mêmes à la bénédiction d'Abraham (dont les gentils n'auront le bénéfice qu'après que les juifs seront aptes à la recevoir), le Christ a dû intervenir pour lever cette malédiction qui pesait sur eux, 13, 14. β. Personne ne peut obtenir la qualité de juste devant Dieu, par le moyen de la loi, car l'Écriture a indiqué elle-même une autre voie pour arriver à la justice. La justice est requise en vue de la vie dans le royaume messianique, bien plus, elle est déjà elle-même cette vie dans son stade initial. Or d'après le texte d'Habacuc, II, 4, le juste vivra à raison de sa foi, et s'il vit à raison de la foi, c'est qu'il arrive à la justice aussi par le moyen de la foi. D'autre part, on ne peut arriver à la justice et à la vie, simultanément par le moyen de la foi et par le moyen de la loi; ce sont là deux systèmes différents, incompatibles; la loi ne repose pas sur le principe de la foi, mais sur celui des œuvres, elle promet la vie comme un salaire à celui qui gardera ses préceptes, Lev., XVIII, 5, tandis que la foi attend la justice et la vie comme un don de Dieu. Le rôle de la loi n'est pas de justifier, et

même sous l'Ancien Testament, la véritable justice ne s'obtenait que par le moyen de la foi, 11 12. Le testament irrévocable par lequel Dieu constituait Abraham et sa postérité spirituelle, c'est-à-dire les chrétiens (*et semini tuo, qui est Christus*), héritiers des biens messianiques, est un don gracieux, une promesse toute gratuite, émanant de la libéralité divine et ne demandant en échange que la foi. Il en est de même de la justice, condition nécessaire pour entrer en possession de l'héritage. Ce testament, ratifié par Dieu — et il en est d'ailleurs ainsi d'un testament humain en bonne et due forme — n'a pu être annulé, ni modifié d'aucune façon par la loi donnée quatre cent et trente ans plus tard. Les conditions par lesquelles on arrive à la possession de l'héritage sont donc restées exactement les mêmes après comme avant la promulgation de la loi. Or elles auraient été complètement transformées, si l'héritage, et par conséquent aussi la justice, procédait de la loi. Il y a incompatibilité entre la loi et la promesse : si la justice provient de la loi, elle est le salaire des œuvres, elle n'est plus l'accomplissement de la promesse gracieuse de Dieu, 15-18.

c) *Rôle historique de la loi*, III, 19-IV, 31. — La loi n'est donc pas l'économie véritable de la justification et du salut; elle n'est même pas une clause modifiant les conditions requises pour jouir des biens dévolus par le testament primitif : la donation est et reste absolument gratuite. Pourquoi donc la loi, se demande très justement saint Paul, III, 19 ? Avant de décrire à la suite de l'apôtre le rôle positif de la loi, examinons avec lui les titres de supériorité de la promesse sur la loi. La promesse, c'est-à-dire, au sens messianique, l'ensemble des bénédictions garanties par Dieu au père des croyants et à sa race, est un testament divin, absolu, immuable, éternel. La loi, disposée et transmise par les anges, Gal., III, 19; Act., VII, 38, 53; Heb., II, 2; Deut. dans les Septante, XXXIII, 2, a été apposée (προσετέθη) quatre cent et trente ans plus tard (Exod., XII, 40, dans la version des Septante), pour un temps provisoire (ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα). La promesse est une donation en faveur d'Abraham, où Dieu seul intervient et qui, par conséquent, ne dépend que de lui. La loi est une alliance, un contrat bilatéral où interviennent deux parties contractantes, Dieu et le peuple, car elle a été promulguée par un médiateur (Moïse); or le médiateur n'est pas médiateur d'un seul, mais de deux parties contractantes, qui, tout en s'unissant momentanément, peuvent d'autres fois se contredire. La promesse a donc des conditions de stabilité qui manquent à la loi (III, 20, ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν; nous avons donné l'explication la plus communément admise de ce verset difficile, qui, en 1821, avait déjà reçu plus de 430 interprétations différentes).

Inférieure à tant de titres à la promesse, la loi n'est cependant pas en contradiction avec elle. L'opposition ne naît que du moment où l'on veut envisager la loi comme un moyen apte par lui-même à procurer la justice et la vie, III, 21. En réalité, elle trouve sa place dans l'économie de la promesse, et toute sa raison d'être est d'en préparer l'accomplissement. *La loi a été surajoutée, en vue des transgressions*, τῶν παραβάσεων χάριν, 19, non pour les diminuer, les réprimer ou les punir, comme on le dit souvent, mais pour les faire naître, les multiplier et les aggraver; c'est l'enseignement constant de saint Paul, qui appelle la loi une force active au service du péché, I Cor., XV, 56, et dit en propres termes qu'elle s'est introduite subrepticement derrière le péché afin de multiplier les chutes. Rom., V, 20. C'est de cette façon que la loi a servi de préparation négative à la réalisation de la promesse. En manifestant à l'homme son impuissance, en lui rendant son péché conscient, en lui mettant devant les yeux les châtiments qui l'attendent, elle le dispose à recevoir son salut de la foi en la promesse miséricordieuse de Dieu.

C'est dans ce sens aussi qu'il faut comprendre *la pédagogie de la loi*. Le pédagogue antique avait avant tout pour mission de maintenir son pupille sous une étroite surveillance et dans une complète dépendance et non de faire positivement son éducation. Ainsi en était-il de la loi : « Elle devint notre pédagogue vers le Christ, afin que nous soyons justifiés par la foi, » III, 24; avant que vînt la foi, nous étions gardés prisonniers sous la loi, étroitement enfermés pour être livrés à la foi qui devait être manifestée, III, 23. La contrainte imposée par la loi, dont saint Paul parle ici, n'est pas celle d'un frein salutaire opposé par Dieu au déchaînement des passions (Reuss), ni celle d'une séparation forcée d'avec la conception du monde païen (Zahn), ni celle d'une soumission coûte que coûte au monothéisme et d'une reconnaissance anticipée du libérateur par les prophéties de plus en plus claires que la loi contenait (Prat) : toutes ces fonctions peuvent être attribuées à la loi, elles ne sont pas envisagées ici. La prison dans laquelle la loi nous gardait, l'étroite servitude où elle nous maintenait, n'est autre que celle du péché, comme le prouve le rapprochement des versets 19, 22 et 23. Saint Paul formule ces deux propositions comme absolument parallèles : « L'Écriture a tout enfermé sous le péché afin que la promesse se réalise par la foi, » III, 22, et « nous étions enfermés dans la prison de la loi en vue de la foi qui devait être manifestée, » III, 23. La pédagogie de la loi consistait donc à maintenir l'homme sous la dépendance du péché, afin que sa justification ne relève que de la foi, III, 24.

La doctrine de saint Paul sur la loi a paru dure à beaucoup d'exégètes, et en plusieurs points contradictoire. Pour nous en tenir à l'Épître aux Galates, comment saint Paul, qui ne doute certainement pas de l'origine divine de la loi, peut-il dire qu'elle a été surajoutée pour augmenter les transgressions ? Et comment concilier cette fin de la loi, avec la promesse du Lévitique rapportée un peu plus haut, III, 12 : *Qui fecerit ea, vivet in illis*? Il est certain, cependant, que les enseignements de l'apôtre n'ont rien d'effrayant, rien de contradictoire, mais pour en saisir exactement la portée, il est nécessaire de les éclairer par les aperçus plus complets de l'Épître aux Romains. Nous croyons les interpréter fidèlement en raisonnant de la façon suivante : la loi d'elle-même tend à la vie; manifestation de la volonté de Dieu, indiquant le bien à accomplir par l'homme pour qu'il se trouve dans sa situation normale vis-à-vis de Dieu, elle est d'elle-même un instrument de justice et de vie. Proposée à un homme qui pourrait l'accomplir, ce qui se serait vérifié sans doute si le péché n'était entré dans le monde par Adam, elle augmenterait certainement en lui la justice et la vie; et même après la chute, si son observation était possible encore, elle conduirait à la justification. C'est à ce point que s'arrêtaient les pharisiens; ils croyaient encore à la possibilité d'une observation de la loi suffisante pour le salut. Pour saint Paul, cette observation est impossible à cause du péché, et ainsi la loi, au lieu de produire la justice, amène les transgressions, car elle instruit l'homme de ses devoirs sans remédier à sa faiblesse (*per legem cognitio peccati*, Rom., III, 29). Prévoyant ces effets de la loi, Dieu prévoyait en même temps le parti qu'il en tirerait : réveiller la conscience, humilier le pécheur, le convaincre de son impuissance, lui faire désirer le secours divin. En raison de ces résultats, il a permis les fautes, et du mal dont il n'est pas la cause, il a fait sortir le bien. Mais quand Dieu permet les transgressions dans

le dessein de les ordonner vers une fin ultérieure, l'Écriture dit couramment qu'il les veut et les poursuit. C'est ainsi que la loi servit de préparation à la nouvelle économie. Mais si tel était son rôle, il est tout naturel qu'elle cessât avec la réalisation de la promesse dans le Christ Jésus : *posita est donec veniret semen cui promiserat*, dit saint Paul, III, 19; *ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo*, III, 25.

Saint Paul a assimilé la condition des juifs sous la loi à celle des pupilles sous le pédagogue. Une nouvelle comparaison va lui permettre de mieux faire ressortir encore le caractère temporaire et provisoire de l'institution légale. Un héritier mineur, tout en étant constitué par la mort de son père (nous croyons que tel est bien le cas envisagé par saint Paul) propriétaire de tous les biens, ne peut en disposer et en jouir, avant d'avoir atteint l'âge d'émancipation fixé par le père. (L'apôtre s'en rapporte peut-être au droit particulier encore en vigueur dans les communautés auxquelles il écrit. Il n'est d'ailleurs pas certain qu'à son époque, le droit romain eût déjà fixé rigoureusement l'âge légal de la majorité. L'âge de quatorze ans pour l'abrogation de la tutelle a été déterminé par Justinien; mais parfois alors intervenait la curatelle jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans.) Entre temps, sa condition ne diffère guère de celle du serviteur, car il est sous la dépendance de tuteurs (ἐπιτρόπους) et d'intendants (οἰκονόμους, subordonnés aux tuteurs, administraient effectivement les biens des pupilles, d'après les ordres des tuteurs), IV, 1, 2. De même, Israël, tout en étant héritier des promesses faites à Abraham, ne pouvait être mis en possession de son patrimoine avant le temps marqué par Dieu pour l'émancipation. Il se trouvait dans la situation d'un héritier en bas âge, soumis à la tutelle de la loi, 3, 4. *La tutelle de la loi* doit s'entendre, à notre avis, dans le même sens que la pédagogie de la loi. La barrière opposée par elle à l'entrée en jouissance des biens messianiques, ne peut être que le péché qu'elle occasionnait, sans pouvoir le surmonter. Saint Paul appelle la soumission à la loi l'esclavage des éléments du monde (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, 3). Beaucoup d'auteurs pensent qu'il désigne par cette formule obscure les institutions religieuses rudimentaires qui régissaient Israël sous la loi et qu'il s'en sert ici pour pouvoir englober les gentils dans le même état de servage. Les gentils, en effet, n'étaient pas dans une condition meilleure qu'Israël, bien au contraire, et saint Paul énumérera avec complaisance dans l'Épître aux Romains, III, 1-4; IX, 3-5, les multiples prérogatives de son peuple; eux surtout étaient les esclaves des éléments du monde, Gal., IV, 9, des institutions religieuses rudimentaires du paganisme, en servant des êtres qui ne possèdent pas la nature divine et en ignorant le vrai Dieu, IV, 8. L'humanité tout entière se trouvait avant le Christ dans un état d'enfance, de minorité, de servitude. Mais avec le Christ a sonné l'heure de l'affranchissement et de l'émancipation, l'heure de la délivrance de la pédagogie de la loi et de la tutelle des éléments du monde. En se convertissant au Christ, juifs et gentils sont devenus vraiment fils de Dieu et héritiers du royaume. Dans le baptême, ils ont revêtu le Christ, ils ont reconquis par le fait même la justice et ont été mis en état de revendiquer leurs droits d'héritiers, III, 25-28; IV, 5.

Saint Paul fait appel de nouveau à l'expérience des Galates, IV, 6 : ils ont une preuve de leur filiation divine dans le fait que Dieu a envoyé dans leurs cœurs l'Esprit de son Fils criant : Abba, Père ! D'après plusieurs critiques, Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 210; Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 201, il s'agirait ici d'une mission temporelle et accidentelle de l'Esprit dans l'âme juste, se manifestant par les dons charismatiques. Ce serait une folie, de la part des Galates libres et affranchis, de retourner à un esclavage semblable à celui dont ils viennent de sortir, en se soumettant aux pratiques mosaïques, IV, 8-20.

Après avoir démontré la vérité intrinsèque de son Évangile par le témoignage des Galates et par celui des saintes Écritures, après avoir fait ressortir comment le rôle bien compris de la loi, loin de contredire son Évangile, le confirme, saint Paul couronne son exposé par la charmante *allégorie scripturaire d'Agar et de Sara*, IV, 21-31. Dans l'histoire des deux femmes et des deux fils d'Abraham, il voit la figure des deux testaments. Ismaël, fils de l'esclave Agar, né selon les lois de la chair, représente l'alliance de la loi, donnée au Sinaï, en Arabie, sur un sol étranger; c'est la Jérusalem actuelle, placée avec ses enfants sous le joug de la loi, et qui n'héritera pas d'Abraham. Isaac, fils de la femme libre, Sara, né en vertu de la promesse divine, représente le testament gracieux de la promesse; c'est la Jérusalem d'en haut (le royaume messianique) qui ne met au monde que des hommes libres, véritables héritiers spirituels d'Abraham. Par conséquent vouloir être sous la loi, c'est retourner à l'esclavage, c'est s'exclure comme Ismaël de l'héritage paternel. Les chrétiens, comme Isaac, sont enfants de la promesse, ils sont libres.

3. *Les conséquences morales de l'Évangile de Paul*, V, 1-VI, 10. — La morale de l'Épître aux Galates est intimement liée aux développements dogmatiques qui précèdent. Elle ne fait qu'exposer le grand principe de la liberté chrétienne, conclusion logique de l'Évangile de la justification par la foi. Et d'abord, saint Paul fait ressortir les précieux avantages de cette liberté, V, 1-12; il montre ensuite comment il faut l'entendre, V, 13-VI, 10.

Si les Galates acceptent la circoncision, ils s'engagent par le fait même à observer toute la loi; ils se placent sous le joug de l'économie légale et cherchent en elle la justification. Or, agir ainsi, c'est déchoir de la grâce, c'est se séparer du Christ et rendre son œuvre inutile, car il a été suffisamment établi que le régime de la loi et le régime de la grâce sont incompatibles, II, 21; III, 11, 12, 18, 21; V, 1-4. Dans l'économie sous laquelle nous vivons depuis la venue du Christ, la loi qui a marqué une étape dans le développement religieux de l'humanité n'a plus aucun rôle à remplir. C'est par l'Esprit reçu au moyen de la foi que le chrétien entretient en lui l'espérance des biens promis à la justice, V, 6. Pas de place pour la loi, ces biens lui sont acquis à une seule condition, c'est que sa foi se montre active par la charité, qu'elle soit opérante, qu'elle produise les fruits de l'Esprit, V, 6.

Saint Paul aborde déjà ici la seconde partie de son exposé moral, qu'il traitera après avoir mis de nouveau ses lecteurs en garde contre les séducteurs, 7-12 : la manière d'entendre la liberté chrétienne, V, 13-VI, 10.

Les judaïsants ne manquaient pas d'accuser saint Paul d'ouvrir la porte à tous les dérèglements en prêchant l'abrogation de la loi mosaïque. Rom., III, 8; VI, 1-15. L'apôtre proteste contre cette fausse interprétation de sa pensée. La liberté chrétienne n'est pas la licence, V, 13; le chrétien n'est plus sous la loi mosaïque, mais il n'est pas sans loi : il a en lui la loi du Christ, VI, 2, la loi de l'Esprit, V, 16, 18, 25, la loi de l'amour, V, 13, 14. Il n'est plus sous la loi, c'est-à-dire qu'il ne marche plus courbé sous le joug d'une loi imparfaite, consistant en une multitude de préceptes, tout extérieure à l'homme, s'imposant à lui du dehors et manifestant le devoir, sans donner la force de l'accomplir. Mais il n'est pas sans loi, car il doit faire la volonté de Dieu plus parfaitement que le juif; il appartient au Christ et s'est engagé dans le baptême à crucifier sa chair avec ses passions et ses désirs, V, 24; il possède en lui l'Esprit qui l'a transformé en une

nouvelle créature, a changé sa mentalité et l'orientation de sa vie, lui donne la force de suivre une voie opposée aux tendances de la chair, devient en un mot pour lui principe et norme de vie morale : « Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi selon l'Esprit, v, 25. Le fruit de l'Esprit, c'est la charité, la joie, la paix, la patience, l'honnêteté, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance, v, 23. Celui qui sème dans l'Esprit, recueillera de l'Esprit la vie éternelle, » vi, 8. Mais cette loi de l'Esprit n'est pas un joug, ou, si c'en est un, c'est « un joug suave et un fardeau léger; » elle est tout intérieure, connaturelle à l'homme régénéré, elle nous porte, bien plus que nous ne la portons. La liberté chrétienne est si peu le renversement de la loi qu'au contraire, c'est par elle seule que la loi est accomplie, car toute la loi est contenue dans ce seul mot : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » v, 14.

Saint Paul ne se contente pas d'une exhortation générale à vivre selon l'Esprit et à assurer la victoire de l'Esprit sur la chair; il entre dans le détail de certains conseils appropriés à l'état actuel des églises de Galatie, v, 26-vi, 10.

3° *Conclusion*, vi, 11-18. — Dans un épilogue écrit de sa main, l'apôtre résume d'une façon énergique le sujet traité dans le corps de l'Épître : les séducteurs judaïsants n'agissent pas par zèle, mais par amour-propre et dans des vues intéressées; Paul ne met sa gloire que dans la croix de Jésus-Christ : « dans le Christ Jésus, être circoncis ou incirconcis n'est rien, ce qui est tout, c'est d'être créé à nouveau, » vi, 15.

I. Commentaires. — 1° *Anciens*. — S. Éphrem, *Commentarii in epistolas Pauli nunc primum ex armeno in latinum sermonem a patribus mekitharistis translati*, Venise, 1893; S. Chrysostome, *Interpretatio omnium epistolarum paulinarum per homilias facta*, édit. Field, Oxford, 1849-1855, *In Epist. ad Gal.*, t. iv, p. 1-103; *P. G.*, t. lxi; Théodoret, *Interpretatio quatuordecim epistolarum Pauli apostoli*, *P. G.*, t. lxxxii; Œcumenius, *Commentarius in epistolas catholicas et paulinas*, *P. G.*, t. cxviii; Théophylacte, *Explanatio in omnes Pauli epistolas*, *P. G.*, t. cxxiv; Euthymius Zigabène, *Commentarius in XIV Epist. S. Pauli et VII catholicas*, édit. Nicéphore Calogeras, Athènes, 1887, t. i; Théodore de Mopsueste, *Commentarius in parvas Pauli epistolas*, édit. Pitra, dans le *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. i, p. 49 sq.; Ambrosiaster, *Commentarius in XIII Epist. beati Pauli*, *P. L.*, t. xvii; Marius Victorinus, *Libri duo in Epist. ad Galatas*, *P. L.*, t. viii; S. Jérôme, *Commentariorum in Epist. ad Galatas libri tres*, *P. L.*, t. xxvi; S. Augustin, *Epistolæ ad Galatas expositionis liber unus*, *P. L.*, t. xxxv; Pélage, *Commentarius in XIII Epist. Pauli*, *P. L.*, t. xxx.

2° *Modernes*. — 1. *Catholiques*. — Estius, *Commentarii in Epist. Pauli*, Douai, 1614; Corneille de la Pierre, *Commentaria in omnes S. Pauli epistolas*, édit. Padovani, Turin, 1911; Windischmann, *Erklärung des Briefes an die Galater*, Mayence, 1843; Bisping, *Erklärung des zweiten Briefes an die Korinthier und des Briefes an die Galater*, Munster, 1855; Évilly, *An exposition of the Epistles of St. Paul*, Dublin, 1856; Reithmayr, *Commentar zum Briefe an die Galater*, Munich, 1865; Drach, *Les Épîtres de saint Paul*, Paris, 1871; Palmieri, *Commentarius in epistolam ad Galatas*, Galopiæ, 1886; Rambaud, *Les Épîtres de saint Paul*, Paris, 1888; Schäfer, *Briefe Pauli an die Thessaloniker und an die Galater*, Munster, 1890; Cornely, *Epistolæ ad Corinthios altera et ad Galatas*, Paris, 1892; Gutjahr, *Die Briefe an die Thessaloniker und der Brief an die Galater*, Graz, 1900; Ceulemans, *Commentarius in Epist. Pauli*, Malines, 1901, t. i; Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1905, t. i; Niglutsch, *Brevis commentarius in S. Pauli Epist. ad Galatas et I ad Cor.*, Trente, 1907; Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1910, t. i.

2. *Non catholiques*. — Luther, *In Epist. Pauli ad Galatas*, 1519; Calvin, *Comment. in Epist. ad Gal.*, *Opera*, t. xxviii; Hilgenfeld, *Der Galaterbrief übersetzt, in seiner geschichtlichen Bedeutung untersucht und erklärt*, Leipzig, 1852; Findlay, *The Epistle to the Galatians*, Londres, 1888; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 10e édit., Londres, 1890; Lipsius, *Briefe an die Gal., Rom., Philip.*, 1892; Zöckler, *Die Briefe Pauli an die Thess. und der Galaterbrief*, 1894; Drummond, *The Epistle of St. Paul to the Galatians*, Londres, 1893; 2e édit., 1906; Bonnet, *Les Épîtres de Paul expliquées*, etc., Lausanne, 1896; Dalmer, *Der Brief Pauli an die Galater ausgelegt*, Gutersloh, 1897; Sieffert, *Der Brief an die Galater*, Gœttingue, 1899; Ramsay, *A historical commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1899; Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig, 1905; Bacon, *Commentary on the Epistle to the Galatians*, Londres, 1909; Lietzmann, *Die Briefe des Apostels Paulus. An die Galater*, Tubingue, 1910; Williams, *Epistle of Paul the Apostle to the Galatians*, Cambridge, 1910.

II. Travaux. — 1° *Catholiques*. — Jacquier, *Épître aux Galates*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. iii, col. 61-77; *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1903, t. i, p. 170-218; Belser, *Die Selbstvertheidigung des h. Paulus im Galaterbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899; Weber, *Die Adressaten des Galaterbriefs*, Ravensburg, 1900; *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, Ravensburg, 1900; *Die Südgalatertheorie und ihre apologetische Tragweite*, dans *Apologetische Rundschau*, décembre 1911, p. 99-107; *Die Frage der Identität von Gal., II, 1-10 und Apg. XV*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1912, p. 155-167; *Zur sogenannten Galaterfrage*, dans *Der Katholik*, t. lxxxix, p. 405-409; Steinmann, *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes*, Munster, 1906; *Der Leserkreis des Galaterbriefes*, Munster, 1908; *Jerusalem und Antiochen*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1908, p. 30-48; *Nordgalatien*, *ibid.*, 1910, p. 274 sq.; Thieman, *De Brief aan de Galatiers en het Apostel concilie*, dans *Nederlandsche katholieke Stemeun*, t. xiii, 15 février 1913, p. 46-60; Poggel, *Beiträge zur Erklärung des Galaterbriefs*, Paderborn, 1906; Coppieters, *Le décret des apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 34-58, 218-239; Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. i; 1912, t. ii.

2° *Non catholiques*. — Ramsay, *Galatia, Galatians*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings; Corssen, *Epistula ad Galatas ad fidem optimorum codicum Vulgatæ recognita*, Berlin, 1885; Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, Berlin, 1888; Gloël, *Die jüngste Kritik des Galaterbriefs*, Leipzig, 1890; Schmidt, *Der Galaterbrief im Feuer des neuesten Kritik*, Leipzig, 1892; Schürer, *Was ist unter Γαλατία in der Uberschrift des Galaterbriefs zu verstehen*, dans *Jahrbuch für protest. Theologie*, 1892, p. 460 sq.; Grafe, *Die paulinische Lehre von Gesetz nach den vier Hauptbriefen*, Leipzig, 1893; Feine, *Das Gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, Leipzig, 1899; Askwith, *The Epistle to the Galatians, destination and date*, Londres, 1899; Schulze, *Die Ursprünglichkeit des Galaterbriefes*, Leipzig, 1903; Walter, *Der religiöse Gehalt des Galaterbriefes*, Gœttingue, 1904; Conrat, *Das Erbrecht im Galaterbrief*, dans *Zeitschrift für neut. Wissenchaft*, 1904, p. 204-227; Round, *The date of St. Paul's Epistle to the Galatians*, Cambridge, 1906; Grosch, *Der im Galaterbrief Kap. 2, 11-14, berichtete Vorgang in Antiochia*, Berlin, 1911; C. H. Watkins, *Der Kampf des Paulus um Galatien*, Tubingue, 1913.

E. Tobac.

GALATINUS Pierre est le nom sous lequel est connu Pierre Colonna, frère mineur de l'observance, qui florissait au commencement du xvie siècle. Originaire de Galatina, au diocèse d'Otrante, et non pas de Cajazzo, comme le disent de récents articles de dictionnaires, Pierre Colonna entra chez les observants de la province de Saint-Nicolas de Bari et il se trouvait au couvent d'Otrante en 1480, quand les Turcs ravagèrent la ville et y firent plusieurs martyrs; il a même laissé, dit-on, un ample récit de ces faits dans son manuscrit demeuré inédit : *Commentaria luculentissima in Apocalypsim Joannis*. Galatinus, qui était docteur en philosophie et en théologie, enseigna ces deux sciences à Rome, où il se donna d'une façon toute particulière et avec succès à l'étude des langues orientales. C'est de là qu'est venue l'opinion, émise à tort par quelques auteurs, qu'il était d'origine israélite. Pénitencier apostolique, il était très ami du cardinal Laurent Pucci, régent de la Pénitencerie, et ce fut à son invitation qu'il entreprit son traité *De arcanis catholicæ veritatis*, pour défendre Jean Reuchlin, conseiller de l'empereur, alors en contro-

verse très vive avec Pfefferkorn, juif converti de Nuremberg. Celui-ci demandait la suppression des livres de ses anciens coreligionnaires contraires au catholicisme. Reuchlin était moins absolu et soutenait que les livres théologiques des israélites, le Talmud en particulier, devaient être conservés et pouvaient fournir des armes pour combattre les juifs et les amener à la vraie foi. Galatinus soutient la même thèse dans son *Opus toti christianæ Reipublicæ maxime utile, de arcanis catholicæ veritatis, contra obstinalissimam Judæorum nostræ tempestatis perfidiam : ex Talmud aliisque hebraicis libris nuper excerplum : et quadruplici linguarum genere eleganter congestum.* Il est composé sous forme de dialogue entre Reuchlin, désigné par le nom de Capnio, l'inquisiteur dominicain Hochstrat et Galatinus : les pages sont remplies de textes grecs et hébreux, empruntés à divers ouvrages. On accusa même l'auteur d'en avoir inventé un, le « Gale Razayya »; ce dont il se défendit plus tard dans une longue lettre à Paul III, conservée à la bibliothèque Vaticane (ms. Ottoboni lat. *2366*, fol. 300-308). Un autre reproche, dont on n'arrive pas à le justifier, est celui d'avoir plagié l'ouvrage du dominicain Raymond Martini, *Pugio fidei*, et de lui avoir emprunté sans le dire ses meilleurs arguments. Fit-il de même avec la *Victoria adversus impios hebræos* du chartreux Porchetto de Salvatici, qui s'était lui aussi, mais en le déclarant, servi du *Pugio fidei*? Il a pu en avoir une copie manuscrite, car ce livre ne fut imprimé qu'en 1520, deux ans après le sien. Il l'avait achevé à Bari, le 4 septembre 1516, et l'impression en fut terminée à Ortona al mare, petite ville des Abruzzes, le 15 février 1518. Le volume *De arcanis* fut souvent réédité, in-fol., Bâle, 1550, 1561; Paris, 1602; Francfort, 1603, 1612, 1672; dans ces éditions il est suivi des livres *De arte cabalistica* de Reuchlin. Quand son ouvrage parut, l'auteur était à la tête de sa province monastique de Saint-Nicolas. Vers cette époque, ses concitoyens se mirent en tête de faire ériger leur ville en évêché, et pour cela ils comptaient sur son influence en cour de Rome. Colonna aurait accepté, dit le P. Arcudi, à la condition toutefois que son nom serait présenté au pape pour devenir celui du premier évêque de Galatina. Le projet n'eut pas de suite et le savant religieux continua paisiblement ses travaux dans sa cellule du couvent de l'Araceli, où il avait fixé sa résidence et choisi sa sépulture. La dernière trace que l'on trouve de lui est un bref de Paul III, en date du 11 mai 1539. Le pape, qui l'avait autorisé à faire son testament, défendait, sous peine d'excommunication, d'enlever de la bibliothèque du couvent les manuscrits, au nombre de trente, que le P. Pierre, alors *senio confectus*, entendait lui léguer. Wadding nous en conserve les titres, plus détaillés que dans le bref, d'après une copie que le petit-neveu de Galatinus, Laurent Mongio, archevêque de Lanciano, avait fait prendre sur les originaux passés à la bibliothèque du Vatican. Mongio avait l'intention de les publier, mais il se déchargea de ce soin sur l'Annaliste des mineurs, dont la promesse demeura sans effet. Quelques volumes de cette copie existent encore aujourd'hui à la bibliothèque du couvent de Saint-Isidore, fondé par Wadding, en particulier trois tomes de la *Vera theologia*, qui était le principal de ces ouvrages de Galatinus. Le P. Plassmann, qui donne ce dernier détail, n'indique pas où se trouvent aujourd'hui les autres manuscrits de Pierre Colonna; Montfaucon, signalait à l'Ambrosienne de Milan le traité *De Ecclesia restituta et instituta;* Sbaraglia mentionnait la présence au Vatican d'un autre opuscule *De mysteriis Messiæ*, et celle du livre dédié au roi Ferdinand *De optimo principe*, à la bibliothèque de Valladolid.

Wadding, *Annales minorum*, ad ann. 1539, n. 17; Wadding et Sbaraglia, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Joseph de Voisin, *Pugio fidei*, Paris, 1651; Jean Morin, *Exercitationes biblicæ*, Paris, 1669, l. I, exerc. I, c. II, p. 9, 10; Alexandre Arcudi, O. P., *Galatina letterata*, Gênes, 1709, p. 56; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Rome, 1784, t. VII, p. I, 344; Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1846, art. *Galatino;* A. Esser, dans le *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, art. *Petrus Galatinus ;* Hurter, *Nomenclator*, Insprück, 1899, t. IV, col. 1039; Thomas Plassmann, dans *The catholic encyclopedia*, New York, 1900, art. *Galatino.*

P. Édouard d'Alençon.

GALENUS Mathieu, professeur de théologie à l'université de Douai. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Mathieu *Galen*, *Van Galen*, ou *Van der Galen*, vit le jour en 1528 à West Cappel, ancien bourg de Zélande, dans l'île de Walcheren. Ses parents étaient pauvres, et c'est grâce à de généreux bienfaiteurs qu'il put faire ses humanités à Gand. Il se rendit ensuite à Louvain et se fit inscrire à la faculté des arts, dans la *Pédagogie du Château* (1546 ou 1547). Il fut promu maître és arts le 21 mars 1549; il commença aussitôt après sa théologie sous le célèbre Ruard Tapper et eut aussi pour maîtres Josse Ravesteyn et François Sonnius. C'est sous leur direction qu'il étudia le Maître des Sentences jusqu'à la licence.

A cette époque (1559) le grand cardinal d'Augsbourg, Othon Truchsess, fondait à Dillingen une grande université catholique. Pour avoir des professeurs, il s'adressa à Ruard Tapper, qui lui envoya successivement Martin Rythovius, Guillaume Lindanus et enfin Mathieu Galenus. C'est le 21 septembre 1559 que ce dernier arriva à Dillingen où il demeura pendant quatre ans. Il y fit un grand nombre de leçons sur l'Écriture sainte et la scolastique, traduisit saint Jean Damascène et se livra avec beaucoup de persévérance à l'œuvre de la prédication, tout en composant un certain nombre d'ouvrages. C'est là qu'il connut Adrien Bessemer d'Amsterdam, bachelier en théologie et professeur de philosophie, qui devait plus tard le suivre à Douai. Dès le commencement de son séjour à Dillingen, il se lia d'amitié avec son quasi-compatriote, le B. Pierre Canisius, qui était alors l'apôtre incomparable de toute l'Allemagne du Sud.

Pendant ce temps, Paul IV et Philippe II avaient voulu doter les Pays-Bas d'une université française pour empêcher les jeunes Wallons d'aller étudier dans les facultés de France et d'Allemagne. Jean Vendeville, alors professeur de droit à Louvain et plus tard évêque de Tournai, avait surtout poussé le roi d'Espagne, aidé en cela par l'évêque d'Arras, François Richardot. Après bien des tergiversations, qui durèrent plus de trente ans, cinq facultés purent enfin s'établir à Douai et l'inauguration s'en fit solennellement le 5 octobre 1562. On éprouva beaucoup de difficultés pour recruter le corps professoral, surtout pour la théologie. Richardot lui-même fut obligé de se charger des cours d'Écriture sainte; le docteur Richard Smith, d'Oxford, occupa la *cathedra primaria* de théologie dans laquelle il ne fit que passer. Il mourut le 7 juillet 1563, après moins d'un an de professorat à Douai.

Dans ces circonstances, l'abbé d'Anchin, Jean Lentailleur, s'adressa au jeune et brillant professeur de Dillingen, qui consentit à venir occuper une chaire dans la jeune université, bien qu'il ne fût encore que licencié. L'année suivante, Richardot le proclama docteur; Mathieu Galenus fut donc le premier de l'université de Douai qui conquit les palmes du doctorat en théologie. Ici comme à Dillingen, Galenus se chargea d'une besogne énorme pendant plus de dix ans. Stapleton, son successeur, a pu dire de lui dans son oraison funèbre : *ea felicissima facultatis theologicæ fundamenta posuit, ut ita nunc floreat magis*

ut facile florere non possit, absque necessariis illis, quibus adhuc caret, collegiorum et bursarum subsidiis, his jam difficillimis temporibus et a studio theologico alienissimis... Quis Galeno magis in docendo assiduus, quis laboriosus et accuratus magis ? Quis ita cellæ et claustro monachus, quam musæo et libris Galenus, affixus fuit ?

Non content de son cours ordinaire de théologie, Galenus se chargea encore de donner à tous les étudiants des catéchèses sur nos principaux dogmes en même temps qu'une réfutation de toutes les erreurs du temps. Ce fut sur les instances de l'évêque d'Arras, de Jean Lentailleur, abbé d'Anchin, de Gantois de la Cambe, abbé de Marchiennes, et surtout de Jean Vendeville et du magistrat de Douai que notre zélé docteur accepta ce fardeau. Ce cours si important dura cinq ans et comprit deux cent dix-neuf catéchèses qui sont toute une théologie théorique et pratique.

L'auteur avait succédé aussi à Richard Smith, comme prévôt de Saint-Pierre de Douai. C'est en cette qualité qu'il assista au synode provincial de Cambrai tenu en 1565 et qu'il y prononça le sermon de clôture. En 1571, il devint prévôt de Saint-Amé et chancelier de l'université. Malheureusement, il s'était dépensé sans compter et sa santé avait subi de très graves atteintes à cause de travaux qui n'étaient point en rapport avec ses forces physiques. Il mourut inopinément le 15 septembre 1573, n'ayant pas encore atteint sa quarante-cinquième année. On peut lui appliquer le *consummatus in brevi* de l'Écriture. Ce fut son zèle apostolique non moins que son amour pour la science qui l'épuisèrent prématurément.

Galenus ne peut pas être considéré comme un théologien de premier ordre; il faut l'avouer, il tombe souvent dans la diffusion et ses œuvres manquent d'ordre comme de précision. «Soldat dévoué de l'Église, dit le Dr Bouquillon, il portait ses coups partout où il la voyait attaquée, sans se préoccuper outre mesure de polir ses armes; sa réputation d'écrivain en a peut-être souffert, mais le bien qu'il a fait n'en a pas été moindre. D'ailleurs, ce n'était pas un esprit ordinaire; il possédait parfaitement le grec et l'hébreu; il avait lu les Pères et connaissait l'antiquité. »

Ses vertus furent célébrées par le plus distingué de ses élèves, Thomas Stapleton, qui prononça son oraison funèbre. Il fut un des premiers maîtres de cette université de Douai qui devait jouir un jour d'un si légitime renom et qui, à force de science et d'efforts, sauva la foi catholique alors si menacée dans les Pays-Bas.

II. Œuvres. — 1° *A Dillingen.* — *Les lettres de saint Jérôme* éditées par Canisius avec la collaboration de Galenus qui écrivit pour cette édition un éloge du saint docteur avec une pièce de vers hendécasyllabes. Ce travail avait pour but de remplacer l'édition d'Érasme condamnée par Paul IV en 1567. La collaboration de Galenus a été ignorée par tous les bibliographes et vient d'être démontrée par le R. P. Braunsberger. *De sacro-sancto missæ sacrificio* (1563), deux éditions, la 2e a été publiée à Anvers chez les héritiers de Jean Steelsius; *De originibus monasticis*, préface de 1563, Dillingen; *De christiano et catholico sacerdotio*, Dillingen, 1563; *Declamationum panegyricarum et concionum a juventute suevica pronuntiatarum Centuriæ aliquot*; *Homélies sur les psaumes*; *Vita S. Willibrordi Frisiorum apostoli*; *Areopagitica* du chroniqueur Hilduin, 1re édition à Cologne; 2e à Paris; *Oraisons funèbres* de Ruard Tapper, de Barthélemy Kleindienst, O. P., professeur à l'université, et de Tobie Gastius.

2° *A Douai.* — *Catecheses christianæ Andreæ Croquetii, S. theologiæ licentiati, confectæ et editæ opera et studio maximo, ex Mathæi Galeni, quondam apud Duacenses cancellarii ac regii primariique professoris, Homiliis catecheticis*, 1574; Lyon, 1600 (Du Croquet était moine de l'abbaye bénédictine d'Hasnon, près de Saint-Amand); *Mathæi Galeni Westcappellii de nostri sæculi choreis sententia pro catechesi clauso paschale seu dominica in albis (ut veteres etiam loquebantur) dicta ad generosum D. Maximilianum Vylain a Rassenghien gubernatorem duacensem*, 1567 et 1577; *Sermon de clôture du synode provincial de Cambrai*, 1565, dans Hartzheim, *Concilia Germaniæ*, t. VII, p. 89; Labbe, *Concil.*, t. XV, col. 231; *Alcuini Rhetorica ad Carolum magnum*, 1563 ou 1565; *Panégyrique de saint Matthieu*, 1569; *Theoriæ liturgicæ, seu preces et meditationes piæ iis, qui sacro missæ sacrificio intersunt, utilissimæ*, publiées en français, en flamand, puis en latin; *Avertissements* au clergé, au magistrat et au peuple de Tournai; *Lettre* au président Viglius sur le catalogue des livres défendus; *Oratio in vitam S. Georgii martyris*; *De votis monasticis*; *In Epistolam D. Pauli ad Hebræos e syro sermone in latinum conversam*; *In Isaiam et alios aliquot prophetas, sub nomine Math. Galeni, cancellarii Duacensis, circa ann. 1573* (Bibliothèque académique de Leyde).

Alph. Bellesheim, *Wilhelm Cardinal Allen*, Mayence, 1885; Th. Bouquillon, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, septembre 1879, p. 238-256; Otto Braunsberger, S. J., *Beati Petri Canisii epistulæ et acta*, Fribourg-en-Brisgau, t. III, p. 288, 784; H. Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 70, note; Knox, *The first and second Diaries of the English College, Douay*, Londres, 1878, p. 272, 273; Le Myre, *Elogia belgica*, p. 43; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1770, t. III, p. 301-306; L. Salembier, *Hommes et choses de Flandre*, Lille, 1912, p. 228; Th. Stapleton, *Œuvres complètes*, t. II, p. 486.

L. Salembier.

GALESI Dominique, théologien, évêque de Ruvo dans l'ancien royaume de Naples de 1676 à 1679, publia contre l'écrit de Launoi : *Regia in matrimonium potestas*, in-4°, Paris, 1674, un traité intitulé : *Ecclesiastica in matrimonium potestas, apolegma quo provetustissima et catholica doctrina de jure Ecclesiæ in sanciendis legibus fidelium matrimonium impedientibus et dirimentibus*, in-4°, Rome, 1677. Launoy répliqua par *Joan. Launoi contentorum in l. Galesii erratorum index locupletissimus*, in-4°, Paris, 1677. L'année suivante, Dominique Galesi donna une seconde édition de son ouvrage qu'il augmenta d'une réfutation d'autres erreurs du même Launoi : *Ecclesiastica in matrimonium potestas adversus Joannis Launoii doctrinam. Adsunt etiam contra eumdem Launoii vindiciæ pro annalorum justitia et Summa divi Thomæ*, in-4°, Rome, 1678. On attribue encore à Dominique Galesi *Tractatus de restitutione in integrum*, in-fol., Rome.

Journal des savants, 28 avril 1679; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1704, col. 2643.

B. Heurtebize.

GALET, GALLET Jacques, théologien et historien, né à Lamballe en Bretagne, mort à Compans, dans l'ancien diocèse de Paris en décembre 1726. Après avoir fait ses études chez les jésuites de Rennes, il fut recteur de la paroisse de la Poterie, près Lamballe, puis précepteur des enfants du duc de Chaulnes, et ce fut alors qu'il connut Fénelon, le pieux archevêque de Cambrai. Après avoir été supérieur du séminaire Saint-Louis à Paris, il obtint la cure de Compans où il mourut. On a de lui : *Dissertation dogmatique et morale sur la doctrine des indulgences, sur la foi des miracles et sur la pratique du rosaire*, in-4°, Paris, 1724; *Recueil des principales vertus de Fénelon*, in-12, Nancy, 1725; ce dernier ouvrage a été réimprimé au t. XI, p. 145-192, de la *Correspondance de Fénelon*, in-8°, 1829, ainsi que *la lettre à feu Isaac de Beausobre sur M. de Fénelon*, publiée sans nom d'auteur

dans la *Bibliothèque germanique*, t. XLVI (1739), p. 60. En outre, Jacques Gallet avait composé des *Mémoires sur l'établissement des Bretons dans l'Armorique et leurs premiers rois*, que dom Morice fit imprimer à la fin du 1er vol. de l'*Histoire de Bretagne*, in-fol., Paris, 1750. Le même historien utilisa en outre dans cet ouvrage des *Notes critiques* laissées par J. Gallet.

Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 240; R. Kerviler, *Répertoire général de bio-bibliographie bretonne*, fasc. 41, in-8°, Rennes, 1904, p. 144.

B. HEURTEBIZE.

GALIEN Joseph, dominicain, naquit à Saint-Paulien, près du Puy-en-Velay, en 1699. Il se donna à l'ordre des prêcheurs au couvent de cette dernière ville. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Avignon, il devint lecteur de philosophie, en 1726, au couvent de Bordeaux, puis à Albi, enfin à Prades, où il remplit la charge de prédicateur ordinaire. En 1747, il occupe la chaire de philosophie à l'université d'Avignon; mais il semble avoir renoncé à cette charge dès 1751. En effet, il ne figure plus dans les listes officielles avec le titre de professeur. Il semble qu'à partir de ce moment il s'adonna plus spécialement à l'étude des questions de physique. Cependant, il s'exerça aussi dans les problèmes théologiques, ainsi que le prouvent les deux opuscules qu'il publia sous ce titre : *Lettres théologiques touchant l'état de pure nature, la distinction du naturel et du surnaturel et les autres matières qui en sont des conséquences*, in-8°, Avignon, 1745. Le *Journal de Trévoux* a porté sur ces lettres le jugement suivant : « En général le style est proportionné à la matière; tout y est dogmatique, sérieux, pressant; quelques termes forts et énergiques se sont trouvés sous la plume de l'auteur. Nous comparons cela, dans les disputes théologiques, au son des trompettes dans les combats. » Ainsi que nous l'avons dit, Galien avait du goût pour les recherches de physique et il a laissé quelques écrits sur ces matières. Citons : *Explication physique des effets de l'électricité*, in-12, Avignon, 1747. Cet opuscule parut sans nom d'auteur, portant seulement : *Par *** professeur perpétuel de philosophie de l'université d'Avignon.* Un autre écrit, plus curieux, parut sous ce titre : *Mémoire touchant la nature et la formation de la grêle et des autres météores qui y ont rapport, avec une conséquence ultérieure de la possibilité de naviguer dans l'air à la hauteur de la région de la grêle. Amusement physique et géométrique*, par un ancien professeur de philosophie de l'université d'Avignon, in-12, *ibid.*, 1755. Deux ans après, le même mémoire fut réimprimé, mais avec le nom de l'auteur, in-12, Avignon, 1757. Dans ce mémoire fort curieux, en plus des principes d'ordre physique qui doivent régler l'aérostation, il indique la manière de construire un aérostat. Nous ne serions pas loin de penser que Galien ait été en relation avec les frères Montgolfier, ses contemporains et de la même région. Il est peu probable, malgré l'opinion de Balthasar Wilhem, *op. cit.*, que le P. Galien se soit inspiré des recherches de Gusmao sur l'aérostation. Ce n'est pas ici le lieu d'élucider cette question. Le P. de Backer, dans sa *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 2001, avait donné Galien comme jésuite; Sommervogel, dans la nouvelle édition, t. III, col. 1112, lui restitue sa profession dominicaine. On n'est pas d'accord sur la date de sa mort : Michaud, *Biographie universelle*, le fait mourir au Puy en 1762; la *Nouvelle biographie universelle*, à Avignon, en 1782.

Th. Bonnet, *Scriptores ordinis prædicatorum* [edit. altera], specimen, Lyon, 1885, p. 22-24; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, t. III, p. 11; *La France littéraire*, 1769, t. II, p. 48, 146; Michaud, *Biographie universelle*; *Nouvelle biographie universelle*, Paris, t. XIX; Maudet, *Histoire littéraire et poétique de l'ancien Velay*, 1862; Karl Fischer, *Geschichte der Physik* Gœttingue, 1803, t. IV, p. 237; Quérard, *La France littéraire*, Paris, 1829, t. III, p. 212; J. C. Poggendorf, *Biographisch-literarisches Handwörterbuch zur Geschichte der exacter Wissenschaften*, in-8°, Leipzig, 1858-1862; Balthasar Wilhem, S. J., *An der Wiege der Luftschiffahrt*, IIe part., *Bartholomen Lourenço de Gusmao*, Hamm, 1909, p. 196.

R. COULON.

GALILÉE. — I. Premières années, premières découvertes. II. Première rencontre avec les théologiens. III. Le procès de 1616. IV. Infraction au décret de 1616. V. Le procès de 1633. VI. Fin de Galilée. VII. Portée dogmatique de la condamnation de Galilée. VIII. Portée morale de la condamnation de Galilée. IX. Conséquences historiques et scientifiques de la condamnation de Galilée.

I. PREMIÈRES ANNÉES, PREMIÈRES DÉCOUVERTES. — Galilée naquit à Pise le 18 février 1564. Son père, Vincent Galilée, était commerçant. Il lui donna le prénom de Galileo, de sorte que son nom et son prénom, Galileo Galilei, ne différaient que par la désinence. Ses études primaires terminées, il entra, paraît-il, comme novice, chez les moines de Vallombreuse, cf. A. Favaro, *G. Galilei e lo studio di Padova*, Florence, 1883, t. I, p. 8, et y étudia les éléments de la logique et de la dialectique. Il ne se sentait pas de vocation religieuse. Aussi, dès le 5 septembre 1581, on le voit inscrit parmi les étudiants de l'université de Pise. Les mathématiques avaient pour lui un attrait particulier. Il s'y livra avec passion. Ses observations sur la loi du pendule et sa nouvelle démonstration de la loi d'Archimède sur la pesanteur des corps dans l'eau, le firent remarquer dès 1583 et 1586. En 1587, bien qu'il n'eût encore que vingt-trois ans, il concourut pour une chaire de mathématiques à Bologne et le document qui nous l'apprend, A. Favoro, *op. cit.*, t. I, p. 22, témoigne qu'il avait déjà enseigné cette matière à Florence et à Sienne.

Il ne s'agissait de rien moins que de remplacer Ignace Danti, bien connu pour la part qu'il avait prise à la réforme du calendrier grégorien. Sa candidature échoua. Après avoir professé quelque temps à Pise, Galilée put enfin obtenir en 1592 une chaire à l'université de Padoue avec des appointements de cent soixante florins par an (environ 450 francs). Le professeur qu'il remplaçait, Moletti, avait suivi dans son enseignement le système de Ptolémée, qui faisait de la terre le centre du monde; Galilée enseigna le même système. On a encore le programme de ses cours de 1592 à 1604. Cf. Favaro, *op. cit.*, t. II, p. 150. Il est piquant de voir le futur copernicien étaler ses raisons en faveur d'une opinion que Copernic avait déjà réfutée. Favaro, *Le opere di Galileo Galilei*, 1890 sq., t. II, p. 203; Müller, *Nicolaüs Copernicus der Altmeister der neueren Astronomie*, Fribourg, 1898; trad. italienne, *Nicolo Copernico*, Rome, p. 142 sq. On a prétendu que Galilée soutenait sans conviction cette théorie surannée. Cf. Müller, *Galileo Galilei*, Rome, 1912, p. 10-11. Il est plus simple d'admettre qu'il ignorait encore ou connaissait mal le système copernicien.

Toutefois il semble que, dans ses lettres à Mazzoni (30 mai 1597) et à Kepler (4 août 1597), *Le opere di Galileo*, édit. Favaro, t. II, p. 198; t. X, p. 68, il y ait des allusions assez claires à la théorie de Copernic qui veut que la terre tourne et que toutes les planètes tournent, comme la terre, autour du soleil. Jusqu'en 1610, on ne voit pas qu'il y ait prêté grande attention. La découverte qu'il accomplit, à l'aide du télescope, des satellites de Jupiter, lui fit alors abandonner le système de Ptolémée. Son *Sidereus nuntius*, qui parut le 12 mars 1610, Favaro, *Le opere di Galileo*, t. III, p. 53, témoigne de ce nouvel état d'esprit. De tous les éloges qu'il reçut en cette circonstance, nul

sans doute ne lui fut plus sensible que celui de Képler. *Dissertatio cum Nuntio sidereo nuper ad mortales misso a Galileo Galileo*, Kepler, *Opera omnia*, édit. Frisch, t. II, p. 490. Quelques savants jésuites, entre autres, le P. Clavius, qui avait collaboré à la réforme du calendrier grégorien, et le P. Griemberger, se rangèrent également à son opinion. Lettre de Galilée à Bélisaire Vinta, datée de Rome, 1er avril 1611, dans Favaro, *Le opere di Galileo*, t. XI, p. 79.

Nommé mathématicien officiel du grand-duc de Toscane, Cosme II, Galilée séjourna habituellement à Florence. En mars 1611, le Collège romain lui accorda les honneurs académiques. Le P. Clavius et ses collègues l'applaudirent publiquement comme « l'un des plus célèbres et des plus heureux astronomes du temps. » *Nuntius sidereus Collegii romani*, dans Favaro, *Le opere di Galileo*, t. III, p. 291-298. Nombre de cardinaux et de prélats lui firent un accueil des plus chaleureux, et le pape Paul V le reçut gracieusement en audience privée. Lettre de Galilée en date du 22 avril 1611, dans Favaro, *loc. cit.*, t. XI, p. 89. Une lettre du cardinal del Monte au grand-duc de Florence témoigne de l'enthousiasme de ces manifestations. « Galilée, dit-il, a parfaitement convaincu tous les savants de Rome de la vérité de ses découvertes; et si nous vivions encore au temps de l'antique République romaine, nul doute qu'en reconnaissance de ses œuvres on ne lui fît élever une statue au Capitole. » Favaro, *Le opere di Galilei*, t. XI, p. 119.

II. Première rencontre avec les théologiens. — Jusque-là Galilée s'était tenu sur le terrain purement scientifique. En adoptant le système de Copernic, il devait forcément, un peu plus tôt un peu plus tard, s'avancer sur le domaine de la théologie. Un ouvrage de Ludovico delle Colombe : *Contro il moto della terra*, qui lui tomba entre les mains en 1611, Favaro, *Le opere di Galilei*, t. III, p. 251-291, lui en fournit l'occasion. Colombo (comme l'appelle Galilée) apportait contre le système copernicien du mouvement de la terre des preuves tirées de l'Écriture sainte et de l'enseignement des théologiens. Le psalmiste n'avait-il pas dit : *Qui fundasti terram super stabilitatem suam*, Ps. CIII, 5 ? Ne lit-on pas dans le l. Ier des Paralipomènes, XVI, 43 : *Ipse enim fundavit orbem immobilem?* ou encore dans l'Ecclésiastique, I, 4-6 : *Oritur sol et occidit et ad locum suum revertitur : ibique renascens gyrat per meridiem et flectitur ad aquilonem?* Preuve que le soleil tourne autour de la terre et donc que la terre est le centre du monde. Que l'on ne chicane pas sur le sens de ces textes. Tous les Pères les ont interprétés à la lettre. Et Melchior Cano, *Loci theologici*, l. VIII, c. III, n. 35, aussi bien que tous les commentateurs de la *Somme* de saint Thomas, posent ce principe : « Quiconque, dans l'interprétation de la sainte Écriture, propose une explication contraire au consentement unanime des saints Pères, agit témérairement. » Galilée lut ces pages et les annota. Colombo lui paraît un grossier personnage qui parle de choses qu'il ignore. Il s'en rapporte sur ce point au P. Clavius. Lettre du 27 mai 1611, dans Favaro, *Le opere*, t. XI, p. 117, et à Bellarmin. *Ibid.*, p. 141. La question de l'Écriture sainte n'était cependant pas sans le préoccuper. Il interroge là-dessus son ami, le cardinal Conti, qui lui répond par une lettre en date du 7 juillet 1612, dans Favaro, *Le opere*, t. XI, p. 376 : « En ce qui concerne le mouvement de la terre, un mouvement progressif est à peine contraire à la sainte Écriture, comme l'a prouvé Lorin, *In Acta apostolorum commentaria*, Lyon, 1605, p. 215; mais un mouvement de rotation qui impliquerait comme simple apparence la rotation diurne de la voûte céleste serait plus difficile à concilier avec la sainte Écriture. » Le cardinal ne voit pas ce que tout cela vient faire dans les questions scientifiques agitées, et il ajoute : « Dieu vous garde ! » *Ibid.*, t. XI, p. 376.

A cette date, la question copernicienne troublait beaucoup d'esprits. Le 16 décembre 1611, Ludovico Cigoli mandait de Rome à Galilée qu'on avait dénoncé ses théories à l'archevêque de Florence comme suspectes. Favaro, *Le opere*, t. XI, p. 241. Le P. Nicolas Lorini, prédicateur de la cour grand-ducale, fut soupçonné d'avoir médit lui-même du savant astronome. *Ibid.*, p. 427. Mais, ce qui était plus grave, la question copernicienne fut soulevée à la table même du grand-duc, en présence de la grande-duchesse Marie-Christine et du P. Castelli, bénédictin, élève de Galilée et professeur de mathématiques, à Pise : Castelli défendit les théories de son maître; la grande-duchesse lui opposa les textes de l'Écriture mis alors en circulation par les partisans du système de Ptolémée. Ceci se passait le 12 décembre 1613. Cf. lettre de Castelli du 14 décembre, dans Favaro, *Le opere*, t. XI, p. 605-606. Avisé du fait par Castelli, Galilée lui adressa une lettre qu'il développa ensuite pour répondre aux scrupules de la grande-duchesse et où il entreprit de démontrer que sa théorie n'était aucunement en contradiction avec l'Écriture sainte bien comprise. En voici les principaux passages : « La sainte Écriture, dit-il, ne peut ni mentir, ni se tromper. La vérité de ses paroles est absolue et inattaquable. Mais ceux qui l'expliquent et l'interprètent peuvent se tromper de bien des manières, et l'on commettrait de funestes et nombreuses erreurs, si l'on voulait toujours s'en tenir au sens littéral des mots; on aboutirait, en effet, à des contradictions grossières, à des erreurs, à des doctrines impies, puisqu'on serait forcé de dire que Dieu a des pieds, des mains, des yeux, etc... Dans les questions de sciences naturelles, l'Écriture sainte devrait occuper la dernière place. L'Écriture sainte et la nature viennent toutes les deux de la parole divine : l'une a été inspirée par l'Esprit-Saint, et l'autre exécute fidèlement les lois établies par Dieu. Mais, pendant que la Bible, s'accommodant à l'intelligence du commun des hommes, parle, en bien des cas et avec raison, d'après les apparences, et emploie des termes qui ne sont point destinés à exprimer la vérité absolue, la nature se conforme rigoureusement et invariablement aux lois qui lui ont été données; on ne peut pas, en faisant appel à des textes de l'Écriture sainte, révoquer en doute un résultat manifeste acquis par de mûres observations ou par des preuves suffisantes... Le Saint-Esprit n'a point voulu (dans l'Écriture sainte) nous apprendre si le ciel est en mouvement ou immobile; s'il a la forme de la sphère ou celle du disque : qui, de la terre ou du soleil, se meut ou reste en repos... Puisque l'Esprit-Saint a omis à dessein de nous instruire des choses de ce genre parce que cela ne convenait point à son but, qui est le salut de nos âmes, comment peut-on maintenant prétendre qu'il est nécessaire de soutenir en ces matières telle ou telle opinion, que l'une est de foi et l'autre une erreur ? Une opinion qui ne concerne pas le salut de l'âme peut-elle être hérétique ? Peut-on dire que le Saint-Esprit ait voulu nous enseigner quelque chose qui ne concerne pas le salut de l'âme ? » *Spiritum Dei noluisse ista docere homines, nulli ad salutem profutura.* S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. II, c. IX, n. 20, *P. L.*, t. XXXIV, col. 270. Lettre au P. Castelli, 21 décembre 1613, dans Favaro, *Le opere*, t. V, p. 279-288. « Le cardinal Baronius avait coutume de dire que Dieu n'avait pas voulu nous enseigner comment le ciel va, mais comment on va au ciel. » Lettre à la grande-duchesse de Toscane, dans Favaro, *Le opere*, t. V, p. 307-348. Les théologiens admettent aujourd'hui la doctrine de Galilée. C. Pesch, *De inspiratione*

sacræ Scripturæ, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 511-519. C'est l'enseignement donné dans les grands séminaires, F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 74-75, et Léon XIII a garanti cet enseignement de sa haute autorité dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1947. Voir INSPIRATION. Mais au XVIIe siècle la nouveauté de ce langage était plus propre à irriter les adversaires de Galilée qu'à les convaincre. Sa théorie allait incontestablement à l'encontre des idées reçues non seulement en matière de science, mais encore en matière d'exégèse. « Elle est contraire au sentiment commun de tous les théologiens scolastiques et de tous les saints Pères, » devait dire le P. Caccini dans sa déposition au procès de 1616. Cf. von Gebler, *Die Acten des Galileischen Processes*, Stuttgart, 1877, p. 26; manuscrit du procès, fol. 354.

En attendant le procès, le P. Thomas Caccini dénonçait au public, du haut de la chaire (avent 1614), à Florence, la théorie copernicienne de Galilée et montrait qu'elle était incompatible avec le mot de Josué : « Soleil, arrête-toi, » Jos., X, 12, et par conséquent « quasi hérétique ». Manuscrit du procès, fol. 354; von Gebler, *Die Acten des Processes*, p. 25. Le frère du prédicateur, Mathieu Caccini, qui résidait à Rome, et le supérieur des dominicains regrettèrent vivement cette incartade. Cf. lettre de Mathieu, du 2 janvier 1615, dans Antonio Ricci Ricardi, *Galileo Galilei e fra Tommaso Caccini*, Florence, 1902, p. 69, et lettre du supérieur à Galilée dans Alberi, *Le opere*, t. VIII, p. 337. Mais le coup était porté, et Galilée en sentait la gravité.

Il se tourna vers Rome, notamment vers le P. Griemberger, successeur du P. Clavius au Collège romain, vers Mgr Dini, éminent théologien, dont il s'était fait un disciple convaincu, et vers Bellarmin. Dans sa lettre à Mgr Dini, dans Favaro, *Le opere*, t. V, p. 289, il se demande comment on peut songer à faire condamner la théorie de Copernic, qui reçut un si bon accueil du pape Paul III, et il espère que ses amis empêcheront le Saint-Office de commettre une telle faute. Mgr Dini lui répond, au nom de Bellarmin, que la condamnation de Copernic n'est pas probable et au nom du P. Griemberger que, toute « plausible » qu'elle soit, la théorie copernicienne n'est pas démontrée; Copernic n'a pas eu l'intention de prouver que la terre tourne autour du soleil, mais il a simplement donné sa théorie comme une hypothèse mathématique. En tout cas, il est prudent de ne pas s'engager dans les querelles théologiques que peut déterminer la discussion des textes de l'Écriture. Favaro, *Le opere*, t. II, p. 155.

« Dire que Copernic s'exprime par manière d'hypothèse et non avec la conviction que sa théorie est conforme à la réalité, riposte Galilée, c'est ne l'avoir pas lu. » Quant au conseil qu'on lui donne d'abandonner l'Écriture aux exégètes et aux théologiens de profession, il est prêt à le suivre. Mais il fait observer que Dieu peut éclairer l'intelligence des plus humbles sur des questions qu'ils n'ont pas bien étudiées. En tout cas, il ne faut pas oublier que, pour entreprendre d'accorder ensemble l'Écriture sainte et les sciences naturelles, il est nécessaire de connaître celles-ci à fond. « Si j'ai tenté de le faire malgré mon peu d'expérience dans la sainte Écriture, on excusera ma témérité, attendu que je suis tout disposé à me soumettre au jugement de mes supérieurs. » Lettre du 23 mars 1615, dans Favaro, *Le opere*, t. V, p. 297-300.

Vers le même temps, le carme Foscarini soutenait une opinion semblable : *Lettera del R. P. M. Paolo Antonio Foscarini carmelitani al Reverendissimo P. Generale del suo ordine, Sebastiano Fantoni, sopra l'opinione dei Pigatorici e del Copernico, nella quale si accordano ed appaciano i luoghi della sacra Scrittura e le proposizioni teologiche, che giammai potessero addursi contro tale opinione*, dans Alberi, *Le opere di Galilei*, t. V, p. 455-494. A l'en croire, le système de Ptolémée ne rendait pas compte des phénomènes observés dans l'ordre de l'astronomie; seul le système copernicien en offrait une explication rationnelle. Foscarini considérait donc ce dernier système au moins comme vraisemblable et n'excluait pas la probabilité de le voir bientôt reconnu comme vrai. Il en concluait qu'il fallait s'y rallier et mettre désormais de côté les vains scrupules qui pouvaient provenir d'une conception erronée de la sainte Écriture.

Bellarmin prit peur, et par une lettre en date du 12 avril 1615, publiée par Dominico Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano*, Rome, 1873, Paravia, p. 121 sq.; Favaro, *Le opere di Galilei*, t. XII, p. 171-172, il crut devoir rappeler à Foscarini quelle devait être, dans la question, l'attitude des théologiens prudents :

« Je dis, mon Révérend Père, écrivait-il, que vous et le seigneur Galilée vous agiriez prudemment en vous contentant de parler *ex suppositione* et non d'une manière absolue, comme j'ai toujours cru que Copernic avait parlé; car, dire qu'en supposant le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil on sauve mieux toutes les apparences qu'avec les excentricités et les épicycles, c'est très bien dire, cela n'offre aucun danger, et cela suffit au mathématicien. Mais vouloir affirmer que réellement le soleil est au centre du monde et qu'il tourne seulement sur lui-même, sans aller de l'orient à l'occident, tandis que la terre est dans le troisième ciel, et tourne avec beaucoup de rapidité autour du soleil, c'est courir grand danger, non seulement d'irriter les philosophes et les théologiens scolastiques, mais de nuire à notre sainte foi, en accusant l'Écriture sainte d'erreur. Vous avez bien montré qu'il y a plusieurs manières d'expliquer la sainte Écriture, mais vous ne les avez pas appliquées en particulier, et certainement vous auriez trouvé de très grandes difficultés, si vous aviez voulu expliquer tous les passages que vous avez cités vous-même.

« Je dis que, comme vous le savez, le concile défend d'interpréter l'Écriture contre le sentiment commun des saints Pères, et si vous voulez lire, je ne dis pas seulement les saints Pères, mais les commentaires modernes sur la Genèse, sur les Psaumes, sur l'Ecclésiaste, sur Josué, vous trouverez qu'ils s'accordent tous à expliquer, selon la lettre, que le soleil est dans le ciel et tourne autour de la terre avec une extrême vitesse, que la terre est très éloignée du ciel et reste immobile au centre du monde. Considérez maintenant, dans votre prudence, si l'Église peut tolérer qu'on donne aux Écritures un sens contraire aux saints Pères et à tous les interprètes grecs et latins. On ne peut pas répondre que ce n'est pas une matière de foi, parce que, si ce n'est pas une matière de foi *ex parte objecti*, c'est une matière de foi *ex parte dicentis* : de même ce serait une hérésie de dire qu'Abraham n'a pas eu deux fils et Jacob douze, comme de dire que le Christ n'est pas né d'une vierge, parce que l'Esprit-Saint a dit l'une et l'autre chose par la bouche des prophètes et des apôtres.

« Je dis que, s'il y avait une vraie démonstration prouvant que le soleil est au centre du monde et la terre dans le troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil, alors il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Écriture qui paraissent contraires, et dire que nous ne les entendons pas, plutôt que de déclarer faux ce qui est démontré. Mais je ne croirai pas à l'existence d'une pareille

démonstration avant qu'elle m'ait été montrée; et prouver qu'en supposant le soleil au centre du monde et la terre dans le ciel on sauve les apparences, n'est pas la même chose que de prouver qu'en réalité le soleil est au centre et la terre dans le ciel. Pour la première démonstration, je la crois possible; mais, pour la seconde, j'en doute beaucoup, et dans le cas de doute on ne doit pas abandonner l'interprétation de l'Écriture donnée par les saints Pères. »

La conviction du cardinal Bellarmin est bien arrêtée. S'il suppose pour un moment que la théorie du mouvement de la terre peut être démontrée, c'est par manière de parler; dans son for intérieur il reste persuadé, voire absolument sûr, que cette démonstration est impossible. Et il en appelle à Salomon, tout ensemble « écrivain inspiré et savant de premier ordre, » dit-il, pour prouver que le soleil tourne réellement autour de la terre : *oritur sol, et occidit, et ad locum suum revertitur.* Eccle., I, 5. « D'ailleurs, ajoute-t-il, le témoignage de nos yeux n'est-il pas une garantie suffisante de cette vérité? Chacun sait par expérience que la terre est immobile et que l'œil ne se trompe pas quand il juge que le soleil se meut, pas plus qu'il ne se trompe quand il juge que la lune et les étoiles se meuvent, et cela suffit pour le moment. »

Si l'argumentation du cardinal est faible, il ne s'ensuit pas moins que Galilée pouvait échapper au Saint-Office pourvu qu'il renonçât à vouloir concilier sa doctrine avec l'Écriture. « Un point est éclairci, disait à ce propos, le 2 mai 1615, Mgr Dini : On peut écrire comme mathématicien et sous forme d'hypothèse, comme a fait, dit-on, Copernic; on peut écrire librement, pourvu qu'on n'entre pas dans la sacristie. » Alberi, *Le opere*, t. VIII, p. 375.

Mais il était trop tard, Galilée était « entré dans la sacristie » et il n'allait plus pouvoir en sortir.

III. Le procès de 1616. — Dès le 5 février 1615, un théologien, le P. Lorini, dominicain, avait dénoncé la lettre de Galilée à Castelli. Cette dénonciation était secrète et adressée directement au cardinal Émile Sfondrate, alors préfet de la S. C. de l'Index. Le P. Lorini déclarait que, s'il faisait cette démarche, c'était par acquit de conscience. La lettre au P. Castelli lui paraissait faire courir un danger à la foi. Il y signalait des appréciations suspectes ou téméraires, telles que les suivantes : dire que certaines expressions de la sainte Écriture sont peu justes; que, dans les discussions sur les effets naturels, l'Écriture tient le dernier rang; que les docteurs de l'Église se trompent souvent dans leurs explications; que l'Écriture ne doit pas être invoquée dans les articles ne concernant pas la foi; que, dans les choses naturelles, l'argument philosophique ou astronomique a plus de force que l'argument sacré ou divin; enfin que le commandement de Josué au soleil doit s'entendre comme fait non au soleil, mais au premier mobile. Toutes ces erreurs, disait Lorini, ne font-elles pas voir le danger que courrait l'Église, si on laissait ainsi le premier venu expliquer l'Écriture à sa façon, contrairement au sentiment des Pères et de saint Thomas, et fouler aux pieds toute la philosophie d'Aristote, qui est un si utile auxiliaire de la théologie scolastique? Von Gebler, *Die Acten*, p. 11; manuscrit du procès, fol. 342; Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 297; *Galileo e l'Inquisizione*, 1907, p. 37.

Le préfet de l'Index soumit le cas au tribunal de l'Inquisition qui chargea, selon l'usage, un consulteur d'examiner la lettre de Galilée. Le consulteur est loin d'être malveillant ou seulement défavorable. L'auteur, dit-il dans son rapport, emploie quelquefois des expressions mal sonnantes, qui sont d'ailleurs susceptibles d'une interprétation bénigne : « Quant au reste, s'il abuse des termes impropres, il ne s'écarte pas des limites du langage catholique. » Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 305.

La lettre à Castelli semblait donc n'offrir rien qui pût servir de base à une accusation devant le Saint-Office. Mais Galilée avait produit d'autres ouvrages, notamment une étude sur les *Taches solaires* qui avait ému également l'opinion publique. Cf., sur ce point, Müller, *Galileo Galilei*, c. XII, XIII, p. 144-178. C'est par là qu'on trouva le moyen de l'atteindre. Le fameux P. Thomas Caccini, qui avait attaqué Galilée en chaire, était venu à Rome avec son confrère, le P. Lorini. Dans une conversation qu'il eut avec le cardinal Galamini, de l'ordre des dominicains, maître du sacré palais, il exprima le désir d'être entendu, *pro exoneratione conscientiæ*, dans l'affaire dont était saisi le Saint-Office. Il fut mis, en effet, fin mars 1615, en présence du commissaire général Michel-Ange Seghizi (aussi un dominicain) dans la grande salle du palais de l'Inquisition. Là, après le serment d'usage, il exposa les raisons pour lesquelles il s'était permis d'adresser, du haut de la chaire, mais d'ailleurs « en toute modestie, une affectueuse admonition » à Galilée et à ses disciples, qui, sous prétexte de suivre Copernic, portaient ouvertement atteinte à la sainte Écriture. Il attaqua ensuite nettement la doctrine contenue dans le livre sur les *Taches solaires* et déclara que le philosophe florentin avait des relations avec les hérétiques, notamment avec le fameux Sarpi de Venise (l'auteur bien connu de l'*Histoire du concile de Trente*), ce qui était de nature à inspirer le doute sur son orthodoxie. Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 307.

Cependant l'affaire traîna en longueur. Galilée en eut vent, à ce qu'il semble. Il partit pour Rome, avec des lettres de recommandation du grand-duc à l'adresse du cardinal del Monte, du cardinal Scipion Borghèse et de François Orsini, Favaro, *Le opere*, t. XII, p. 203, qui s'entremirent, en effet, pour déjouer les calculs des anticorperniciens. Sûr de cet appui et confiant dans sa cause, Galilée écrivait, le 20 février 1616 : « J'arriverai à dévoiler leurs fraudes; je m'opposerai à eux, et j'empêcherai toute déclaration dont il pourrait résulter un scandale pour l'Église. » Alberi, *Le opere*, t. VI, p. 225.

Profonde était son illusion. Au moment où il écrivait ces lignes, son procès avait été engagé sur l'ordre du pape. Comme le cardinal Orsini parlait un jour en faveur de Galilée devant Paul V, celui-ci lui répondit qu'il ferait bien de conseiller à son ami d'abandonner l'opinion de Copernic. Orsini insistant, le souverain pontife coupa court à l'entretien en disant que l'affaire était remise entre les mains des cardinaux du Saint-Office. Dès que le cardinal Orsini se fut retiré, le pape fit appeler le cardinal Bellarmin. Tous deux s'accordèrent à reconnaître que l'opinion soutenue par Galilée était « erronée et hérétique. » La bonne foi du savant astronome ne fut d'ailleurs pas mise en cause. Lettre de Pierre Guicciardini au grand-duc de Toscane, en date du 4 mars 1616, Alberi, *Le opere*, t. VI, p. 228; Favaro, *Le opere*, t. XII, p. 242.

Bien qu'il fût présent à Rome, Galilée ne fut cependant pas cité à comparaître devant le tribunal de l'Inquisition. Il s'ensuit que la procédure en cours ne se peut appeler qu'improprement le « procès de Galilée ». Ce procès ne fut pas, en effet, vraiment personnel, ce fut un procès de doctrine, et la doctrine incriminée était aussi bien celle de Copernic que celle de Galilée.

Le 19 février 1616, tous les théologiens du Saint-Office avaient reçu une copie des propositions suivantes à censurer : « 1° que le soleil est le centre du monde et, par conséquent, immobile de mouvement local; 2° que la terre n'est pas le centre du monde ni immobile, mais se meut sur elle-même tout entière par un

mouvement diurne. » Les qualificateurs se réunirent le 23 février, et le lendemain 24, la censure fut portée dans le Saint-Office, en présence des théologiens consulteurs : « Tous déclarèrent que la première proposition était insensée et absurde en philosophie, et formellement hérétique, en tant quelle contredisait expressément de nombreux passages de la sainte Écriture, selon la propriété des mots, et selon l'interprétation commune et le sens des saints Pères et des docteurs théologiens. » Quant à la seconde, ils déclarèrent, pareillement à l'unanimité, qu'elle « méritait la même censure en philosophie et que, par rapport à la vérité théologique, elle était au moins erronée dans la foi. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 47; manuscrit du procès, fol. 376; Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 311. Suivent, dans les pièces du procès, les noms des onze consulteurs : ce sont Pierre Lombard de Waterford, archevêque d'Armagh; six dominicains, Hyacinthe Petronio (maître du sacré palais), Raphaël Riphoe, vicaire général de l'ordre, Michel-Ange Séghizy (commissaire du Saint-Office), Jérôme de Casale major, Thomas de Lemos, Jacques Tinto; un jésuite, Benedetto Giustiniani; un bénédictin, Michel de Naples; un clerc régulier, Raphaël Rastelli; et un augustin, Grégoire Nonnio Coronel.

Le 25 février, le cardinal Millin fit savoir à l'assesseur et au commissaire du Saint-Office que, vu la censure prononcée par les théologiens sur les propositions de Galilée, le Saint-Père avait ordonné au cardinal Bellarmin de convoquer Galilée afin de l'avertir qu'il eût à abandonner son opinion (le texte primitif portait ses *opinions*); dans le cas où il refuserait d'obéir, le commissaire devait, devant notaire et témoins, lui intimer « l'ordre de s'abstenir entièrement d'enseigner cette doctrine et opinion, ou de la défendre ou de la traiter; à défaut d'aquiescement, il serait incarcéré. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 40; ms. du procès, fol. 378; Favaro, *Galilei e l'Inquisizione*, p. 62.

En conséquence, le vendredi 26, le cardinal Bellarmin fit venir Galilée dans son palais, et là, en présence du commissaire général du Saint-Office, l'avertit de l'erreur qui lui était reprochée et l'invita à l'abandonner. Ensuite le commissaire lui-même, devant témoins, et notamment devant le cardinal Bellarmin, lui intima au nom du souverain pontife et de la S. C. du Saint-Office, « l'ordre d'abandonner entièrement l'opinion qui prétend que le *soleil est le centre du monde et immobile et que la terre se meut*, défense de la soutenir désormais en aucune manière, de l'enseigner ou de la défendre par parole ou par écrit, sous peine de se voir intenter un procès devant le Saint-Office. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 40; ms. du procès, fol. 378-379: Favaro, *ibid.*

Qu'allait faire Galilée devant une pareille sommation ? Ce serait le mal connaître que de lui prêter un sentiment de révolte. Dans la lettre du 16 février 1615, à Mgr Dini, que nous avons déjà citée, il écrivait : « Je suis dans l'intime disposition de m'arracher l'œil pour n'être pas scandalisé, plutôt que de résister à mes supérieurs et de faire tort à mon âme en soutenant contre eux ce qui présentement me paraît évident et que je crois toucher de la main. » Favaro, *Le opere*, t. V, p. 295. Guicciardini témoigne qu'il persistait dans ces sentiments à la veille de la décision du Saint-Office. Lettre du 4 mars 1616, dans Favaro, *Le opere*, t. XII, p. 242. On ne s'étonnera donc pas du geste qu'il fit devant le commissaire de l'Inquisition. « Galilée, dit le procès-verbal, acquiesça à l'ordre qui lui était donné et promit d'obéir. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 40; manuscrit du procès, fol. 378-379; Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 322.

La S. C. de l'Index eut sans doute égard à la simplicité et à la franchise de cette soumission. Dans la condamnation générale qu'elle porta, le 5 mars suivant, contre la théorie copernicienne et contre les ouvrages de Copernic, *donec corrigantur*, elle ne prononça pas le nom de Galilée ni ne signala expressément ses ouvrages. Von Gebler, *Die Acten*, p. 50; Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 323; cf. Müller, *Galileo Galilei*, p. 208-210. Celui-ci n'en comprit pas moins la leçon qui lui était donnée « L'issue de cette affaire, écrivait-il le 6 mars, a montré que mon opinion n'a pas été acceptée par l'Église. Celle-ci a seulement fait déclarer qu'une telle opinion n'était pas conforme aux saintes Écritures, d'où il suit que les livres voulant prouver *ex professo* que cette opinion n'est pas opposée à l'Écriture sont seuls prohibés. » Alberi, *Le opere*, t. VI, p. 231.

Ses adversaires cependant ne désarmaient pas. Dans une audience du 11 mars, où le souverain pontife lui témoigna une extrême bienveillance, il se plaignit des calomnies qui circulaient toujours sur son compte. Paul V le rassura en affirmant que les Congrégations et lui-même connaissaient parfaitement la pureté de ses intentions et la droiture de son esprit. « De mon vivant, ajouta le pape, vous pouvez être sûr qu'on ne donnera aucune créance aux calomniateurs. » Lettre du 12 mars 1616, dans Alberi, *Le opere*, t. VI, p. 233.

Cette assurance n'empêcha pas le bruit de se répandre que l'Inquisition avait condamné Galilée à une abjuration et à une pénitence salutaire. Pour réfuter cette allégation injurieuse, Galilée sollicita de Bellarmin une attestation qui lui permît de fermer la bouche à ses ennemis, en rétablissant les faits. Le témoignage du cardinal figura plus tard au procès de 1633. En voici la teneur : « Galilée n'a abjuré ni entre nos mains ni en celles de personne autre, à Rome ou ailleurs, que nous sachions, aucune de ses opinions ou doctrines; il n'a pas non plus reçu de pénitence salutaire, ni d'autre sorte; on lui a seulement notifié la déclaration faite par notre Saint-Père et publiée par la S. C. de l'Index, où il est marqué que la doctrine attribuée à Copernic, à savoir que la terre se meut autour du soleil, et que le soleil se tient au centre du monde, sans se mouvoir de l'orient à l'occident, est une doctrine contraire aux saintes Écritures, et que par conséquent on ne peut la défendre ni la soutenir. » Attestation datée du 26 mai 1616, dans von Gebler, *Die Acten*, p. 91; manuscrit du procès, fol. 427; Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 348.

IV. Infraction au décret de 1616. — Galilée quitta Rome et regagna Florence où l'attendaient la bienveillance et les faveurs du grand-duc de Toscane. Allait-il s'ensevelir dans une futile oisiveté ? S'il continuait à poursuivre ses recherches astronomiques, il était bien difficile, pour ne pas dire impossible, qu'il ne retrouvât pas, au bout de ses nouveaux calculs, ses anciennes conclusions.

Or tout l'invitait, ses admirateurs comme ses adversaires, à reprendre ses études et à suivre sa pointe.

Dès le 1er juin 1616, un médecin napolitain, philosophe et mathématicien, Stelliota, lui traçait un plan de conduite en ces termes : « Les professeurs des sciences doivent montrer les calomnies des sophistes. La pensée des supérieurs est sainte et juste : mais, comme le décret (de 1616) a été rendu sans que les parties aient été entendues, il faudrait revoir la cause qui intéresse tout le monde; il faudrait que les professeurs de mathématiques étrangers présentassent un mémoire. » Et avec un grand sens il ajoutait : « Faites prévenir ceux qui gouvernent le monde que les personnes qui cherchent à mettre la discorde entre la science et la religion sont peu amies de l'une et de l'autre. » Alberi, *Le opere*, t. VIII, p. 386.

Cependant Galilée se tut pendant plusieurs années. Il ne rompit le silence qu'à la suite d'une provocation qui provenait d'un professeur du Collège romain, le P. Horace Grassi, lequel attaquait directement, bien qu'avec certains égards, dans un livre intitulé : *Libra astronomica*, cf. Favaro, *Le opere*, t. VI, p. 111-171, la théorie copernicienne et les thèses de Galilée. Celui-ci ne pouvait manquer de relever le gant. Il publia son *Saggiatore*, « l'Essayeur », Favaro, *Le opere*, t. VI, p. 199, sous forme de lettre adressée à Mgr Cesarini, qui allait devenir le *maestro di camera* d'Urbain VIII. L'ouvrage avait pour but de faire voir que le système de Copernic et de Képler est en parfait accord avec les observations du télescope, tandis que le système de Ptolémée et des péripatéticiens est insoutenable. Galilée concluait que, le premier système étant condamné par l'autorité ecclésiastique et le second par la raison, il fallait en chercher un autre. Malgré cette conclusion, le *Saggiatore* était, au fond, une défense habilement conduite de la doctrine copernicienne. Le maître du sacré palais et ses théologiens ne s'en aperçurent pas. L'autorisation d'imprimer, délivrée le 2 février 1623, contient ces mots : « J'ai lu par ordre du maître du sacré palais cet ouvrage du *Saggiatore*, et outre que je n'y ai rien trouvé de contraire aux bonnes mœurs ou qui s'éloigne de la vérité surnaturelle de notre foi, j'y ai reconnu de si belles considérations sur la philosophie naturelle que notre siècle, je crois, pourra se glorifier dans les siècles futurs, non seulement d'un héritier des travaux des philosophes passés, mais aussi d'un révélateur de beaucoup de secrets de la nature, qu'ils furent impuissants à découvrir; ainsi le démontrent les ingénieuses et sages théories de l'auteur dont je suis heureux d'être le contemporain, parce que ce n'est plus avec le peson et approximativement, mais avec des balances très sûres, que se mesure aujourd'hui l'or de la vérité. » Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 26. L'ouvrage fut offert au nouveau pape, le cardinal Barberini, devenu Urbain VIII, qui en accepta la dédicace. Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 1.

Bien plus, le souverain pontife, « le lut, dit-on, avec grand plaisir. » Lettre de Rinuccini du 20 octobre 1623, Alberi, *Le opere*, t. XIII, p. 154. Flatté d'un tel hommage rendu à son livre, Galilée se prit à caresser de hardis projets pour l'avenir. Dans un voyage qu'il fit à Rome en 1624, il eut avec le pape Urbain VIII jusqu'à six entretiens assez longs. Espérait-il pouvoir faire rapporter le décret de 1616 ? Cela n'est pas improbable. Un de ses partisans, le cardinal Hohenzollern, crut pouvoir inviter Urbain VIII à se prononcer en faveur du système héliocentrique. Le pape se hâta de répondre que cette doctrine n'avait jamais été condamnée comme hérétique, et que personnellement il ne la ferait jamais condamner, bien qu'il la considérât comme très hasardée : « Du reste, il n'y avait pas à craindre que jamais on pût en démontrer la justesse et la vérité. » Lettre de Galilée à Cesi, 8 juin 1624, dans Favaro, *Le opere*, t. XIII, p. 182.

Malgré la haute estime qu'Urbain VIII professait pour Galilée et dont on a maints témoignages positifs, cf. notamment la lettre que le pape adressait le 8 juin 1624 au grand-duc de Toscane et qui contient un éloge extraordinaire du savant astronome, Favaro, *Le opere*, t. XIII, p. 183-184, il n'est pas vraisemblable qu'il se soit prêté à une revision du procès de 1616. Galilée n'en rapporta pas moins à Florence la conviction que le système copernicien ne pouvait être condamné comme hérétique. Son ardeur scientifique s'en accrut d'autant. Il conçut un grand ouvrage dans lequel il développait les idées déjà insinuées dans le *Saggiatore* sur les deux systèmes du monde qui se partageaient les esprits. Il y travailla sept ou huit ans. Dans une lettre en date du 24 décembre 1629, qu'il adresse au prince Cesi, fondateur de l'Académie des *Lincei*, dans Favaro, *Le opere*, t. XIV, p. 60, on voit que l'œuvre était presque achevée.

Elle ne parut cependant qu'en 1632, sous ce titre: *Dialogo di Galileo Galilei Linceo matematico sopraordinario dello studio di Pisa e filosofo e matematico primario del serenissimo Granduca di Toscana : dove nei congressi di quattro giornate si discorze sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano, proponendo indeterminatamente ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una quanto per l'altra parte.* Favaro, *Le opere*, t. VII, p. 20-489.

La publication avait souffert d'énormes difficultés. Galilée aurait souhaité de la faire imprimer à Rome. Mais le P. Riccardi, maître du sacré palais, qui avait si bien accueilli le *Saggiatore*, reconnut que l'auteur, dans ce nouvel ouvrage, loin de proposer le système de Copernic comme une hypothèse mathématique, en parlait en termes qui formaient un essai de démonstration scientifique. Il ne fallait pas songer à le mettre au jour dans cet état. Le P. Riccardi proposa donc d'y introduire certaines corrections, que Galilée admit en principe. L'autorisation d'imprimer lui fut accordée à ces conditions. Favaro, *Le opere*, t. XIV, p. 258, lettre de Galilée à Cioli; von Gebler, *Die Acten*, p. 52 sq.; ms. du procès, fol. 387 sq.

Bientôt cependant, par suite de circonstances qu'il serait trop long d'indiquer ici, il fut contraint de remporter son manuscrit à Florence. Là, il le soumit à l'examen de l'inquisiteur, qui lui donna l'*imprimatur* sous les réserves qu'avait faites le P. Riccardi. C'était un succès, ce semble, mais un succès qui pouvait devenir dangereux. N'était-il pas à craindre que Rome ne jugeât sévèrement le procédé de l'Inquisition florentine? Pour comble d'imprudence, Galilée mit en tête de son livre, avec l'*imprimatur* de l'inquisiteur et du vicaire général de Florence, celui du P. Riccardi, qui n'avait été accordé que sous conditions et conditions non remplies. Cf. von Gebler et le ms. du procès, *loc. cit.*

Il suffisait d'ouvrir le volume pour comprendre les justes appréhensions du maître du sacré palais. Les interlocuteurs du dialogue s'appelaient Segredo, Salviati et Simplicio : les deux premiers, savants amis de Galilée, l'un Florentin, l'autre Vénitien, déjà morts, soutenaient le système copernicien; le troisième, dont le nom avait été emprunté à un commentateur d'Aristote, défendait la théorie de Ptolémée. Mais il était visible que Simplicio ne jouait son rôle que pour la forme : les raisons qu'il alléguait ne servaient qu'à mettre en valeur la force des arguments de ses contradicteurs. On accusa même Galilée d'avoir mis les arguments favorables à Ptolémée « dans la bouche d'un sot. » Cf. Von Gebler, *Die Acten*, p. 56; ms. du procès, fol. 389 v°.

Dès que l'ouvrage fut connu à Rome, il souleva une tempête de colères et de réclamations. On devine d'où venait ce « fracas », comme parle Galilée. Lettre du 17 mai 1632. « Il a écrit son livre contre le sentiment commun des péripatéticiens, » Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 275, disait le P. Scheiner, jésuite. Ce que l'auteur avait le plus à redouter, remarque à son tour Campanella, récemment sorti des prisons du gouvernement espagnol, « c'était la violence des gens qui ne savent rien. » Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 284.

Les sévérités de l'autorité ecclésiastique, jusque-là favorable à l'auteur, en raison des sentiments de piété et d'obéissance qu'il avait toujours montrés, étaient aussi à appréhender. Le P. Riccardi pouvait se plaindre qu'on eût abusé de sa complaisance, voire de sa signature. Le pape se reconnut-il, comme on l'a prétendu, dans le *Dialogo*, sous le personnage un peu ridicule de

Simplicio, dans la bouche duquel se trouvaient divers arguments qu'il avait jadis opposés à Galilée au cours d'un entretien familier? Cela n'est pas invraisemblable. Cf., sur ce point, H. de l'Épinois, dans la *Revue des questions historiques*, 1867, t. II, p. 119 sq.; Favaro, *Le opere*, t. XVI, p. 455. Des raisons plus graves étaient, du reste, de nature à le mécontenter; Galilée avait manifestement enfreint l'engagement pris en 1616 de ne plus enseigner la doctrine copernicienne. Cela suffisait pour le perdre dans l'estime et dans la confiance du souverain pontife.

Aussi voyons-nous, dès la première quinzaine d'août (1632), Urbain VIII déférer le *Dialogo* à l'examen d'une commission extraordinaire. Par égard pour l'auteur et peut-être surtout pour son protecteur, le grand-duc de Toscane, le Saint-Office n'en fut pas d'abord saisi. La commission n'eut en quelque sorte qu'un caractère officieux. Dépêche de Niccolini, 18 septembre 1632, Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 427.

Urbain VIII était pourtant très irrité. Le 5 septembre, apercevant Niccolini, ambassadeur de Toscane, il éclata en violents reproches : « Galilée, dit-il, a, lui aussi, la hardiesse d'entrer où il ne doit pas entrer, et d'aborder les matières les plus graves et les plus dangereuses que l'on puisse agiter en ce moment-ci. » « Mais il a imprimé son livre avec autorisation, » fit observer l'ambassadeur. « Oui, reprit le pape avec animation, Ciampoli et le maître du sacré palais ont été circonvenus : Ciampoli, sans avoir jamais vu et lu l'ouvrage, m'a affirmé que Galilée voulait se conformer en tout aux ordres du pape et que tout était bien. » Et Urbain VIII se plaignit de Ciampoli et du maître du sacré palais. « On donnera du moins à Galilée le temps de se justifier ? » demanda Niccolini. « En ces matières du Saint-Office, on ne fait que censurer, reprit le pape, puis on demande une rétractation. » « Galilée ne pourrait-il pas savoir auparavant ce qu'on lui reproche ? » objecta Niccolini. « Je vous le dis, répliqua vivement le pape, le Saint-Office ne procède pas ainsi; jamais on ne prévient personne auparavant, d'autant plus que Galilée sait très bien, s'il veut le savoir, en quoi consistent les difficultés, car nous en avons causé ensemble et le lui avons dit nous-même... » Dépêche de Niccolini, 5 septembre, Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 420.

Le rapport de la commission ne se fit pas attendre : en voici les conclusions : « 1° Galilée a transgressé les ordres qu'on lui avait donnés, en abandonnant l'hypothèse pour affirmer absolument la mobilité de la terre et la stabilité du soleil; 2° il a mal rattaché l'existence du flux et du reflux de la mer à la stabilité du soleil et à la mobilité de la terre, qui n'existent pas; 3° il a frauduleusement passé sous silence l'ordre, que le Saint-Office lui avait intimé en 1616, d'abandonner entièrement, de ne plus enseigner ni défendre, de quelque manière que ce fût, par la parole ou par les écrits, l'opinion d'après laquelle le soleil est le centre du monde et la terre se meut. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 53; ms. du procès, fol. 387 v°.

A côté de ce document, le recueil manuscrit des pièces du procès contient un rapport du même genre où se retrouvent les mêmes conclusions, un peu plus détaillées, sous huit chefs différents. Von Gebler, *Die Acten*, p. 56; ms. du procès, fol. 389. En fait, l'accusation se ramène à ces deux chefs : Galilée a désobéi aux ordres du Saint-Office et violé son engagement de 1616; Galilée, bien qu'il déclare vouloir traiter la question du mouvement de la terre hypothétiquement, procède par voie d'affirmation et enseigne sa théorie de façon absolue. Ce sont les reproches qu'Urbain VIII formula expressément dans un nouvel entretien qu'il eut avec Niccolini. Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 435.

Le rapport de la commission concluait qu'il y avait lieu de délibérer sur la procédure à suivre « tant contre Galilée que contre son ouvrage. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 53; ms. du procès, fol. 387 v°.

V. Le procès de 1633. — Le 23 septembre 1632, l'inquisiteur de Florence reçut l'ordre de signifier à Galilée qu'il eût à se présenter devant la commission du Saint-Office dans le courant d'octobre, afin d'expliquer sa conduite. Cet ordre émanait du pape. Von Gebler, *Die Acten*, p. 93; ms. du procès, fol. 394.

Galilée comprit alors en quels périls il s'était engagé. Il fit d'abord la sourde oreille et chercha à gagner du temps. Il offrit même de s'expliquer devant l'inquisiteur de Florence, prétextant son grand âge (près de soixante-dix ans), son état maladif et la fatigue d'un voyage à Rome. Von Gebler, *Die Acten*, p. 65-71; ms. du procès, fol. 397-407; cf. H. de l'Épinois, dans la *Revue des questions historiques*, 1867, t. II, p. 120 sq. Ces atermoiements étaient inutiles. Ses amis ne doutèrent bientôt plus que le meilleur parti était d'obéir et de se soumettre : « Croyez bien, lui écrivait Niccolini, qu'il serait nécessaire de ne pas essayer de défendre ce que la Congrégation n'approuve pas, mais qu'il faudra s'en rapporter à ce que voudront les cardinaux : autrement vous soulèverez de très grandes difficultés. » Favaro, *Le opere*, t. XIV, p. 418.

Trois mois s'écoulèrent ainsi en vains pourparlers. Le pape à la fin s'impatienta. On eut beau lui présenter le certificat de trois médecins (le certificat est du 17 décembre 1632, von Gebler, *Die Acten*, p. 71; ms. du procès, fol. 307) attestant que Galilée était retenu au lit par la maladie. Se défiant du témoignage, il fit écrire le 20 décembre à l'inquisiteur de Florence que ni lui ni la Congrégation ne pouvaient et ne devaient supporter de tels subterfuges; qu'il fallait vérifier si vraiment Galilée pouvait sans péril se rendre à Rome, en faisant constater par un commissaire, assisté d'un médecin, l'état réel du malade; s'il pouvait venir, on l'amènerait prisonnier et lié avec des fers; si, au contraire, sa santé l'exigeait, on surseoirait au déplacement; mais une fois le danger passé, on l'amènerait prisonnier, enchaîné et lié avec des fers. Dans tous les cas, le commissaire et les médecins devaient procéder aux frais de Galilée, parce que celui-ci s'était mis dans cette situation par sa faute et qu'il avait refusé d'obéir en temps opportun. Favaro, *Le opere*, t. XIV, p. 281.

De tels ordres paraîtront rigoureux. Mais Galilée les avait en quelque sorte provoqués. Rome ne faisait en somme que suivre la procédure ordinaire usitée dans les tribunaux, où il y avait contrainte par corps contre tout accusé qui refusait de se présenter librement.

La menace ne fut d'ailleurs pas mise à exécution. Le 20 janvier, Galilée se décida à prendre le chemin de la Ville éternelle. Von Gebler, *Die Acten*, p. 73; ms. du procès, fol. 411. Une litière du grand-duc de Toscane lui servit de véhicule. Il arriva à Rome en un état de santé très satisfaisant, le 13 février 1633.

Comme tous les accusés, fussent-ils prélats ou évêques, il devait s'attendre à être interné dans une des cellules du Saint-Office. Par une gracieuse exception faite en sa faveur, la résidence de l'ambassadeur Niccolini, « le palais de Florence » (sur la place de ce nom, et non la villa Médicis, comme on l'a cru), lui fut assigné pour domicile. Cf. Favaro, *Quale il domicilio di Galileo in Roma durante il secondo processo*, dans *Archivio storico italiano*, 1906, fasc. 2. Il y trouva non seulement le logement et la table, mais des agréments de toute sorte, au sein d'une famille riche et dévouée. Plus tard, pour éviter les interruptions dans la procédure, on lui fit quitter cette retraite, mais alors encore il eut pour demeure, au lieu d'une prison, l'ap-

partement du fiscal de l'Inquisition, appartement qui se composait de trois belles pièces. Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 437. Il y habitait avec son domestique, et l'ambassadeur du grand-duc, ainsi que l'ambassadrice, continuèrent de lui procurer toutes ses aises, *ibid.*, t. VII, p. 29; c'est lui-même qui nous l'atteste. Il passa en tout, dans ce logement, entre le 12 avril et le 22 juin, vingt-deux jours. Sa santé n'eut pas à en souffrir; là-dessus encore nous possédons son témoignage. *Ibid.*

Il lui fallut subir quatre interrogatoires; le premier eut lieu le 12 avril, von Gebler, *Die Acten*, p. 74; ms. du procès, fol. 413; le dernier le 21 juin. Nous ne pouvons que les résumer ici; ils roulent sur trois points : 1° Galilée a trahi l'engagement qu'il avait pris d'abandonner complètement la doctrine de Copernic et de ne plus l'enseigner en aucune manière; 2° non seulement il a repris cette théorie, mais encore, au lieu de la traiter d'une manière hypothétique, il en affirme la valeur scientifique, c'est la question du *dictum* ou *factum hæreticale*; 3° comme cette théorie était condamnée par le Saint-Office, l'auteur du *Dialogo* l'avait-il, malgré tout, tenue pour vraie et y avait-il adhéré dans son for intérieur ? C'est la question de l'*intentio*.

Sur le premier point, il s'agissait simplement de dissiper un malentendu. On se rappelle que, le 25 février 1616, le tribunal de l'Inquisition avait ordonné à Galilée, *ut omnino abstineat hujusmodi doctrinam et opinionem docere aut defendere seu de ea tractare.* Le lendemain, la décision était précisée en ces termes : *Nec eam (opinionem) de cetero quovis modo teneat, doceat aut defendat, verbo aut scriptis.* Von Gebler, *Die Acten*, p. 49; ms. du procès, fol. 378. Mais Galilée n'avait connu ces prescriptions que par Bellarmin, qui s'était borné à déclarer qu'il n'était pas permis « de défendre et de tenir l'opinion de Copernic. » Au fond, ces formules expriment la même idée. Cf. Vacandard, *La condamnation de Galilée*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, 1re série, 4e édit., Paris, 1909, p. 313-317. Mais les juges de 1633 n'acceptèrent pas cette équivalence et reprochèrent expressément à Galilée de n'avoir pas tenu compte des mots *quovis modo* dans la défense qui lui avait été faite d'enseigner la théorie copernicienne. Von Gebler, *Die Acten*, p. 79, 88; ms. du procès, fol. 416, 424. L'accusé se justifia en alléguant le texte de la lettre que lui avait adressée le cardinal Bellarmin. Les mots *quovis modo* ne s'y lisaient point. Or, l'auteur du *Dialogo* pouvait-il soupçonner que le cardinal n'eût pas reproduit exactement ou traduit fidèlement la pensée du Saint-Office ? En se conformant aux ordres de Bellarmin, l'accusé avait conscience de n'avoir pas trahi sa promesse, ni par conséquent violé le décret de 1616. Interrogatoires du 12 avril et du 10 mai, von Gebler, *Die Acten*, p. 77 sq., 88 sq.; ms. du procès, fol. 415, 423.

Le second grief était plus difficile à écarter. Galilée commença par affirmer qu'il n'avait exposé dans son ouvrage la théorie copernicienne que sous une forme purement hypothétique. Mais ayant eu vent que les théologiens consulteurs, Augustin Oreggi, Melchior Inchofer, jésuite, et Zacharias Paschaligo, après examen du *Dialogo*, étaient d'avis que la thèse y était soutenue de façon absolue, *de firma huic opinioni adhæsione vehementer esse suspectum*, dit Inchofer, von Gebler, *Die Acten*, p. 92; ms. du procès, fol. 443, l'accusé fut sans doute pris de peur et finit par s'avouer coupable. Von Gebler, *Die Acten*, p. 83-84; ms. du procès, fol. 419-420. « En raison des accusations dont je suis l'objet, j'ai voulu, dit-il dans l'interrogatoire du 30 avril, relire mon livre afin de voir si, par inadvertance et contre mon intention, il ne me serait pas échappé certaines expressions qui auraient pu faire croire, à un lecteur mal averti de ma pensée intime, que les arguments dirigés contre la *thèse fausse que je me proposais de réfuter* manquaient de force et étaient eux-mêmes facilement réfutables. Et j'ai trouvé qu'en effet deux arguments favorisaient trop l'opinion copernicienne. C'est là une erreur de ma part, je le confesse. C'est l'effet d'une vaine ambition, d'une pure ignorance et d'une inadvertance. Si j'avais aujourd'hui à exposer les mêmes raisons, je les énerverais (*nerverei*) de telle sorte qu'elles ne pourraient plus avoir cette force, dont elles sont d'ailleurs essentiellement et réellement dépourvues. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 85; ms. du procès, fol. 420-421. Après cette déclaration, qu'il répéta dans l'interrogatoire du 10 mai, von Gebler, *Die Acten*; ms. du procès, fol. 425 v°, Galilée s'apprêtait à sortir; mais il revint sur ses pas et il ajouta : « Afin de bien prouver que je n'ai pas tenu et que je ne tiens pas pour vraie l'opinion condamnée de la mobilité de la terre et de l'immobilité du soleil, je suis tout disposé, si on m'en donnait la faculté et le temps, à continuer mes dialogues et à reprendre les arguments déjà présentés en faveur de cette opinion fausse et condamnée, pour les réfuter de la manière la plus efficace qu'il plaira à Dieu de m'enseigner. » Favaro, *Galileo e l'Inquizitione*, p. 76-87.

Sur la portée du *Dialogo* on avait donc son aveu : la doctrine en était réellement copernicienne. Restait la question de l'*intentio*. Était-il bien vrai que Galilée n'y eût pas adhéré de cœur, comme il osait l'affirmer ? Dans une séance tenue, le 16 juin, par le Saint-Office, au palais du Quirinal, le Saint-Père décida de lui faire « subir un interrogatoire sur son intention, même avec menace de la torture; s'il persistait (à nier son adhésion à la doctrine copernicienne), on le ferait abjurer en pleine séance de la Congrégation, et on le condamnerait à la prison, au gré du Saint-Office. On lui enjoindrait, en outre, de ne plus traiter désormais, de quelque manière que ce fût, ni pour ni contre, par écrit ou de vive voix, le sujet de la mobilité de la terre et de la stabilité du soleil, sous peine d'être relaps. » Le *Dialogo* serait prohibé. Et pour que ces décisions fussent portées à la connaissance de tous, le pape ordonna d'envoyer des exemplaires de la future sentence à tous les nonces apostoliques, à tous les inquisiteurs de l'hérésie et principalement à l'inquisiteur de Florence, qui devait la lire publiquement en pleine séance, après avoir convoqué la plupart des professeurs de mathématiques. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du procès, fol. 451 v°; *Decreta*, dans Favaro, *Galileo e l'Inquizitione*, p. 20-21.

En conséquence de ces ordres, Galilée comparut une quatrième et dernière fois, le 21 juin, devant le Saint-Office. On lui demanda « s'il tenait et depuis combien de temps il tenait pour vrai que le soleil était le centre du monde et que la terre n'était pas le centre du monde, ou même se mouvait d'un mouvement diurne. » « Avant la décision de la S. C. de l'Index, répondit-il, et avant qu'on m'intimât des ordres à ce sujet, j'étais indifférent et j'estimais que les opinions de Ptolémée et de Copernic étaient toutes deux soutenables, que l'une ou l'autre pouvait être vraie dans la nature. Mais après cette décision, convaincu de la prudence de mes supérieurs, toute ambiguïté cessa dans mon esprit, et j'ai tenu et je tiens encore pour très vraie et indubitable l'opinion de Ptolémée sur la stabilité de la terre et la mobilité du soleil. » On lui fit remarquer que son ouvrage témoignait d'un sentiment contraire. « Je le répète, depuis la décision de mes supérieurs, je n'ai jamais tenu intérieurement pour vraie l'opinion condamnée. » On insista et on lui déclara que, « s'il ne se décidait pas à avouer la vérité, on en viendrait contre lui aux moyens de droit et de fait qui seraient opportuns. » « Encore une fois, je ne soutiens pas, ni

n'ai jamais soutenu dans mon for intérieur l'opinion de Copernic depuis que j'ai reçu l'ordre de l'abandonner. Du reste, je suis entre vos mains, faites ce qu'il vous plaira. — Dites la vérité, sinon on en viendra à la torture. — Je suis ici pour obéir ; après la décision de l'Index, je n'ai pas tenu cette opinion (pour vraie), je l'ai déjà dit. » Comme on ne pouvait rien obtenir de plus, on le renvoya à sa place, après lui avoir fait signer sa déposition. Favaro, *Galileo e l'Inquisizione*, p. 100-101; von Gebler, *Die Acten*, p. 112-114; ms. du procès, fol. 452-453. De torture proprement dite, il ne fut pas question. Cf., sur ce point, Vacandard, *La condamnation de Galilée, loc. cit.*, p. 331, note; Garzend, *Si Galilée pouvait légalement être torturé*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1911 et janvier 1912.

Cette douloureuse séance, où l'attitude de l'accusé étonne et afflige autant que l'insistance des juges, ne remplissait encore qu'à moitié les intentions et les ordres du souverain pontife. Il restait à condamner Galilée à la prison, après l'avoir fait abjurer. On le conduisit le lendemain dans la grande salle du couvent des dominicains de *Santa Maria sopra Minerva*. La sentence fut prononcée au nom du Saint-Office. Galilée en écouta le lecture, debout et la tête découverte. Ce jugement, rédigé en italien, débutait par les noms et les titres des dix cardinaux qui composaient le tribunal du Saint-Office, puis résumait, assez longuement d'ailleurs, l'historique du procès, en remontant jusqu'à l'année 1615. Nous ne donnerons ici que la sentence proprement dite :

Nous prononçons, jugeons et déclarons que toi, Galilée, tu t'es rendu véhémentement suspect d'hérésie, à ce Saint-Office, comme ayant cru et tenu une doctrine fausse et contraire aux saintes et divines Écritures, à savoir : que le soleil est le centre de l'univers, qu'il ne se meut pas d'orient en occident, que la terre se meut et n'est pas le centre du monde; et qu'on peut tenir et défendre une opinion comme probable, après qu'elle a été déclarée et définie contraire à l'Écriture sainte : en conséquence, tu as encouru toutes les censures et peines établies et promulguées par les sacrés canons et les autres constitutions générales et particulières contre les fautes de ce genre. Il nous plaît de t'en absoudre, pourvu qu'auparavant, d'un cœur sincère et avec une foi non simulée, tu abjures en notre présence, tu maudisses et tu détestes les erreurs et hérésies susdites et toute autre erreur et hérésie contraire à l'Église catholique et apostolique romaine, selon la formule que nous te présenterons.

Mais afin que ta grave et pernicieuse erreur et ta désobéissance ne restent pas absolument impunies, afin que tu sois à l'avenir plus réservé et que tu serves d'exemple aux autres, pour qu'ils évitent ces sortes de fautes, nous ordonnons que le livre des *Dialogues de Galileo Galilei* soit prohibé par un décret public; nous te condamnons à la prison ordinaire de ce Saint-Office pour un temps que nous déterminerons à notre discrétion, et à titre de pénitence salutaire nous t'imposons de dire pendant trois ans, une fois par semaine, les sept psaumes de la pénitence, nous réservant la faculté de modérer, de changer, de remettre tout ou partie des peines et pénitences ci-dessus. Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 405-406; *Galileo e l'Inquisizione*, p. 146.

Le texte de la condamnation porte les signatures de sept cardinaux : les trois autres membres du Saint-Office dont les noms manquent n'assistaient vraisemblablement pas à la séance, mais nous savons par Niccolini, d'après une déclaration du pape, Favaro, *Le opere*, t. XV, p. 160, que l'unanimité (*nemine disculpante*) était complète parmi les membres du tribunal. La sentence n'était d'ailleurs que l'exécution de l'ordre donné par Urbain VIII dans la séance du 16 juin.

La lecture du jugement achevée, Galilée reçut une formule d'abjuration écrite en italien; et, à genoux, la main sur les saints Évangiles, il lut :

Je, Galileo Galilei, fils de feu Vincent Galilei de Florence, âgé de soixante-dix ans..., je jure que j'ai toujours cru, que je crois maintenant, et qu'avec l'aide de Dieu je croirai à l'avenir tout ce que tient, prêche et enseigne la sainte Église catholique et apostolique romaine.

Mais parce que, après que ce Saint-Office m'avait juridiquement intimé l'ordre d'abandonner absolument la fausse opinion que le soleil est le centre du monde et immobile, que la terre n'est pas le centre et se meut, et la défense de tenir, de défendre et d'enseigner cette fausse doctrine d'aucune manière, de vive voix ou par écrit; et comme, après qu'il m'avait été notifié que cette doctrine est contraire à l'Écriture sainte, j'ai écrit et fait imprimer un livre dans lequel je traite cette doctrine déjà condamnée et j'apporte des arguments très efficaces en sa faveur, sans donner aucune solution, j'ai été jugé véhémentement suspect d'hérésie par ce Saint-Office, à savoir, d'avoir tenu et cru que le soleil est le centre du monde et immobile, et que la terre n'est pas le centre et se meut.

Voulant donc faire disparaître de l'esprit de Vos Éminences et de tout chrétien ce véhément soupçon qui a été justement formé contre moi, j'abjure, je maudis et je déteste les susdites erreurs et hérésies, et généralement toute autre erreur quelconque et secte contraire à la sainte Église. Et je jure qu'à l'avenir je ne dirai plus et n'assurerai plus, de vive voix ni par écrit, aucune chose qui puisse donner de moi un tel soupçon; si je connais quelque hérétique ou quelqu'un qui soit suspect d'hérésie, je le dénoncerai à ce Saint-Office, ou à l'inquisiteur et à l'ordinaire du lieu où je me trouverai. Je jure encore et promets d'accomplir et d'observer entièrement toutes les pénitences qui m'ont été ou me seront imposées par ce Saint-Office. — Il signa ensuite de sa propre main : « Je, Galileo Galilei, ai abjuré comme ci-dessus. » Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 402-407; *Galileo e l'Inquisizione*, p. 146; Vacandard, *La condamnation de Galilée, loc. cit.*, p. 389-393. Outre le texte italien, le P. Grisar, *op. cit.*, p. 131-137, donne un texte latin en regard. Le texte latin est tiré du P. Riccioli, *Almagestum novum*, Bologne, 1653, t. II, p. 497 sq.

VI. Fin de Galilée. — La peine de Galilée fut commuée par le pape, le jour même de sa condamnation. Au lieu de la prison du Saint-Office, on lui assigna pour demeure le palais du grand-duc de Toscane, ou plutôt la villa Médicis. Cf. Favaro. *Le opere*, t. XIX, p. 283-284; *Quale il domicilio di Galileo in Roma durante il secondo processo, loc. cit.* Sur la demande de ses amis, il put même, quelques jours plus tard (la permission du pape est du 30 juin), prendre, le 6 juillet, le chemin de Sienne, von Gebler, *Die Acten*, p. 414; ms. du procès, fol. 453, où l'archevêque Piccolomini lui offrit une somptueuse hospitalité.

C'était toujours l'exil. Le condamné avait la nostalgie des bords de l'Arno. Urbain VIII, averti de son désir, lui accorda l'autorisation de se retirer à sa villa d'Arcetri, près Florence, à la condition d'y vivre seul et de n'y appeler ni recevoir personne. La permission est du 1er décembre 1633. Von Gebler, *Die Acten*, p. 164; ms. du procès, fol. 531.

Cette réserve devait d'ailleurs s'entendre dans un sens large; les visites des parents et des amis n'étaient pas défendues, pourvu qu'elles ne portassent pas ombrage, disait le pape lui-même à Niccolini en lui communiquant cette décision. Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 407.

Des amis maladroits changèrent malheureusement ces bonnes dispositions de la cour de Rome pour Galilée. Ils continuèrent de vanter son génie et ses découvertes. On le dénonça au Saint-Office pour avoir répandu, pendant son séjour à Sienne, « des opinions peu catholiques. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 172; ms. du procès, fol. 547. Galilée s'aperçut bientôt de l'impression produite par ces délations sournoises. Comme il sollicitait la permission de se rendre à Florence pour se faire soigner par les médecins de cette ville, on la lui refusa net. Par une coïncidence fâcheuse, la défense de quitter Arcetri lui fut signifiée le jour même où il apprenait que sa fille, religieuse en un monastère voisin, était dans un état désespéré. Ce

fut pour son cœur de père un coup extrêmement douloureux. Les lettres qu'il écrivit vers cette époque se ressentent de sa tristesse aigrie. Alberi, *Le opere*, t. x, p. 35; t. vii, p. 46. Bientôt il devint « totalement aveugle », nous dit l'inquisiteur de Florence. Alberi, *Le opere*, t. x, p. 281. A cette nouvelle, Urbain VIII n'hésita plus à lui accorder la permission de quitter Arcetri pour la capitale de la Toscane. On lui rappela seulement qu'il restait sous l'obligation de ne recevoir aucune personne suspecte et de « ne jamais traiter du mouvement de la terre. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 179; ms. du procès, fol. 555. Cf. Alberi, *Le opere*, t. x, p. 285, 287, 290.

Cette défense ne l'empêcha pas de publier à Leyde, en 1638, son livre : *Dialoghi delle nuove scienze*, dédié au comte de Noailles. Il continua de s'occuper de questions mathématiques avec ses amis, le P. Castelli, Buonamici, Viviani, Torricelli, etc. Mais ses jours étaient comptés. Le 8 janvier 1642, il s'éteignit, âgé de soixante-dix-sept ans, dix mois et vingt jours, après avoir reçu, sur son lit de mort, la bénédiction du souverain pontife.

Son corps fut inhumé dans une chapelle attenant à la basilique de Santa Croce. Ses amis auraient voulu lui dresser un monument dans l'église même. Urbain VIII s'y opposa, en disant : « Il ne serait pas d'un bon exemple que le grand-duc élevât un monument à un homme condamné par le Saint-Office pour une opinion si fausse et si erronée, qui a séduit tant d'intelligences et causé à la chrétienté un grand scandale. » Alberi, *Le opere*, t. xv, p. 403-405. Quatre-vingt-douze ans plus tard, Rome finit par se relâcher de ses rigueurs. Cf. von Gebler, *Die Acten*, p. 184; ms. du procès, fol. 561. En 1734 (la déclaration du Saint-Office est du 16 juin), les cendres de Galilée furent transportées dans l'église Santa Croce et déposées dans un tombeau élevé en son honneur avec cette inscription :

GALILEUS GALILEIS
GEOMETRIÆ ASTRONOMIÆ PHILOSOPHIÆ
MAXIMUS RESTITUTOR
NULLI ÆTATIS SUÆ COMPARANDUS

VII. Portée dogmatique de la condamnation de Galilée. — La condamnation, qui frappa Galilée en 1616 et en 1633, atteignait à la fois sa doctrine et sa personne. Quelle sorte de flétrissure ses juges ont-ils attachée à la théorie dont il s'est fait le champion ? L'ont-ils taxée d'hérésie ou l'ont-ils marquée d'une note moins infamante ? Cela vaut la peine d'être examiné.

Le texte du jugement des théologiens qualificateurs, dans le procès de 1616, porte, nous l'avons dit, que la première proposition incriminée « est absurde en philosophie et formellement hérétique parce qu'elle contredit expressément les sentences de la sainte Écriture, » *formaliter hæreticam, quatenus contradicit.* Remarquons le terme : *quatenus*; la proposition est hérétique, *parce que* ou *en tant que* elle est en contradiction avec l'Écriture : ce ne sont pas les mots : *contradicit sententiis Scripturæ*, qui forment la censure, mais le mot *hæreticam*; « être en contradiction avec l'Écriture » est simplement le motif de la note « hérétique ». On pourrait même en conclure que toute proposition, par cela même qu'elle est contraire à l'Écriture, *quatenus contradicit*, est nécessairement « hérétique ». Aussi n'est-il guère vraisemblable que les juges du Saint-Office, dans la séance du 25 février 1616, l'aient entendu autrement. Nous ne possédons malheureusement pas de compte rendu détaillé de cette séance. Les pièces du procès n'en fournissent qu'un procès-verbal assez bref : « Le cardinal Millin, y lisons-nous, a notifié à l'assesseur et au commissaire du Saint-Office que, vu la censure des Pères théologiens sur les propositions de Galilée touchant le mouvement de la terre... le Saint-Père a ordonné au cardinal Bellarmin... » *Quod relata censura PP. theologorum... Sanctissimus ordinavit.* Von Gebler, *Die Acten*, p. 48; ms. du procès, fol. 378. Il n'est pas dit expressément que la S. C. du Saint-Office a adopté et ratifié le jugement des théologiens. Mais cela semble résulter du texte, puisque le Saint-Père n'est censé agir que conformément à leur censure, *relata censura.* Si les juges du Saint-Office avaient fait quelque objection à la note des qualificateurs, si surtout ils avaient entrepris de la modifier, il n'est pas vraisemblable que le procès-verbal n'eût pas conservé trace de leur avis; la chose était de trop d'importance pour que le secrétaire eût oublié de la signaler ou l'eût volontairement passée sous silence. On peut donc considérer comme historiquement certain que le Saint-Office a considéré en 1616 la note d'*hérésie* comme applicable à la doctrine copernicienne.

La S. C. de l'Index n'a pas agi différemment dans sa séance du 5 mars suivant. Elle ne s'est pas servi non plus du mot « hérétique » pour qualifier la théorie de Copernic. Encore peut-on se demander si les termes : *varias hæreses atque errores*, qu'on lit dans la première partie de son décret, von Gebler, *Die Acten*, p. 30; ms. du procès, fol. 380, ne s'appliquent pas également à la seconde. En tout cas, ce qui est hors de conteste, c'est que, dans cette seconde partie, les membres de la Congrégation déclarent « la doctrine pythagoricienne (lisez la doctrine copernicienne) fausse et tout à fait contraire à la sainte Écriture. » Que faut-il de plus pour faire entendre que cette doctrine est « hérétique » ? On comprend que le mot n'ait pas été prononcé par égard pour Galilée et parce qu'on voulait alors sauver son honneur, comme le prouvent son entretien avec Paul V et l'attestation que lui remit le cardinal Bellarmin. Mais l'on sait assez quelle était, dans la pensée des S. C. du Saint-Office et de l'Index, la portée de la formule : *Divinæ Scripturæ omnino adversantem*: une doctrine « absolument contraire à l'Écriture » est une doctrine « hérétique », et elle est formellement hérétique *parce que* ou *dans la mesure où elle est* en contradiction avec l'Écriture : *formaliter hæreticam, quatenus contradicit sententiis Scripturæ.*

Le sentiment du Saint-Office et de l'Index touchant la doctrine copernicienne en 1616 est donc certain. Tout ce qu'on peut dire pour atténuer la portée du décret du 5 mars, c'est que le mot « hérétique » ne s'y trouve pas. Et comme, en matière juridique, les sentences doivent être prises dans le sens le moins odieux, *odiosa sunt restringenda*, les partisans du système copernicien ne pouvaient être, même après le décret, poursuivis comme « hérétiques » devant les tribunaux.

La note d'hérésie apparaît plus explicitement dans la condamnation de 1633. En tête de la sentence, les juges de Galilée prennent soin de rappeler le jugement porté par les théologiens du Saint-Office en 1616 : *Che il sole sia centro del mondo ed immobile di moto locale e proposizione assurda e falsa in filosofia, e formalmente eretica per essere expressamente contraria alla sacra Scrittura.* Cette citation textuelle montre l'importance que la Congrégation attachait au sentiment des théologiens. Un mot seulement y a été changé : *per essere* au lieu de *quatenus* : et ce mot renforce, s'il est possible, la corrélation que le tribunal veut établir entre une proposition « contraire à la sainte Écriture » et la note d' « hérésie ». Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que les juges de 1633 n'aient pas introduit expressément le terme « hérétique »

dans le corps de leur sentence; ils font entendre assez clairement leur pensée quand ils déclarent que la doctrine copernicienne est « fausse et entièrement contraire à la sainte Écriture, » *falsa ed omninamente contraria alla sacra e divina Scrittura.*

Cette pensée se précise encore dans les termes de la condamnation de Galilée et dans la formule d'abjuration qui lui est imposée. Galilée fut condamné comme « véhémentement soupçonné d'hérésie, c'est-à-dire d'avoir cru et soutenu une doctrine fausse et contraire aux saintes et divines Écritures, à savoir que le soleil est le centre de la terre et qu'il ne se meut pas d'orient en occident, et que la terre se meut et n'est pas le centre du monde, » d'avoir cru et tenu « qu'on peut soutenir et défendre une opinion comme probable après qu'elle a été déclarée et définie contraire à la sainte Écriture. » Tous les mots portent : les voici textuellement : *vehementemente sospetto d'eresia cioè d'aver creduto e tenuto dottrina falsa e contraria alle sacre e divine Scritture, che il sole., etc.; e che si possa tenere e difendere per probabile una opinione dopo esser dichiarata e definita per contraria alla sacra Scrittura.* En conséquence, le coupable fut contraint d'abjurer, de maudire et de renier « les susdites erreurs et hérésies, » *li suddetti errori ed eresie.* Ainsi Galilée n'a pas été condamné comme *hérétique*, mais comme véhémentement *soupçonné d'hérésie* : non que la doctrine qu'il soutenait ne fût pas considérée comme une « hérésie », mais parce que la preuve n'était pas faite qu'il y eût adhéré intérieurement; car dans tous ses interrogatoires et même sous la menace de la torture, « il avait répondu catholiquement. » L'hérésie dont Galilée était soupçonné consiste évidemment dans cette opinion que « le soleil est le centre de la terre et ne se meut pas d'orient en occident, » etc.; elle consiste aussi dans cette prétention que « l'on peut défendre et soutenir comme probable une opinion après qu'elle a été déclarée et définie contraire à la sainte Écriture. » Ce sont ces « erreurs et hérésies » que Galilée fut contraint d'abjurer. Quand le P. Grisar dit que les mots : *li suddetti errori ed eresie* sont une formule banale et sans signification précise, empruntée par les juges de 1633 au *Sacro arsenale* qui formait le *Directorium* des inquisiteurs, *op. cit.*, p. 243, il tente en vain d'énerver la force que le Saint-Office entendait donner à sa sentence et à la formule d'abjuration qui l'accompagne.

Tous les documents que nous venons de passer en revue sont donc dans un parfait accord et se complètent mutuellement. Les uns et les autres attestent que la doctrine copernicienne doit être qualifiée d' « hérésie », parce qu'elle « est contraire à l'Écriture. » Et ces documents ayant un caractère officiel sont des sources historiques de premier ordre. La question peut dès lors être considérée comme tranchée.

On nous objecte d'autres documents. Bellarmin, nous dit-on, qui fut l'un des juges les plus autorisés du système copernicien, n'a-t-il pas déclaré dans sa lettre à Foscarini « que, s'il y avait une vraie démonstration prouvant que le soleil est au centre du monde et la terre dans le troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil, alors il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Écriture qui paraissent contraires et dire que nous ne les entendons pas, plutôt que de déclarer faux ce qui est démontré. » Lettre à Foscarini (12 avril 1615), dans Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano*, Rome, 1876, p. 121 sq. Le savant cardinal ne témoigne-t-il pas ainsi qu'à ses yeux la démonstration de la théorie copernicienne n'était pas impossible, et que par conséquent la note d'hérésie ne pouvait, sans témérité, lui être appliquée?

A cela nous répondrons: 1° dans l'esprit du cardinal, comme nous l'avons déjà remarqué, l'hypothèse qu'il indique est chose purement chimérique, bien qu'il la présente sous forme de doute ; 2° à supposer qu'il eût conservé réellement quelque doute sur la question en 1615 (15 avril), date de sa lettre, sa conviction était au moins fixée en 1616. Le 4 mars de cette année, l'ambassadeur Pierre Guicciardini annonçait au grand-duc de Toscane que le pape Paul V et Bellarmin affirmaient que l'opinion de Galilée était « erronée et hérétique, » et qu'ils tiendraient une congrégation pour la déclarer telle: *Fece Sua Santità chiamare a se Bellarmino, e discorso sopra questo fatto fermarono che questa opinione del Galileo fusse erronea ed eretica : e per l'altro sento fecero una Congregazione sopra questo fatto per dichiarla tale.* Alberi, *Le opere di Galileo Galilei*, t. VI, p. 227-228. Cette révélation ne jette-t-elle pas une lumière nouvelle sur le sens du décret du 5 mars 1616 ?

On nous objecte encore que, huit ans après ce décret, le pape Urbain VIII, dans une conversation avec le cardinal Hohenzollern, affirmait que l'Église n'avait pas condamné la doctrine copernicienne comme *hérétique*, mais seulement comme *téméraire*, et que du reste il n'y avait pas à craindre que personne fût jamais capable de la démontrer nécessairement vraie. Lettre de Galilée à Cesi, 8 juin 1624, dans Alberi, *Le opere*, t. VI, p. 296; Favaro, *Le opere*, t. XIII, p. 182.

Le rôle d'Urbain VIII dans l'affaire de Galilée est assez complexe. Nul doute qu'à l'origine le cardinal Barberini ait professé pour le savant florentin une vive admiration. N'allait-il pas jusqu'à lui dédier en 1620 une ode latine en dix-neuf strophes, dans laquelle étaient célébrées ses découvertes astronomiques? Cf. Pieralisi, *Urbano VIII e Galileo Galilei*, Rome, 1875, p. 22. Lorsque parut le traité des *Taches solaires* qui était nettement favorable au système de Copernic, le futur pape y trouva « des choses neuves, curieuses, établies sur de solides fondements. » Favaro, *Le opere*, t. VIII, p. 208. En 1623, à peine élevé sur le trône pontifical, Urbain VIII accepte la dédicace du *Saggiatore*. Sa sympathie pour Galilée et ses théories scientifiques ont pu donner l'impression qu'il était partisan de la doctrine copernicienne. Cf. Aubanel, *Galilée et l'Église*, Avignon, 1910, p. 88. Dans une conversation qu'il eut avec Campanella, il dit nettement, en parlant du décret de 1616 : « Si cette affaire nous eût regardé, ce décret n'aurait jamais été rendu. » Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 176.

Mais Urbain VIII demeura-t-il fidèle à ces sentiments ? La suite des événements montre combien sa déclaration, pour sincère qu'on la tienne, était aventureuse. Ce fut, en effet, Urbain VIII qui engagea le procès de Galilée devant le Saint-Office en 1633; ce fut lui qui ordonna de menacer l'accusé de la torture, afin de lui faire avouer qu'il avait soutenu intentionnellement dans son *Dialogo* une doctrine hérétique, la doctrine copernicienne; ce fut d'après ses ordres que le Saint-Office condamna Galilée à désavouer cette doctrine, à l'abjurer, à la maudire, *Sanctissimus decrevit*, etc. Séance du Saint-Office, du 16 juin 1633; von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du procès, fol. 451. On voit par là ce que valait la parole qu'il avait donnée de ne jamais rendre un décret pareil à celui de 1616. Il ne faudrait donc pas faire trop de fond sur les entretiens qu'il eut avec le cardinal Hohenzollern et avec Campanella; le langage qu'il tint en ces circonstances se trouve démenti plus tard par ses propres actes.

Pour résumer cette discussion, disons donc : 1° que « contraire à la sainte Écriture » n'a jamais été une censure ecclésiastique et ne saurait l'être davantage

dans le procès de Galilée; 2° que la note « téméraire » appliquée à la doctrine copernicienne est une invention des critiques, que n'appuie aucun document officiel; 3° que le seul terme employé par les juges de 1616 et de 1633 pour censurer cette doctrine est le mot « hérésie » ou « hérétique ».

Je m'empresse d'ajouter que la note d'hérésie ne se trouve que dans les considérants du décret de 1616 et de la sentence de 1633. Cette remarque, nous allons le voir, a une extrême importance au point de vue théologique.

On s'est, en effet, armé de la condamnation de Galilée pour en faire une objection contre l'infaillibilité de l'Église catholique. L'Église, dit-on, enseigne comme un dogme qu'elle est infaillible en matière de croyances religieuses; or, dans le procès de Galilée, elle s'est gravement trompée en matière de croyances religieuses; donc le dogme de l'infaillibilité de l'Église est historiquement inadmissible.

Nous ne contesterons pas la majeure de cet argument. La mineure est plus complexe et sujette à d'importantes distinctions; elle suppose : 1° que l'opinion de Galilée affirmant le mouvement de la terre est vraie ; 2° que cette opinion appartient au domaine des croyances religieuses; 3° que l'Église a formulé contre elle une sentence au moins indirectement dogmatique; 4° enfin que cette sentence est de celles auxquelles est attaché le privilège de l'infaillibilité. Cf. Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 67. Les trois premières suppositions peuvent être admises sans difficulté; quant à la quatrième, nous en nions la justesse et du même coup nous écartons la conclusion de l'argument.

La théorie du mouvement de la terre autour du soleil est aujourd'hui considérée comme moralement certaine. A coup sûr, Galilée est loin d'en avoir fourni les preuves démonstratives. Cf., sur ce point, Müller, *Galileo Galilei*, c. XXXI, p. 402-414. Il s'est même trouvé, jusqu'au XIXe siècle, des auteurs graves qui ont refusé d'y croire. Tout récemment encore, on a fait grand bruit d'une page où Henri Poincaré déclarait que cette théorie, telle qu'on l'enseigne dans les écoles, ne repose que sur une hypothèse qui n'exclut pas la possibilité mathématique d'une hypothèse contraire. Ces observations sont justes. Mais en astronomie la preuve absolue est impossible à administrer. Cela n'empêche pas que l'opinion de Copernic soit arrivée depuis longtemps à un degré de probabilité qui touche à la certitude, j'entends la certitude morale. « L'Église l'a estimée assez bien démontrée pour revenir sur les décisions qu'elle avait formulées contre elle et pour autoriser l'explication des textes de l'Écriture en un sens contraire à l'interprétation moralement unanime des Pères et des anciens commentateurs. Nous tenons donc cette opinion pour vraie. » Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 68.

Qu'elle appartienne au domaine des croyances religieuses, non pas en soi, mais par certaines attaches, c'est ce qui nous semble pareillement incontestable. Les juges de Galilée ne l'envisagèrent guère que dans ses rapports avec les textes de l'Écriture sainte. Aussi le décret de 1616 marque-t-il le caractère religieux de là sentence qu'il porte; son but est de conjurer le péril que la nouvelle opinion fait courir à la vérité catholique : *Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicæ veritatis serpat.* Von Gebler, *Die Acten*, p. 50; ms. du procès, fol. 280. La sentence de 1633 répète la même déclaration : *Et acciochè si toglicsse affatto cosi perniciosa dottrina e non andasse più oltre serpendo in grave pregiudizio della cattolica verità.* Grisar, *op. cit.*, p. 133; Favaro, *Galileo e l'Inquisizione*, p. 13-33; Vacandard, *op. cit.*, p. 390.

Peut-on dire, après cela, que ce soit vraiment l'Église qui ait condamné l'opinion copernicienne ? Certains apologistes, de grande science aussi bien que de grande foi, tels que Henri de l'Épinois, ont rejeté la faute sur les S. C. du Saint-Office et de l'Index, faisant remarquer que ce n'était là que des tribunaux de second ordre, qui n'avaient pu engager ni par conséquent compromettre l'autorité de l'Église. Nous ne saurions accepter une telle interprétation. D'après ce que nous avons dit plus haut, c'est bien au nom du pape qui est le préfet du Saint-Office, c'est-à-dire au nom du chef de l'Église enseignante, que les jugements de 1616 et de 1633 ont été portés.

« Le pape, remarque justement l'abbé Jaugey, exerce son pouvoir tantôt immédiatement, par lui-même, tantôt médiatement par l'intermédiaire des Congrégations romaines auxquelles il délègue une partie de sa suprême autorité. Mais, dans l'un et l'autre cas, les décrets rendus tirent leur origine et leur force du pouvoir pontifical. Les Congrégations romaines ne forment avec le pape qu'un seul et même tribunal, comme le vicaire général avec son évêque : elles sont des organes dont le pape se sert pour gouverner et enseigner. Si cela est vrai lorsque les Congrégations romaines rendent leurs décisions en vertu des pouvoirs généraux qu'elles tiennent du souverain pontife, cela est plus incontestable encore lorsque le pape intervient personnellement dans les décisions, soit en présidant lui-même la séance et en rendant le décret dans le sein de la Congrégation, soit en l'approuvant hors de la séance et en ordonnant qu'il soit mis à exécution. Or c'est ce qui est arrivé pour la doctrine du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil. Les preuves abondent. » Jaugey, *op. cit.*, p. 55. Le P. Grisar partage ce sentiment, *op. cit.*, p. 360.

Les registres du Saint-Office marquent, en effet, le 25 février 1616, que ce fut le souverain pontife qui enjoignit au cardinal Bellarmin de mander Galilée pour lui faire abandonner l'opinion copernicienne censurée comme hérétique par les théologiens consulteurs. *Relata censura... Sanctissimus ordinavit*, etc. Von Gebler, *Die Acten*, p. 48; ms. du procès, fol. 278. C'est encore le pape Paul V qui présida, le 3 mars, la séance de la S. C. et qui, après le rapport sur le décret de condamnation de l'Index prohibant et suspendant les écrits de Copernic, « ordonna au maître du sacré palais de publier ce décret, » *Sanctissimus ordinavit publicari edictum.* Gherardi, *Il processo di Galileo riveduto sopre documenti de nuova fonte*, p. 29. Le certificat remis à Galilée, le 26 mai suivant, par le cardinal Bellarmin, atteste également l'intervention du souverain pontife dans la condamnation du système copernicien : « On lui a seulement notifié (à Galilée) la déclaration faite par Sa Sainteté et publiée par la Congrégation de l'Index, dans laquelle il est dit que la doctrine attribuée à Copernic est contraire aux saintes Écritures et par conséquent ne peut être défendue ni soutenue, » etc. Von Gebler, *Die Acten*, p. 87; ms. du procès, fol. 423. Dans la lettre d'envoi du décret aux nonces et aux inquisiteurs, il est dit : « La S. C. de l'Index a, sur l'ordre même de Sa Sainteté, condamné quelques livres que l'on considérait comme très dangereux et porté là-dessus le décret ci-joint. » Wolynski, *Fr. de Noailles et Galilée*, dans *Rivista europea*, 1877, t. I, p. 24. En 1633, les mêmes scènes se produisent; c'est le pape Urbain VIII qui ordonne au Saint-Office « d'interroger Galilée sur son intention; » c'est-à-dire sur l'assentiment qu'il a pu donner à la doctrine copernicienne considérée comme hérétique. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du procès, fol. 451. C'est encore le souverain pontife qui lui fait interdire « de traiter jamais, de quelque manière que ce fût, la théorie du mouvement de la terre, sous peine d'être

condamné comme relaps, » *ibid.*; c'est Urbain VIII enfin qui donne l'ordre de prohiber l'ouvrage de Galilée intitulé : *Dialogo* et d'envoyer des exemplaires de la sentence à tous les nonces apostoliques et à tous les inquisiteurs de l'hérésie. *Ibid.* Que faut-il de plus pour prouver que la condamnation de Galilée et la censure officielle de la théorie copernicienne en 1616 et en 1633 sont des actes de l'autorité papale? Le Saint-Office et l'Index n'ont agi que sur les ordres du pape : ils n'ont été aux mains de Paul V et d'Urbain VIII que des instruments : Paul V et Urbain VIII sont donc historiquement responsables de la condamnation de Galilée. Cf. Grisar, *loc. cit.*

Est-ce à dire pour cela que le dogme de l'infaillibilité de l'Église soit compromis par leur errement ? L'infaillibilité de l'Église n'a pas été engagée dans l'affaire de Galilée. Le décret de 1616 et la sentence de 1633 n'offrent pas le caractère de propositions infaillibles. On sait comment le privilège de l'infaillibilité a été conditionné par le concile du Vatican. Il s'en faut que tous les actes, même doctrinaux, des papes jouissent de ce privilège. Le souverain pontife n'est infaillible que « lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine touchant la foi ou les mœurs doit être crue par l'Église universelle. » Constit. *Pastor æternus.* Or il est visible que ni Paul V, ni Urbain VIII, tout en usant de leur suprême autorité dans la condamnation de la doctrine copernicienne, n'ont dressé à ce sujet une formule dogmatique que l'Église universelle dût accepter comme article de foi.

Le décret de 1616 renferme tout ensemble une décision disciplinaire et une décision doctrinale. Mais, comme l'a fait justement observer le P. Grisar, « il est principalement disciplinaire, ce n'est qu'en seconde ligne qu'il présente un caractère doctrinal. » *Op. cit.*, p. 360. Que fait, en effet, la S. C. de l'Index au nom du pape ? Elle prohibe, condamne et suspend les livres qui enseignent le mouvement de la terre : *Censuit... aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos prout præsenti decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit.* Von Gebler, *Die Acten*, p. 50; ms. du procès, fol. 380. Voilà l'objet propre et final du décret. Les termes dont le législateur se sert ne constituent pas une formule dogmatique; ils ne définissent pas que telle proposition « doit être crue par l'Église universelle, » par conséquent ils ne forment pas un article de foi; ils marquent seulement que tels livres sont condamnables et condamnés, prohibés, suspendus. Mais, direz-vous, qu'est-ce qui motive la prohibition, la condamnation ? C'est la doctrine. Soit ! Mais ce n'est là qu'un considérant : *Quia ad notitiam præfatæ Sacræ Congregationis pervenit falsam illam doctrinam pythagoricam divinæque Scripturæ omnino adversantem de mobilitate terræ et immobilitate solis jam divulgari a multisque recipi... Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicæ veritatis serpat, censuit*, etc. Von Gebler, *ibid.* Les mots : *quia, ideo*, ne laissent pas de doute sur la pensée des juges de 1616; c'est la fausseté de la doctrine copernicienne qui les détermine à porter leur décret; ils n'agissent qu'en considération des dangers qu'elle fait courir à la foi catholique. Mais cette considération doctrinale ne change pas la nature de leur décret. En thèse générale, les considérants ne font pas partie intégrante des décrets qu'ils accompagnent, « ils ne sont pas l'objet sur lequel tombe l'obligation imposée : voilà pourquoi les théologiens enseignent que, même dans une décision doctrinale infaillible, ils peuvent être erronés. A plus forte raison doit-on leur refuser le privilège de l'infaillibilité, lorsqu'ils précèdent un décret disciplinaire qui, de sa nature, n'est ni infaillible ni irréformable. » Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 73. Et tel est le cas du décret de 1616.

La sentence de 1633 n'a pas un autre caractère. Doctrinale dans les motifs, elle est disciplinaire dans sa fin; son objet propre est la condamnation et l'abjuration d'un homme. Sans doute le motif de cette condamnation est la doctrine qu'il a professée, doctrine censée hérétique. Mais un pareil considérant ne peut constituer par lui-même un article de foi : il n'y a pas là une définition *ex cathedra* que le pape ait entendu imposer à l'Église universelle. Il est vrai que le pape ordonna de communiquer la condamnation de Galilée et la censure qui frappait son livre, à tous les nonces et à tous les inquisiteurs. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du procès, fol. 451. Mais cette mesure n'a pas le caractère d'une définition doctrinale imposée comme article de foi à toute l'Église.

Aussi bien, la forme du décret de 1616 et de la sentence de 1633 n'est pas en rapport avec une définition de cette sorte. Dans une définition *ex cathedra*, c'est le pape qui parle en personne; il peut prendre avis des Congrégations, mais leur jugement n'a alors d'autre portée que celle d'une simple consultation; la sentence proprement dite est son œuvre à lui. Or dans les procès de 1616 et de 1633 on suit une tout autre marche : le pape ordonne, mais les Congrégations agissent; ce sont elles qui prononcent le jugement; ce sont elles qui sont *juridiquement* responsables. Si l'infaillibilité est une prérogative incommunicable, il est manifeste que leur décision ne saurait être infaillible. Tous les théologiens sont d'accord là-dessus. Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 359, note ; Garzend, *L'Inquisition et l'hérésie*, Paris, 1913, p. 479.

Quoique l'on puisse donc penser de la sentence qui a frappé Galilée et la doctrine copernicienne, et bien qu'il faille, à certains égards, en faire remonter la responsabilité jusqu'aux papes Paul V et Urbain VIII eux-mêmes, il n'y a pas lieu d'en tirer une objection sérieuse contre le dogme de l'infaillibilité pontificale.

VIII. Portée morale de la condamnation de Galilée. — On peut se demander quelle était la portée des décrets de 1616 et de 1633 et dans quelle mesure Galilée ou même les catholiques en général étaient obligés de s'y soumettre.

A première vue, le cas de Galilée paraît assez simple. Si l'on s'en rapporte aux documents officiels, il n'aurait pas eu à vaincre les répugnances de sa raison pour s'incliner devant l'autorité ecclésiastique qui le contraignait d'abandonner la théorie copernicienne. Il ne faut pas oublier que les preuves qu'il donnait du mouvement de la terre autour du soleil étaient assez faibles, et que lui-même put, à certaines heures, douter sincèrement de leur valeur démonstrative.

Livré à son propre génie, il ne les aurait sûrement jamais abandonnées, quitte à les fortifier par des découvertes nouvelles. Mais le respect qu'il témoignait à l'autorité ecclésiastique, devenue son arbitre, le fit changer d'attitude. Comme ses convictions scientifiques n'étaient pas fermement arrêtées, il les sacrifia résolument à ce qu'on lui présentait comme une vérité dogmatique, persuadé qu'il mettrait ainsi sa raison d'accord avec sa foi.

On se rappelle quelles étaient ses dispositions à la veille du procès de 1616 : « Je m'arracherais l'œil, écrivait-il à Mgr Dini, plutôt que de résister à mes supérieurs en soutenant contre eux, au préjudice de mon âme, ce qui me paraît certain aujourd'hui comme si je le touchais de la main. » *E poi prendasi quella resoluzione che piacerà a Dio, ch' io per me son tanto bene edificato e disposto che prima contravenire a miei*

superiori, quando non potessi far altro, e che quello che ora mi par di credere e toccar con mano m'avesse ad esser di preguidizio al anima, eruerem oculum ne me scandalizaret... Lettre du 16 février 1614, dans Favaro, *Le opere*, t. XII, p. 28.

Ces sentiments de docilité envers le pape et les Congrégations romaines ne se démentirent pas dans la suite. Après la publication du décret de l'Index (5 mars 1616), il écrivait tranquillement : « L'issue de cette affaire a montré que mon opinion n'a pas été acceptée par l'Église. » Alberi, *Le opere*, t. VI, p. 231. Rien qui indique que sa raison ait éprouvé la moindre tentation de révolte.

Faut-il relever son attitude en présence des cardinaux du Saint-Office dans la séance du 21 juin 1633, où il fut sommé de révéler sa pensée la plus intime sur la valeur de la théorie copernicienne? « Avant la décision de la S. C. de l'Index, répondit-il, et avant qu'on ne m'intimât des ordres à ce sujet, j'étais indifférent et j'estimais que les opinions de Ptolémée et de Copernic étaient toutes deux soutenables, que l'une aussi bien que l'autre pouvait être vraie dans la nature. Mais après cette décision, convaincu de la prudence de mes supérieurs, toute ambiguïté cessa dans mon esprit, et j'ai tenu et je tiens encore pour très vraie et indubitable l'opinion de Ptolémée sur la stabilité de la terre et la mobilité du soleil. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 112-113; ms. du procès, fol. 452.

Malgré la menace de la torture, on ne put obtenir d'autre expression de ses sentiments. Au reste, dans une précédente séance, il s'était engagé à démontrer, si on lui en accordait le loisir, le peu de valeur du système copernicien. Von Gebler, *Die Acten*, p. 85; ms. du procès, fol. 420-421 (séance du 30 avril 1633). Un abandon si éclatant de sa thèse semble prouver qu'il n'y attachait plus, à la fin, qu'une médiocre importance. Et s'il est permis de voir dans cette volte-face quelque défaillance de sa volonté, causée par l'effroi du châtiment prévu, il n'est pas moins évident qu'une conviction ferme et rationnelle manquait à son intelligence lorsque vint pour elle l'heure de l'épreuve. Galilée s'est défié de Copernic; il s'est défié de sa propre raison; et l'Église n'eut pas besoin de violenter sa conscience pour lui faire abandonner l'opinion qu'il avait d'abord embrassée avec tant d'enthousiasme.

Telle est l'impression que donnent les documents. Répond-elle absolument à la réalité ?

On a raconté qu'après avoir signé son abjuration, et à peine debout, Galilée avait frappé du pied la terre en disant : *E pur si muove !* « Et pourtant elle tourne ! » L'invraisemblance d'une telle exclamation saute aux yeux. Pendant tout le cours de son procès, Galilée affirme qu'il a abandonné, dans son for intérieur, la foi en la doctrine copernicienne. Aussi ne fut-il pas condamné pour avoir soutenu cette doctrine, erreur ou hérésie aux yeux de ses juges, mais pour être *véhémentement* soupçonné d'y avoir cru malgré ses dénégations formelles et répétées. Et l'on voudrait qu'au moment où il venait de se soumettre à l'humiliante cérémonie de l'abjuration, il eût fait spontanément et avec éclat acte de parjure et de relaps, s'attirant ainsi, par manière de foudroyante réplique, les châtiments les plus redoutables ! Et ses juges n'auraient pas relevé cette provocation ! Et le pape l'aurait ignorée, ou, la connaissant, aurait poussé la miséricorde jusqu'à gracier aussitôt, du moins en partie, le coupable ! *permutata da sua Beatit. in una relegazione al giardino della Trinita de Monte.* Dépêche de Niccolini, Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 445. Tant d'invraisemblances réunies constituent une véritable impossibilité historique. On ne s'étonnera donc pas que les contemporains de Galilée n'aient pas eu connaissance du fameux mot qu'on lui attribue. La fabrication en est relativement récente. Il n'en est pas fait mention avant l'année 1761. La plus ancienne allusion se trouve dans les *Querelles littéraires* de l'abbé Irailh, 1761, t. III, p. 49. Cf. Gilbert, *Le procès de Galilée*, dans *La controverse*, 1880, p. 102.

Mais si Galilée fut sincère, le 22 juin 1633, dans le solennel désaveu qu'il fit de ses ouvrages, il n'en faudrait pas conclure qu'il garda toute sa vie une sérénité parfaite au souvenir de sa condamnation. Il ne serait guère vraisemblable que son esprit n'eût pas fait quelque retour offensif dans le domaine d'idées qui lui était interdit. Son ami Piccolomini, archevêque de Sienne, l'entretint, dit-on, dans l'espoir que ses théories finiraient par prévaloir. Lettre du 24 janvier 1634, dans von Gebler, *Die Acten*, p. 172; ms. du procès, fol. 547. De telles suggestions étaient de nature à provoquer chez lui des sentiments de révolte contre ceux qui avaient causé ses malheurs. On ne s'étonnera donc pas que ces sentiments aient quelquefois fait explosion, au moins dans le secret. Certaines feuilles volantes, récemment retrouvées, en ont conservé l'écho, encore tout vibrant. Ce sont de simples notes, jetées sur le papier au courant de la plume. On les trouve attachées à la feuille de garde du *codex*, ms. *352*, appartenant à la bibliothèque du séminaire de Padoue. Voici la traduction de la plus importante :

A propos des nouveautés introduites.

Et qui doute que cette nouveauté, de vouloir que des intelligences créées libres par Dieu se fassent esclaves de la volonté d'autrui, ne soit pas de nature à engendrer de très graves scandales ?

Vouloir que les autres renient leurs propres sentiments et s'en remettent à l'arbitre d'autrui;

Admettre que des personnes absolument ignorantes d'une science ou d'un art soient appelées à être les juges de ceux qui savent, et aient le pouvoir de les tourner à leur mode en vertu de l'autorité qui leur est concédée;

Voilà les nouveautés qui sont capables de ruiner les républiques et de renverser les États.

Et s'adressant directement aux théologiens, il ajoute :

Les doctrines nouvelles qui portent préjudice, ce sont les vôtres, ce sont ces doctrines par lesquelles vous contraignez l'intelligence et les sens à ne pas entendre et à ne pas voir... C'est vous qui occasionnez l'hérésie, lorsque, sans raison aucune, vous voulez que le sens des Écritures soit celui qui vous plaît, et que les savants nient leurs propres sentiments et les démonstrations qui les convainquent.

C'est vous qui êtes les auteurs de nouveautés, et de nouveautés qui peuvent causer de grandes ruines dans la religion. Domenico Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda meta del secolo XVI e nella prima del secolo XVII*, Rome, 1876, p. 148-149.

Ces notes, d'après certains indices, ont été écrites dans les années qui suivirent la condamnation de Galilée. Le P. Grisar, *op. cit.*, p. 120, ne fait pas difficulté de le reconnaître.

De telles protestations font voir que, malgré sa docilité, Galilée n'avait pas perdu toute foi dans son génie et dans ses découvertes. Est-ce à dire que sa soumission extérieure aux décrets de l'autorité ecclésiastique fût une feintise ? Il semble que l'hypocrisie répugnait trop à sa loyale nature pour qu'on lui impute à la légère un si bas sentiment. On peut concilier ses déclarations publiques et ses épanchements secrets, en considérant les uns et les autres comme des témoignages successifs d'une même et profonde sincérité ? Qu'au cours des neuf années qui suivirent sa déclaration, il ait ressenti à plusieurs reprises, dans le fond de son cœur, comme des accès de révolte, et que lors de ces soubresauts passagers, il ait confié à un papier muet l'irritation de sa pensée,

il n'y a rien là que de très naturel et de très humain. Mais on aurait tort d'en conclure que de telles explosions, apparemment assez rares, aient troublé la sérénité habituelle de son esprit et lui aient fait désavouer ou simplement regretter son abjuration.

Aussi bien, ses récriminations ont moins pour objet de réhabiliter en particulier la théorie copernicienne que d'affirmer en général la légitimité des méthodes purement scientifiques et, par conséquent, la légitimité d'une science de la nature, indépendante de l'Écriture sainte. A cet égard, son langage était sûrement hardi, il dépassait même, si l'on veut, la mesure. Mais, qu'elle qu'en fût la vivacité, on ne saurait dire qu'il entamât, au fond, la sincérité de sa soumission au décret de l'Index et à la sentence du Saint-Office.

D'ailleurs, on peut se demander quelle sorte de soumission l'Église exigeait de son esprit. Le pape et les Congrégations qui représentent son autorité avaient parlé, et leur décision était une sentence doctrinale devant laquelle la raison devait s'incliner. Mais cette sentence, nous l'avons vu, n'était pas infaillible, ni par conséquent irréformable : tout danger d'erreur n'en était pas exclu : l'adhésion qu'on était tenu de lui accorder n'avait donc pas un caractère absolu. Voici comment un critique moderne explique ce cas de conscience : « L'autorité ecclésiastique, dit Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 118, ne peut raisonnablement exiger que les fidèles tiennent pour tout à fait certain ce qui ne l'est pas, et écartent absolument de leur esprit la pensée que peut-être ils se trompent en donnant l'adhésion qui leur est demandée. Aussi l'adhésion exigée par l'Église, dans le cas d'une sentence doctrinale provisoire, n'est-elle pas une adhésion absolue, comme celle qui est requise pour les décisions infaillibles et qui exclut toute crainte d'erreur possible : c'est une adhésion provisoire, compatible avec la pensée que peut-être ce que l'on admet sera un jour reconnu inexact. La soumission intellectuelle requise se trouve ainsi proportionnée au motif sur lequel elle s'appuie : ce motif étant une déclaration de l'autorité ecclésiastique sujette à rescission, l'assentiment de l'intelligence ne peut être absolu. L'intelligence se soumet, sous l'empire de la volonté, en s'appuyant sur la confiance que méritent les décisions, même provisoires, du Saint-Siège; cette confiance, à son tour, est fondée sur la sagesse habituelle des papes, sur les grâces ordinaires que Dieu leur accorde pour bien diriger l'Église, sur la science et la vertu des membres des Congrégations qui leur servent de conseillers et d'organes. C'est en ce sens que Galilée, dans son interrogatoire du 21 juin 1633, dit qu'après la décision de 1616 il a quitté le système de Copernic, « en s'appuyant sur la sagesse de ses supérieurs. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 113; ms. du procès, fol. 452.

Que cette confiance, qui inspira la conduite de Galilée au cours de son procès, l'ait animé pendant le reste de sa vie sans subir la moindre éclipse, cela est en soi fort douteux, et la note secrète que nous avons citée témoigne du contraire. Nécessairement, aux heures de doute ou de colère, la docilité de son esprit fut loin d'être entière. Mais quand la confiance reprenait le dessus, sa raison se conforma sans doute de nouveau aux décisions du tribunal qui l'avait condamné. Et l'on peut concevoir de cette sorte que son génie soit demeuré, jusqu'à la fin, sincère avec lui-même.

La sentence doctrinale du Saint-Office, par-dessus la tête de Galilée, regardait et atteignait indirectement toute l'Église. Le pape avait ordonné qu'elle fût transmise non seulement à l'inquisiteur de Florence, mais à tous les inquisiteurs et à tous les nonces de la chrétienté, afin qu'elle sortît partout son effet. Von Gebler, *Die Acten*, p. 111; ms. du procès, fol. 453. L'ordre fut exécuté. Les inquisiteurs des villes italiennes, les nonces de Vienne, de Bruxelles, de Madrid et de France accusèrent réception de la communication qui leur était adressée. Cette correspondance se lit dans le ms. du procès, fol. 456-544; von Gebler, *Die Acten*, p. 116-171.

Il s'agissait d'imposer à tous les esprits, comme obligatoire en conscience, la réprobation de la doctrine copernicienne. Dans quelle mesure cette obligation allait-elle être acceptée ?

Tous les membres de l'Église avaient à résoudre le même problème moral que Galilée. Ils le résolurent différemment selon les lumières particulières de leur raison et de leur foi,

Les uns n'éprouvèrent aucune difficulté à se soumettre : ils étaient convaincus d'avance que Rome avait raison. Tel ce directeur du collège de Douai, qui écrivait au nonce de Bruxelles, le 7 septembre 1633 : « J'ai saisi la première occasion qui s'est offerte pour notifier la sentence des S. C. au chancelier et à nos autres professeurs. Bien loin d'admettre l'opinion extravagante (*phanaticæ opinioni*) de Copernic et de Galilée, ils ont toujours pensé qu'il fallait la chasser des écoles et la siffler. Dans notre collège anglais de Douai, jamais ce paradoxe n'a été approuvé, jamais il ne le sera; nous l'avons toujours eu et nous l'aurons toujours en horreur. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 170-171; ms. du procès, fol. 544.

Ces sentiments étaient ceux de la grande majorité des professeurs et théologiens du temps. Parmi les savants mieux initiés à la science de la nature, quelques-uns, qui paraissaient disposés à suivre Galilée dans la voie de ses recherches, battirent en retraite par respect pour l'autorité de l'Église romaine. De ce nombre était Gassend ou Gassendi, le célèbre ami du savant florentin. Voici en quels termes il révèle son état d'âme : « Je respecte la décision par laquelle quelques cardinaux ont, d'après ce que l'on rapporte, approuvé l'opinion de l'immobilité de la terre. En effet, quoique les coperniciens soutiennent que les passages de l'Écriture qui attribuent l'immobilité ou le repos à la terre et le mouvement au soleil doivent être entendus des apparences et comme un langage accommodé aux idées et à la manière de parler du vulgaire..., cependant, comme ces passages sont entendus autrement par des hommes qui ont tant d'autorité dans l'Église, je me sépare en cela des coperniciens, et je ne rougis pas, en cette affaire, de captiver mon intelligence. Je n'estime pas néanmoins que ce soit un article de foi; je ne sache pas, en effet, que les cardinaux l'aient ainsi déclaré, ni que leur décret ait été promulgué et reçu dans toute l'Église; mais leur décision doit être considérée comme un préjugé qui est nécessairement d'un très grand poids dans l'esprit des fidèles. » *De motu impresso a motore translato tres epistolæ*, t. III, p. 471.

La soumission de Gassendi était un acte d'obéissance religieuse fondé sur la confiance que lui inspirait la sagesse, pourtant faillible, des S. C. de l'Index et du Saint-Office. Nombre d'autres l'imitèrent. Ce ne fut cependant qu'une exception. La plupart estimèrent que le Saint-Office s'était prononcé trop vite dans une question où l'avenir de la science était engagé. Bien que la preuve définitive, absolue du mouvement de la terre autour du soleil ne fût pas encore trouvée — le sera-t-elle jamais ? — il leur semblait que la démonstration de Copernic, fortifiée par les arguments de Galilée ou par d'autres de même genre, suffisait à convaincre les esprits non prévenus, et qu'en dépit des lacunes de la théorie, le fait à prouver était désormais hors de doute.

Telle paraît avoir été, notamment, la pensée de Descartes. *Œuvres de Descartes*, édit. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, 1897 sq., t. v, p. 550. Par

égard pour la décision des cardinaux du Saint-Office ou par peur de la censure, il renonça à enseigner publiquement la doctrine du mouvement de la terre, mais il ne consentit pas pour cela à l'abandonner. Vers la fin de novembre 1633, il écrivait au P. Mersenne : « Je vous diray que m'estant fait enquérir ces jours à Leyde et à Amsterdam, si le *Sistème du monde* de Galilée n'y était point à cause qu'il me semblait avoir appris qu'il avait esté imprimé en Italie l'année passée, on m'a mandé qu'il estait vrai qu'il avait esté imprimé, mais que tous les exemplaires en avaient esté brulez à Rome au mesme temps, et luy condamné à quelque amande : ce qui m'a si fort estonné, que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne. Car je ne me suis pû imaginer que luy qui est italien, et mesme bien voulu du pape, ainsi que j'entens, ait pu estre criminalisé pour autre chose, sinon qu'il aura sans doute voulu establir le mouvement de la terre, lequel je scay bien avoir été autrefois censuré par quelques cardinaux; mais je pensais avoir oüy dire que depuis on ne laissait pas de l'enseigner publiquement mesme dans Rome; et je confesse que, s'il est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que je ne l'en sçaurais détacher sans rendre le reste tout défectueux. Mais *comme je ne voudrais pour rien au monde qu'il sortit de moy un discours, où il se trouvast le moindre mot qui fust désaprouvé de l'Église*, aussi aymé-je mieux le supprimer que de le faire paraître estropié. » *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 270. Cette soumission du savant français n'engageait pas son intelligence. En février 1634, il exprime l'espoir que ni le pape ni le concile ne ratifieront la sentence de la Congrégation des cardinaux, et il demande à Mersenne « ce qu'on en tient en France et si l'autorité des cardinaux a été suffisante pour faire de leur sentence un article de foi. » *Ibid.*, t. I, p. 281.

Lorsqu'il eut parcouru le livre de Galilée, sa réserve s'accentua encore : « Les raisons pour prouver le mouvement de la terre sont fort bonnes, dit-il; mais il me semble qu'il ne les estale pas comme il fault pour persuader. » *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 305. Un homme qui parle de ce ton ne ratifiait sûrement pas dans son for intérieur la sentence doctrinale du Saint-Office. Un peu plus tard, il essaie de se tirer d'embarras en établissant le mouvement de la terre, non d'après Copernic, « mais en suivant le système de Tycho. » *Ibid.*, t. V, p. 550, lettre de 1644.

Grâce à ce subterfuge, par lequel il maintenait les droits de sa raison, le philosophe français était en règle avec l'autorité ecclésiastique. Les théologiens, en effet, le tiennent quitte de toute autre marque de respect. Ils reconnaissent volontiers qu'on ne saurait imposer « une adhésion intérieure au savant qui a la certitude scientifique de l'erreur contenue dans une décision faillible de l'autorité » enseignante. « En ce cas, dit l'abbé Jaugey, non seulement le savant n'est pas obligé d'adhérer soit intérieurement soit extérieurement au décret, mais il ne peut pas le faire sans pécher; il ne peut qu'observer un respectueux silence. » *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 120. Cf. Grisar, *Galileistudien*, p. 249-259.

Tous ne gardèrent pas cette attitude un peu forcée. Le P. Mersenne, au grand étonnement, presque au scandale de Descartes, entreprit de réfuter un ouvrage intitulé : *Contra motum terræ*, que l'auteur (probablement J.-B. Morin) avait dirigé contre la doctrine copernicienne. *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 324. « Pour le mouvement de la terre je m'estonne qu'un homme d'Église en ose écrire, en quelque façon qu'il s'excuse, » écrivait encore Descartes à Mersenne, avril 1634. *Ibid.*, p. 288. Mersenne ne se lassait pas de témoigner publiquement son admiration pour Galilée. « Tous ceux qui ont écrit contre ce grand homme, disait-il un jour, ne sont quasi pas dignes qu'on les nomme, de sorte que je me contente d'agir noblement avec lui en parlant de ses expériences. » *Ibid.*, t. I, p. 578-579. D'autres furent plus hardis encore. Le dominicain Campanella publia en 1637 un livre où il défendait le système de Copernic et le déclarait expressément « non contraire à l'Écriture. » *Disputationum in quatuor partes suæ philosophiæ realis libri IV*, Paris, 1637, t. II. Cf. *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 324. Ce fut le premier ouvrage de ce genre qui parut en France après la condamnation de Galilée.

Louer comme Mersenne, en toute occasion, les expériences de Galilée ou déclarer, comme le faisait Campanella, que le système de Copernic n'était pas contraire à l'Écriture, c'était méconnaître la valeur doctrinale de la sentence des Congrégations romaines. En France, où l'on tenait volontiers pour non avenues les décisions de l'Index, une telle conduite n'avait pas trop de quoi surprendre. Mais une pareille audace ne pouvait être le fait de tous les esprits. Nombre d'entre eux, flottants et hésitants, durent faire aux décrets de 1616 et de 1633 un acte d'adhésion qui leur coûtait, autant qu'il les déconcertait. Et c'est ce sacrifice moral qu'il s'agit d'apprécier.

Certains apologistes en prennent aisément leur parti et, au lieu de voir dans la décision qui frappa le système de Copernic une erreur dont les suites furent pour quelques-uns extrêmement fâcheuses, ils y découvrent au contraire une attention particulière de la providence et un bienfait pour les âmes. Voici comment ils raisonnent : « Tout, disent-ils, dans l'économie du plan divin, tend au salut de l'humanité; l'ordre naturel est subordonné à l'ordre surnaturel, la science à la vertu, la raison à la foi. Or, qui ne voit que la somme de vertus pratiquées par les savants, qui se soumirent de cœur et d'âme aux décisions des tribunaux romains, vaut infiniment plus, non seulement aux yeux de Dieu, mais encore pour le progrès de l'humanité, que le développement d'une science, fût-ce de la science astronomique ? D'ailleurs, la providence, qui veille sur les petits comme sur les grands, en permettant qu'une hypothèse destinée à renverser l'enseignement reçu fût arrêtée dans son développement, a voulu ménager les faibles, que la transformation trop rapide de cette hypothèse en vérité scientifique aurait scandalisés. Sans doute, les partisans du système condamné devaient aussi se scandaliser du coup qui les atteignait. Mais, tout compte fait, ce scandale est peu de chose en comparaison de celui qui eût éclaté si les coperniciens avaient été autorisés à troubler les esprits par le libre exposé de leur doctrine. L'arrêt momentané de leurs recherches a donc été plutôt favorable aux intérêts supérieurs de l'humanité, et il est permis d'y voir une marque que Dieu veillait sur son Église... »

Telle est, réduite à sa plus simple expression, la thèse que soutient le P. Grisar, *Galileistudien*, p. 123, 344, 354-356. Malgré la part de vérité qu'elle renferme, elle a bien l'air d'un paradoxe et d'une gageure.

Que la vertu soit d'un prix incomparablement supérieur à la science, on peut très bien l'admettre sans que cette concession justifie le moins du monde la condamnation de la théorie copernicienne. Le progrès de la science n'est pas incompatible avec la pratique de la vertu. Si les Congrégations romaines voulaient obtenir un acte d'obéissance des catholiques dans la question controversée, il dépendait d'elles que leur décision fût juste, au lieu d'être erronée. La soumission des esprits n'eût pas été moins méritoire

dans un cas que dans l'autre. C'est la remarque du Dr Funk, *Zur Galilei-Frage*, *loc. cit.*, p. 475.

Mais il fallait, dit-on, prévenir le scandale des faibles.

Les faibles dont on parle, c'est avant tout le peuple chrétien, ce sont aussi les théologiens inféodés au système d'Aristote et de Ptolémée.

Le peuple n'a guère d'opinion arrêtée en matière d'exégèse, et, bien qu'il tienne ferme à ce qu'il a cru dès l'enfance, il laisse volontiers les savants débattre entre eux les questions controversées. Pour le dogme, il s'en rapporte avec raison à l'autorité de l'Église. Si l'Église ne s'était pas prononcée sur la théorie copernicienne, il n'est pas vraisemblable qu'il se fût ému ou scandalisé de son silence. Les générations suivantes, élevées dans l'idée que le mouvement de la terre pouvait fort bien se concilier avec les textes scripturaires, auraient plus ou moins lentement abandonné l'opinion de Ptolémée.

Les théologiens avaient besoin, ce semble, de plus de ménagement. Il leur fallait faire le sacrifice d'une théorie qu'ils regardaient comme sûre et presque de foi. Un pareil acte de renoncement était dur à leur raison. Mais comme ils se réclamaient bruyamment de l'autorité de l'Église, ils eussent eu mauvaise grâce à se scandaliser, si l'Église se fût prononcée contre eux, ou si seulement elle eût refusé de prendre une décision. Dans cette dernière hypothèse, on peut même s'étonner qu'ils se fussent révoltés, car on ne leur imposait pas le sacrifice de leurs théories; on leur demandait seulement de supporter que d'autres eussent, aussi sincèrement qu'eux, en matière scientifique, une conviction contraire à leur conviction.

Quand on parle de sacrifice auquel eussent été réduits les partisans du système de Ptolémée, on oublie trop que les partisans de la théorie copernicienne étaient condamnés, en vertu de la sentence des tribunaux romains, à faire un sacrifice autrement grave. A ceux-ci on ne demandait pas seulement de tolérer l'opinion de leurs adversaires : on exigeait d'eux qu'ils renonçassent de cœur et d'intelligence à la leur propre. Ils étaient donc plus que les autres en danger, pour ne pas dire en droit, de se scandaliser.

Prétendra-t-on qu'ils ne pouvaient raisonnablement alléguer leur conviction scientifique, parce qu'ils n'avaient pas la preuve absolument péremptoire que le système auquel ils étaient attachés fût vrai ? L'argument se retourne contre leurs antagonistes. Ceux-ci, non plus, n'avaient pas (et pour cause) la preuve décisive que la théorie de Ptolémée fût conforme à la réalité des phénomènes. Si donc, à égalité de convictions personnelles, il fallait contraindre les uns ou les autres à faire le sacrifice de leur opinion, il était juste que cette obligation tombât, non sur les coperniciens qui avaient l'avantage de tenir la vérité, mais sur leurs contradicteurs dont la théorie devait être finalement reconnue erronée.

En vain insinuera-t-on que la conviction des coperniciens ne pouvait être profonde. Le contraire est beaucoup plus vraisemblable. Souvenons-nous que Galilée lui-même, malgré la sincérité de son abjuration, eut des accès de révolte, évidemment provoqués en partie par la force des raisons scientifiques qui justifiaient à ses yeux la théorie copernicienne. Les arguments qui l'avaient convaincu, renforcés de jour en jour par des recherches et des découvertes nouvelles, ne pouvaient manquer d'influencer, de tyranniser en quelque sorte les savants qui voulaient demeurer sincères avec eux-mêmes. Pendant deux siècles, ceux-ci furent donc tiraillés en sens divers, essayant avec plus ou moins de succès d'accorder ensemble les exigences de leur raison et la décision des tribunaux romains. Le cas de Descartes est à cet égard typique. L'auteur du *Monde* se livre à la torture pour accorder la théorie du mouvement de la terre avec la décision de Rome. *Œuvres*, t. v, p. 550. Pour suivre la pensée de Descartes sur cette question, lire *ibid.*, t. I, p. 270, 280-281, 303, 321-324, 418, 578; t. II, p. 546-553; t. III, p. 258, 349-350, 487; t. v, p. 544-550. C'est dans cette lutte douloureuse que résidait pour les faibles le danger d'un véritable scandale. Il ne cessa que le jour où l'Église se décida à rapporter le décret de 1616 et la sentence de 1633.

Et encore ne saurait-on dire en toute vérité que le danger ait dès lors entièrement disparu. Le souvenir de la condamnation de Galilée, avec ses suites, pèse toujours comme un cauchemar sur nombre d'intelligences contemporaines. Sans parler des hommes de parti qui saisissent avidement dans l'histoire cette erreur de l'autorité ecclésiastique pour s'en faire, contre toute justice, une arme avec laquelle ils essaient de battre en brèche l'infaillibilité de l'Église enseignante, combien d'esprits faibles restent frappés de la faute commise par l'Index et le Saint-Office, et n'arrivent pas, ou n'arrivent que difficilement, à surmonter la défiance que leur inspirent les jugements de ces tribunaux ! Certes, pour une erreur commise, il ne convient pas de tenir éternellement en suspicion la prudence bien connue des Congrégations romaines. Mais malgré tout, les « gens de peu de foi » dont parle l'Évangile — et ils sont nombreux — craignent comme instinctivement que ce qui est arrivé une fois ne se renouvelle. Et cette frayeur, cette tentation de doute, qu'on le veuille ou non, est une conséquence lointaine et durable de la condamnation de Galilée.

IX. Conséquences historiques et scientifiques de la condamnation de Galilée. — Les conséquences historiques et scientifiques de la condamnation de Galilée ne furent pas très graves. Il nous reste à les préciser.

D'après certains ennemis de l'Église, la sentence de 1616 et 1633 aurait arrêté non seulement les recherches propres à achever la démonstration du système copernicien, mais encore le progrès des sciences mathématiques et astronomiques en général; et il faudrait voir là le fruit de l'hostilité marquée des théologiens et des Congrégations romaines contre la science.

Que l'Église soit systématiquement hostile au progrès des sciences, c'est une légende odieuse que nous ne nous attarderons pas à réfuter. Il nous suffira de remarquer que, dans la condamnation de Galilée, ce ne sont pas seulement les représentants du dogme, mais encore les représentants de la science, qui sont responsables de l'erreur commise. C'est au nom de la science (d'une fausse science, si l'on veut, mais d'une science estimée incontestablement vraie) que les partisans d'Aristote et de Ptolémée demandaient la censure des théories coperniciennes. Les juges de 1616 et de 1633 ne se défièrent pas de ce piège. Ils flétrirent les propositions de Galilée tout à la fois comme scientifiquement fausses et dogmatiquement hérétiques, et leur conviction scientifique influença sûrement leur conviction dogmatique. S'ils n'avaient été persuadés que le système d'Aristote et de Ptolémée représentait la science vraie, ils auraient été plus réservés dans leur sentence, peut-être même n'auraient-ils pas osé la porter. Leur grand tort n'est donc pas de n'avoir pas cru à la science, mais d'y avoir accordé, au contraire, une trop grande confiance. Qu'on leur reproche d'avoir inféodé la doctrine catholique à un système scientifique, à la bonne heure ! Mais il serait souverainement injuste de prétendre qu'ils aient par là voulu arrêter le progrès des sciences.

Aussi bien, tout prouve que la sentence des Congrégations romaines ne paralysa en aucune façon le mouvement général des études mathématiques et

astronomiques (nous parlerons tout à l'heure du système copernicien en particulier).

Galilée lui-même, dont le champ de travail se trouvait circonscrit, continua le cours de ses recherches. En 1637, il découvre la libration de la lune; en 1638, il publie son grand ouvrage intitulé : *Discorsi e dimonstrazioni matematiche intorno due nove scienze attenenti alla mecanica e ai movimenti locali*, qu'il appelait «le recueil des études de toute sa vie. » Alberi, *Le opere*, t. VIII, p. 70. Il réunit autour de lui un groupe considérable de savants, auxquels il imprime une direction fidèlement suivie et qui rendent à la science des services signalés. Parmi ses disciples se trouvait, depuis 1641, le célèbre Torricelli, l'inventeur du baromètre.

« A Bologne, ville pontificale, brillaient deux mathématiciens de mérite, Rieci et Montalbani; le P. Riccioli, jésuite, l'auteur de l'*Almagestum*; le P. Grimaldi, aussi jésuite, qui découvrit la diffraction de la lumière; Cassini, qui venait de quitter Rome et devait plus tard illustrer l'observatoire de Paris; Castelli, Davisi et une foule d'autres savants observateurs moins connus. Dans cette même ville, Mezzavacca publiait ses *Éphémérides astronomiques* et ses études sur les astres disparus.

« A Rome, Cassini découvrait les satellites de Saturne; Magalatti étudiait les comètes, et le P. Plati faisait ses remarquables observations sur les éclipses de soleil; les PP. Kircher, Fabri et Gottignies portaient très haut la renommée du Collège romain. Campani et Divini construisaient des télescopes réputés dans tout l'univers et dont Cassini se servait pour ses découvertes. A l'Académie des *Lincei*, qui avait si bien mérité de la science et de la religion, et qui avait disparu, en 1630, avec son fondateur, le prince Cesi, l'ami de Galilée, succédèrent l'Académie physico-mathématique de Ciampini, l'Académie beaucoup plus célèbre de la reine Christine et celle des « Curieux de la nature ». Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 111-113.

Il serait facile d'allonger la liste des savants qui illustrèrent vers le même temps la chrétienté. Cf. H. de l'Épinois, *La question de Galilée*, Paris, 1878, p. 272-300; Grisar, *Galileistudien*, p. 337-356. Nous n'avons cité que ceux qui travaillaient dans le rayon où l'Église romaine exerçait plus particulièrement son influence afin de faire voir que la prétendue hostilité de cette Église contre la science est un mythe.

Ce qui est vrai, c'est que la sentence portée par les Congrégations romaines contre la théorie du mouvement de la terre arrêta ou du moins gêna pour quelque temps les recherches destinées à élever jusqu'à la hauteur d'une certitude scientifique l'hypothèse copernicienne. Descartes (nous ne citerons qu'un savant de premier ordre) suspendit sur ce point ses travaux et les dirigea dans un autre sens. *Œuvres*, t. V, p. 550; cf. t. I, p. 288, 324, 518.

Faut-il, pour excuser les Congrégations romaines, rejeter, comme on l'a fait, sur les protestants une partie de la responsabilité de ce ralentissement ou de cet arrêt des recherches scientifiques? A coup sûr, certains chefs du protestantisme, et des plus illustres, étaient aussi hostiles que la grande majorité des théologiens catholiques à la théorie copernicienne. Luther voyait dans l'opinion du savant chanoine de Frauenburg une idée de fou, qui brouille toute l'astronomie; et Mélanchthon déclarait qu'un tel système était une fantasmagorie et le renversement des sciences. On sait que l'astronome protestant Képler dut quitter le Wurtemberg, sa patrie, à cause de ses opinions coperniciennes. En 1659, le surintendant général de Wittemberg, Calovius, proclamait hautement que la raison devait se taire quand l'Écriture avait parlé, et constatait avec joie que les théologiens de sa confession, jusqu'au dernier, rejetaient la doctrine du mouvement de la terre. Ces sentiments étaient encore répandus parmi les docteurs luthériens au XVIIIe siècle. En 1744, le pasteur Kohlreiff, curé de Ratzeburg, prêchait résolument que la théorie copernicienne était une abominable invention du diable. Cf., sur ces divers points, Grisar, *Galileistudien*, p. 124, 283-288; Descartes, *Lettre à Mersenne*, décembre 1640, *Œuvres*, t. III, p. 258.

De telles appréciations ne pouvaient manquer d'influencer les penseurs protestants. Mais l'aire de cette influence était très limitée. Si l'on en croit le cardinal Hohenzollern, l'Allemagne luthérienne aurait, en général, accueilli favorablement l'opinion de Copernic. *Zoller... mi disse aver parlato con Nostro Signore in materia del Copernico, e come gli eretici sono tutti della sua opinione e l'hanno per certissima.* Lettre de Galilée à Cesi (8 juin 1624), dans Favaro, *Le opere*, t. XIII, p. 182. Gassendi écrivait de Hollande, en juillet 1629, après avoir vu les savants du pays : « Au reste, tous ces gens-là sont pour le mouvement de la terre. » *Lettres de Peiresc*, t. IV, p. 202. Et cela se comprend, le libre examen, qui était la règle de foi des hérétiques, leur donnait, en matière d'exégèse et de théologie, une latitude que ne possédaient pas les catholiques. Pendant que ceux-ci étaient obligés de soumettre leur intelligence à la décision des Congrégations romaines, il était loisible aux luthériens de s'en rapporter uniquement à leurs propres lumières sur les points que Luther lui-même aurait eu la prétention de définir. Si donc l'hostilité des chefs protestants contre la théorie copernicienne contribua à ralentir le mouvement des études astronomiques, ce ne fut sûrement que dans une très faible mesure.

Autant que l'on peut constater ce ralentissement, il convient d'en faire remonter la responsabilité à peu près entière aux tribunaux de l'Église romaine. Sans doute cet arrêt fut presque insignifiant. Après 1616, Galilée continua, nous l'avons vu, de développer la théorie copernicienne. Si, après 1633, il cessa par obéissance d'en poursuivre la démonstration, d'autres reprirent son œuvre où il l'avait laissée et finirent par donner à l'hypothèse du mouvement de la terre les caractères d'une certitude scientifique. Mais ce travail s'accomplit en violation de la sentence prononcée par l'Index et le Saint-Office. Il ne tint pas à ces tribunaux que la démonstration en restât au point où elle était en 1616. C'est malgré eux que l'opinion qu'ils avaient déclarée hérétique s'est transformée en vérité scientifique.

Il est vrai que la note d'hérésie qu'ils avaient attachée au système copernicien ne fut pas longtemps prise au sens strict. Et l'interprétation que l'on donna à leur décision s'élargit de manière à laisser le champ libre aux chercheurs. Vers 1685, le P. Kochansky, dont l'orthodoxie n'était suspectée par personne, s'exprime en ce sens. Après avoir fait observer que les arguments des coperniciens établissent seulement une probabilité en faveur de leur opinion et, par conséquent, n'obligent pas à abandonner l'interprétation habituelle des passages de l'Écriture, le savant polonais continue : « Il sera permis et même nécessaire de l'abandonner alors seulement qu'une démonstration physico-mathématique incontestable du mouvement de la terre aura été trouvée; et cette démonstration chacun est libre de la chercher. » *Acta eruditorum*, juillet 1685. Nous sommes loin de l'intransigeance d'Urbain VIII et des cardinaux qui interdisaient expressément à Galilée de s'occuper de la question, « à quelque titre et sous quelque forme que ce fût. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du procès, fol. 451.

En réalité, la défense du pape et des Congrégations

romaines devait finir par n'avoir plus de caractère obligatoire et même par être rapportée. Ce ne fut pas sans peine — manque de lumières sans doute — que Rome se décida à prendre cette mesure. Le texte même du décret de 1616 fut reproduit *in extenso* jusqu'en 1664, dans les éditions de l'Index faites par l'ordre et avec l'approbation des souverains pontifes. A partir de 1664, on abrégea le décret, en mettant simplement sous la rubrique de la lettre L les mots *Libri omnes docentes mobilitatem terræ et immobilitatem solis.* Alexandre VII approuva l'édition de 1664 (5 mars) dans les termes suivants : « Nous sanctionnons et confirmons cet Index par les présentes, en vertu de notre autorité apostolique, avec toute et chacune des choses qui y sont contenues; nous ordonnons et commandons qu'il soit rigoureusement respecté par tous les corps et par tous les particuliers. » La formule générale et en quelque sorte adoucie du décret fut elle-même supprimée dans l'édition de l'Index de 1757, avec l'autorisation spéciale du pape Benoît XIV. La sentence doctrinale des Congrégations n'était pourtant pas formellement rapportée. En 1820, Anfossi, maître du sacré palais, s'en autorisait encore pour refuser au chanoine Settele, professeur à la Sapience, l'*imprimatur* nécessaire à la publication de ses *Éléments d'optique et d'astronomie.* Celui-ci eut la bonne idée d'en appeler au pape, qui donna tort à Mgr Anfossi. Enfin, le 11 septembre 1822, la S. C. de l'Inquisition décida que l'impression des livres enseignant le mouvement de la terre selon le système communément admis par les astronomes modernes, serait permise à Rome. Pie VII approuva ce décret, le 25 septembre de la même année. Les plus scrupuleux observateurs des lois de l'Index purent dès lors, en toute sécurité, se rallier à la théorie copernicienne.

Les documents originaux qui concernent la condamnation de Galilée comprennent deux séries de registres officiels, ceux des *Procès* et ceux des *Décrets.* Les registres des *Procès*, conservés aux archives du Saint-Office, ont subi au XIXe siècle des vicissitudes étranges. En 1811, Napoléon les fit transporter à Paris. Ils ne furent rendus au pape qu'en 1815, et à condition que Rome les publierait. Mgr Marini en donna une édition partielle en 1850 ; Henri de l'Épinois, en 1867, et Berti, en 1876, en donnèrent des éditions plus étendues, mais encore incomplètes. Ce n'est qu'en 1877 que Charles von Gebler publia l'édition qui put passer pour définitive. Nous y renvoyons dans nos notes : *Die Acten des Galileischen Processes nach der Vaticanischen Handschrift herausgegeben*, Stuttgart, 1877. En même temps, Henri de l'Épinois publiait : *Les pièces du procès de Galilée*, Rome et Paris, 1877. Cependant M. Antonio Favaro revisa le texte et en donna une nouvelle édition : *Galileo e l'Inquisizione, Documenti del processo Galileiano esistenti nell' Archivio del S. Uffizio e nell' Archivio segreto Vaticano, nella prima volte integralmente pubblicati da A. Favaro*, Florence, 1907. Si l'édition de Favaro ne change à peu près rien au texte du procès, p. 33-140, tel que le donne Gebler, en revanche elle procure pour la première fois une pleine satisfaction aux critiques pour le texte des *Décrets*, p. 13-33, mal connus jusque-là. A ces pièces capitales, il faut ajouter : *Le opere di Galileo Galilei*, publiés par Alberi, 16 vol., y compris le *Supplemento*, Florence, 1842-1856; A. Favaro, *Le opere di Galileo Galilei*, édition nationale sous les auspices de Sa Majesté le roi d'Italie, 20 vol., Florence, 1890-1908. On peut consulter aussi *Bibliografia Galileiana* (1568-1895) *raccolta ed illustrata da A. Carli ed A. Favaro*, Rome, 1896. Cet ouvrage contient l'indication, par ordre de dates, de 2 108 publications concernant Galilée. Il n'y a pas lieu d'indiquer ici les ouvrages antérieurs à 1877, nécessairement incomplets. Citons donc simplement : Henri de l'Épinois, *La question de Galilée, les faits et leurs conséquences*, Paris, 1878; Berti, *Il processo originale de Galileo Galilei*, 2e édit., Rome, 1878; Grisar, S. J., *Galileistudien, historisch-theologische Untersuchungen uber die Urtheile der romischen Congregationen in Galileiprocess*, Ratisbonne, 1882; Favaro, *Galileo Galilei e lo studio di Padova*, 2 vol., Florence, 1883; Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, Paris et Lyon, 1888; Funk, *Zur Galilei-Frage*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1899, t. II, p. 444 sq.; Pierre Aubanel, *Galilée et l'Église. L'histoire et le roman*, Avignon, 1910; A. Müller, t. I, *Galileo Galilei und das Kopernikanische Weltsystem;* t. II, *Der Galilei Prozess* (von 1632-1633) *nach Ursprung, Verlauf und Folgen*, Fribourg-en-Brisgau, 1909; cet ouvrage a été refondu et traduit en italien : A. Müller, *Galileo Galilei : Studio storico scientifico*, trad. du docteur Pietro Perciballi, avec une préface du card. P. Maffi, une lettre du sénateur G. Schiaparelli, Rome, 1911 (c'est cette édition que nous avons citée); Léon Garzend, *L'Inquisition et l'hérésie : Distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale, à propos de l'affaire Galilée*, Paris, 1913 (nous ne croyons pas que la théorie proposée par M. Garzend se justifie historiquement; c'est pourquoi nous n'en n'avons pas tenu compte dans notre article).

E. VACANDARD.

GALINGANI Albert, appelé le plus souvent Albert *de Regio*, dominicain italien, qui vivait vers le milieu du XVe siècle. Il est né à Reggio (province de Modène) et c'est là qu'il se fit religieux. Il est parlé de lui dans une déclaration du chapitre général tenu à Avignon en 1442; il est transféré du couvent de Reggio à celui de Trévise, pour lequel il reçoit une affiliation. Quelques auteurs, Rovetta, en particulier, *Bibliotheca chronologica*, s'appuyant sur le témoignage de Vincent Rivalius, *Catalogus virorum illustrium provinciæ utriusque Lombardiæ*, font vivre Galingani dans le XIVe siècle, vers 1360; mais c'est une erreur. C'est à tort également qu'ils prétendent qu'il fut nommé par le sénat de Venise pour enseigner l'Écriture sainte à Padoue; cette ville, en effet, ne vint au pouvoir des Vénitiens qu'en 1404; si donc, comme ils le veulent, Galingani a vécu au siècle précédent, il n'a pu être en aucune manière patroné par le sénat de la république. Contarini d'ailleurs, dans ses *Notizie storiche circa li pubblici professori nello studio di Padova*, Venise, 1769, ne fait pas mention de lui. Au dire de Tomasino, on conservait de son temps (1446) dans la bibliothèque du couvent de Saint-Augustin de Padoue un ouvrage de Galingani intitulé : *Adaptiones sacræ Scripturæ tam Veteris quam Novi Testamenti F. Alberti de Galinganis de Regio sacræ theologiæ magistri ordinis prædicatorum.* Rovetta cite encore de lui : *Scriptum in quatuor libros Sententiarum*; *Quæstiones theologicas varias*; mais il ignore l'ouvrage sur l'Écriture sainte.

Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. I, p. 795; *Acta capitulorum generalium ord. præd.*, édit. Reichert, Rome, 1900, t. III, p. 187, 219.

R. COULON.

GALLADE Pierre, théologien jésuite, né à Lorch (Rhingau), entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 13 juillet 1731, professa la philosophie puis le droit canonique à Heidelberg où il fut recteur de l'université, puis, après avoir enseigné la philosophie à Bamberg (1747-1749), l'Écriture sainte à Mayence et la théologie dogmatique à Molsheim, il fut chargé pendant quinze ans de l'enseignement du droit canon à Heidelberg (1754-1759), où il publia divers traités dont les principaux ont été insérés dans le *Thesaurus juris eccles. præsertim Germanici*, du P. Ant. Schmidt, t. I. sect. V : *Dissertatio ad cap Hadrianus 22 dist. LXIII*, Heidelberg, 1755; *De sanctitate templi ritibus catholicis consecrati*, *ibid.*, 1761; *Dissertatio de jure canonico publico de sponsione et juramento subjectionis et obedientiæ et fidelitatis a clericis inferioribus præstari suis prælatis solito*, *ibid.*, 1763; *De erroneo conceptu Ecclesiæ, quem tradit Pfaffius in serm. Academ.*, *ibid.*, 1765; *De doctrina catholicorum et erroribus acatholicorum circa sponsalia de futuro et præsenti*, *ibid.*, 1766; *De usu concordatorum Germaniæ apud catholicos et acatholicos in imperio*, *ibid.* 1766; *De juramento fidelitatis a catholico clero sæcularibus dominis præstando*, *ibid.*, 1767; *Dissertatio historico-canonica de advocatis ecclesiasticis*, *ibid.*, n. 1768; *De*

autonomia privata in imperatore non tolerata, ibid., 1769; *De autonomia privata fidei et rationi contraria, ibid.*, 1769. Le P. Gallade, à la fin de sa vie, remplit quelques charges importantes, devint recteur de Bamberg (1769-1772) et du séminaire de Saint-Charles à Heidelberg, où il mourut saintement le 29 novembre 1789.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1114-1119; Schwab, *Quatuor seculorum syllabus rectorum universit. Heidelberg.*, part. II, p. 259-269; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 777.

P. Bernard.

GALLAND **André**, savant oratorien du XVIIIe siècle, naquit à Venise de parents français, le 7 décembre 1709, y fut formé aux sciences sacrées par des maîtres éminents, tels, entre autres, que M. de Rubeis et Daniel Concina, dont il resta toujours l'ami; il mourut le 12 janvier 1779 ou 1780. Il a bien mérité des études patristiques par sa *Bibliotheca græco-latina veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*, 14 in-fol., Venise 1765-1781. Collection, devenue rare aujourd'hui, qui ne renferme que 380 auteurs des sept premiers siècles, tous de peu d'étendue, mais qui donne les ouvrages grecs à la fois dans le texte original et dans une version latine, et qui, sans contenir beaucoup d'inédit, doit à ses excellentes introductions, à ses corrections de textes, à ses précieuses notes explicatives, une particulière valeur. L'*Index alphabeticus* de la *Bibliothèque* a paru à Bologne, in-8°, 1863. Le laborieux écrivain a aussi réuni et réimprimé *De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge*, Venise, 1778; Mayence, 1790, les dissertations de Coustant, de Pierre de Marca, des frères Ballerini, de Quesnel, de Blasco, etc., sur l'origine et les progrès du droit canonique. Enfin, Galland a laissé en portefeuille un *Thesaurus antiquitatis ecclesiasticæ*, qui s'étend jusqu'au XIIe siècle.

Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 102; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1895, t. III, col. 98-99; Moschini, *Litteratura Veneziana*, t. III, p. 138; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1905, t. I, p. 25.

P. Godet.

GALLARRETA **Pierre-Joseph**, religieux augustin du couvent de Dona Maria de Aragon, vécut au XVIIIe siècle. On a de lui la version espagnole d'un commentaire français très étendu sur le catéchisme : *Institucion cristiana, o explicacion de las cuatro partes de la doctrina cristiana*, 3 vol., Madrid, 1789.

Moral, *Catalogo de escritores agustinos españoles*, dans la *Ciudad de Dios*, 1903, t. LXII, p. 657; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, 1860, t. III, p. 362.

A. Palmieri.

GALLEGO DE VERA **Barnabé**, dominicain espagnol, originaire de Madrid et fils du couvent de Saint-Dominique *de Huete*. Il enseigna la philosophie successivement en plusieurs maisons de son ordre. En 1623, il remplissait la charge de maître des étudiants au collège de Léon; puis il enseigna la théologie morale en 1651 au collège Saint-Thomas de Madrid. Il fut prieur de Cacerez en 1645 et aussi dans son couvent d'origine, de Huete. Il mourut vers 1661. On a de lui : 1° *Controversiæ artium in defensionem doctrinæ angelici doctoris D. Thomæ*, t. I, *Controversiæ logicæ*, in-4°, Madrid, 1623; in-12, Cologne, 1632; in-8°, 1638. Le tome II devait être *De controversiis physicis*; nous ignorons s'il parut. 2° *Tractatus de conscientia, resolutiones morales*, in-fol., Madrid, 1648. Il parut aussi à la suite du *Directorium conscientiæ* de Jean de la Cruz, Madrid, 1666. 3° *Explicacion de la bula de la santa Cruzada*, in-4°, Madrid, 1642. D'après Fernandez, *Historia del Rosario*, et Lusitanus, *Bibliotheca Hispana*, Gallego aurait soutenu qu'il est permis de suivre l'opinion simplement probable en face d'une opinion plus probable. On sait que l'école thomiste espagnole est communément d'opinion contraire.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 601.

R. Coulon.

GALLEMART **Jean**, né à Frameries, près de Mons (Hainaut). Il fit toutes ses études à l'université de Douai. Il y fut l'élève du fameux Estius et le collègue du grand Sylvius. En 1613, il devint président du séminaire du roi, puis professeur de catéchèses. En 1614, il travailla à la *Somme* de saint Thomas, publiée par Marc Wyon. En 1617, il fut promu docteur en théologie avec Gaspar Nemius, qui fut plus tard nommé évêque d'Anvers, puis archevêque de Cambrai († 1667). Il publia, en 1615, une réédition de la collection des décrets du concile de Trente qui a pour auteur Marzilla. Elle était intitulée : *Decisiones et declarationes illustrissimorum cardinalium sacri concilii Tridentini interpretum, quæ in quarto volumine decisionum Rotæ romanæ habentur*. Cet ouvrage fut réimprimé plusieurs fois et principalement à Tournon, en 1621, avec les citations de Jean Sotealli et les références de Barbosa. Il fut mis à l'Index, le 29 avril et le 6 juin 1621, par ordre de Grégoire XV en vertu de la règle universelle posée par Pie IV (bulles *Benedictus Deus* et *Alias nos* de 1563 et 1564). Il était défendu, en effet, de publier le texte du concile de Trente en l'accompagnant de commentaires, et d'ailleurs plusieurs de ses décisions et déclarations étaient ou non authentiques ou tout au moins suspectes. Gallemart avait l'excuse de la plus entière bonne foi. Il se croyait autorisé par l'apparition des ouvrages de Sotealli et Lucius, comme il le dit dans sa préface. Les recueils de ces décisions, quoique n'étant pas considérés comme authentiques ou officiels, ont été retranchés de l'édition officielle de l'Index en 1900, en raison de leur utilité. Voir *Præfatio*, p. XVI. Gallemart a encore collaboré au commentaire sur le *Prologus S. Hieronymi* et aux notes de la Glose de Nicolas de Lyre dont le bénédictin Léandre de Saint-Martin a enrichi la *Biblia sacra cum glossa ordinaria*, publiée par Balthazar Bellère en 1617. En 1625, une peste éclata à Douai. Le zélé docteur voulut porter secours aux malheureux atteints de la terrible maladie et il succomba victime de son dévouement sacerdotal.

Duthillœul, *Bibliographie douaisienne*, t. I, p. 101, 104; *Catalogue des manuscrits de Douai*, p. 24; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, p. 644; *Series doctorum Academiæ Duacensis*, Bibl. Brux., ms. *17592*; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 799, note; Reusens, *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, t. VI; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, Lyon, 1895, t. I, p. 436-437.

L. Salembier.

GALLICANISME. — I. Définition et division. II. Le gallicanisme des théologiens. III. Le gallicanisme des politiques.

I. Définition et division. — Le gallicanisme est un ensemble de tendances, de pratiques et surtout de doctrines relatives à la constitution et à l'étendue du pouvoir spirituel, répandues spécialement dans l'ancienne France et opposées en des mesures diverses à certaines prérogatives du pape à l'égard de l'Église et de l'Église vis-à-vis de l'État. Cf. M. Dubruel et H.-X. Arquillière, *Gallicanisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 4e édit., Paris, 1912, t. II, col. 193-274. On ne s'occupera pas ici du gallicanisme pratique, autrement dit des *Libertés gallicanes*, leur nature, leur histoire constituent un sujet ressortissant au domaine du droit canonique : le présent article ne concerne que la théologie gallicane.

Le gallicanisme doctrinal n'est pas un système unique. Après Bossuet, *Lettre au cardinal d'Estrées*, décembre 1681, *Correspondance*, édit. Urbain et Levesque, t. II, p. 277, on divise généralement ses tenants en deux grandes classes et l'on distingue soigneusement le gallicanisme des évêques et le gallicanisme des magistrats; on dirait aussi bien : le gallicanisme des théologiens et le gallicanisme des politiques.

Ici l'on s'occupera d'abord et surtout du gallicanisme des théologiens; on donnera ensuite quelques indications sur le gallicanisme des politiques.

II. Le gallicanisme des théologiens. — Le gallicanisme des théologiens n'est pas lui-même un système unique; car ce n'est pas à proprement parler une *doctrine positive :* il consiste essentiellement en négations que les différents auteurs entendent et justifient diversement suivant les époques et les écoles. Ces constructions spéculatives diverses sont par conséquent secondaires et accidentelles, au regard de la négation fondamentale en quoi consiste notre doctrine.

Cependant après l'Assemblée de 1682, le gallicanisme de nos théologiens s'est fixé en une théorie assez cohérente et assez uniforme, enseignement commun et pratiquement obligatoire dans toutes les chaires du royaume, dans les séminaires comme dans les universités : c'est de ce corps de doctrine qu'on trouvera ici l'expoé.

Pour type représentatif de nos maîtres gallicans, on peut choisir avec avantage l'un des plus modérés, mais aussi l'un des plus savants et des plus étendus : Honoré Tournély, né à Antibes le 28 août 1658, professeur à Douai de 1688 à 1692, à la Sorbonne de 1692 à 1716 et mort en 1729. Voir Tournély; cf. Joseph Hild, *Honoré Tournély und seine Stellung zum Jansenismus*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, et les recensions de ce livre : J. Bainvel, dans les *Études*, t. CXXXI, p. 789 sq.; t. CXXXII, p. 65 sq.; P. Godet, dans la *Revue du clergé français*, t. LXVII, p. 178 sq.

Les *Prælectiones theologicæ quas in scholis sorbonicis habuit Honoratus Tournély*, parues en 16 vol. in-8° de 1725 à 1730, eurent un grand succès. « Tournély, disait en 1764 un pamphlétaire janséniste fort dépité, est dans notre France presque seul lu et enseigné en grand ou en petit. » Tournély en petit, c'est le célèbre abrégé en deux ou même un seul volume qu'à l'usage des séminaristes fit le lazariste Collet, Paris, 1741; Lyon, 1767. Notre auteur a donc assuré la formation théologique d'une bonne partie des prêtres français de l'avant-dernier siècle. Cf. A. Degert, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912, t. II, p. 250 sq. C'est pourquoi l'on peut lui emprunter le résumé des doctrines alors communément professées par le clergé gallican.

D'autre part, Tournély est un des maîtres les plus parfaits de ce qu'on pourrait appeler la *méthode théologique gallicane* de la fin de l'ancien régime. A l'opposé de celle des gallicans des XIVe et XVe siècles, cette méthode n'a rien de scolastique, presque rien de proprement spéculatif, elle prétend être positive, voire même historique; elle l'est en une certaine mesure; elle a surtout des affinités avec certaines méthodes juridiques : elle s'attache à étayer ses thèses sur l'exégèse et le groupement de textes brefs qu'elle extrait des documents témoins d'une tradition encore incomplètement connue, quoique déjà fort étudiée, et s'efforce de tirer de cette lettre, un peu servilement interprétée, la formule des lois constitutives de la société chrétienne. On aura une idée du procédé en parcourant la série des preuves dont Tournély appuie ses conceptions ecclésiologiques.

Enfin les thèses et les arguments mêmes de Tournély sont justement les thèses et les arguments qui furent produits dans les discussions du concile du Vatican par les adversaires de l'infaillibilité pontificale. On ne l'y nomme guère ou point du tout, mais c'est ce gallican modéré que les uns suivent et que les autres réfutent, tant avait été profonde l'influence de ce professeur dans la formation du clergé de toute une grande Église.

Ces indications sur la doctrine et la méthode gallicanes, telles qu'on les rencontre dans les ouvrages d'Honoré Tournély, seront complétées par des notes sur quelques autres théologiens gallicans, antérieurs, contemporains ou postérieurs : on y verra les variations du gallicanisme, ce qui forme peut-être une de ses meilleures réfutations.

Pour le reste, exposé et preuves de la doctrine orthodoxe ou solutions des objections, on voudra bien se rapporter aux divers articles contenant les éléments du traité de l'Église.

Le système théologique de Tournély sur la constitution de l'Église (droit public interne) et sur ses relations avec l'État (droit public externe) est contenu à peu près entier — sauf renvoi au traité de l'*Ordre* — dans son traité *De Ecclesia Christi*. L'auteur eut le temps d'en donner deux éditions; on utilisera la *secunda editio ab auctore recognita*, Paris, 1739. Les éditions ultérieures de Cologne, Venise et Naples ont en effet été amendées dans un sens ultramontain et ne livrent pas la pensée même de nos gallicans.

I. Les systèmes gallicans sur la constitution de l'Église. — 1° *Système d'Honoré Tournély.* — § 1. *La définition de l'Église.* — Dès le début de son œuvre, Tournély établit sa définition de l'Église. Il l'emprunte à Canisius et à Bellarmin, deux ultramontains : *Cœtus hominum unius et ejusdem fidei christianæ professione et eorumdem sacramentorum communione conjunctus, sub regimine legitimorum pastorum, ac præcipue romani pontificis. De Ecclesia*, q. I, a. 2, *conclusio*, t. I, p. 25. Il dit préférer cette définition à celle de Richer : *Ecclesia est politia monarchica, ad finem supernaturalem spiritualem instituta, regimine aristocratico, omnium optimo et naturæ convenientissimo, temperata a summo animorum pastore Domino Jesu Christo.* Il reproche à cette formule, et non sans raison, d'être enveloppée, muette sur la communauté de foi et de sacrements, aussi bien que sur le pape, et de viser plutôt le mode de gouvernement (*politia monarchica*) de cette société que la société elle-même. *Ibid.*

Il défend ensuite son propre texte contre les attaques de Launoy. Celui-ci ne voulait pas qu'en la définition de l'Église on fît mention des pasteurs et du pape, et pour la raison même que Tournély invoquait contre Richer : *Istud enim pastorum regimen ad statum Ecclesiæ pertinet, non vero ad Ecclesiæ naturam et essentiam. Ibid.*

Contre cette objection, Tournély démontre correctement que deux choses sont essentielles à l'Église : l'*union* de ses membres et la *subordination* des uns aux autres : *unio scilicet eorum qui illam constituunt et subordinatio seu dependentia eorumdem ab iis qui societatem moderantur et regunt. Ibid.*, p. 26.

Ainsi est déterminée très nettement la position du gallicanisme à la fin de l'ancien régime : ce n'est pas une théorie démocratique; si, au sujet de la constitution de l'Église, la doctrine gallicane se distingue de la doctrine romaine, ce n'est pas qu'elle se sépare d'elle sur ce caractère essentiel à l'Église de Jésus-Christ d'être une société de membres inégaux, une société hiérarchique; c'est seulement parce qu'elle conçoit un peu autrement l'organisation de cette hiérarchie.

2. *L'organisation de la hiérarchie.* — La formule qui exprime cette conception se rencontre dans le *De Ecclesia* de Tournély, q. III, *De auctoritate Ecclesiæ in rebus ad religionem pertinentibus*, a. 6, *Quale sit*

Christo institutum regimen Ecclesiæ : c'est une *conclusion* : « Le gouvernement de l'Église n'est pas purement monarchique, mais il est tempéré d'aristocratie; l'usage du pouvoir apostolique doit être modéré par les canons établis par l'Esprit de Dieu et consacrés par le respect du monde entier. » On reconnaît, au passage, des mots employés par Bossuet dans la *Déclaration* de 1682.

Trois parties dans cette conclusion, dit Tournély : *a*) le régime de l'Église est vraiment monarchique; *b*) il n'est pas purement monarchique; *c*) l'exercice du pouvoir apostolique est réglé par les canons *auxquels il doit être soumis*.

a) La première partie de la conclusion, celle *qui affirme l'existence dans l'Église d'un chef possédant « un pouvoir universel de gouverner et de commander aux autres,* » est une doctrine que la faculté de Paris a bien souvent réclamée comme sienne et, en particulier, lorsque Marc-Antoine de Dominis lui a attribué une conception purement aristocratique du gouvernement ecclésiastique. *Parisiensium doctrina,* avait osé affirmer cet auteur, *enucleate intellecta nihil discrepat a mea his libris tradita doctrina et ab ipsa veritate... Schola itaque Parisiensis et nostra est, et reipsa potestati studet aristocraticæ, non monarchicæ : quare ex ejus quoque doctrina papatus nullo potest solido subsistere fundamento.* A quoi la faculté de théologie, censurant cette proposition (la 9e de celles qu'elle condamna en 1617), oppose cette dénégation formelle : *Mera est contra facultatem Parisiensium impostura*, et Tournély appuie ce texte de deux témoignages de Gerson, *Lib. de potestate ecclesiastica*, consid. 10 et 11 : *Gersonius... docet potestatem ecclesiasticam in sua plenitudine esse formaliter et subjective in solo romano pontifice quem appellat monarcham primum*, et de Pierre d'Ailly, *in tractatu de auctoritate Ecclesiæ quem in ipsa synodo Constantiensi scripsit.* Part. III, c. I.

b) La seconde partie : *le régime de l'Église n'est pas purement monarchique, mais tempéré d'aristocratie*, serait, d'après Tournély, communément admise par tous les docteurs catholiques et il enregistre à ce sujet l'aveu de Bellarmin, *De romano pontifice*, l. I, c. v.

La formule est, en effet, acceptée de presque toutes les écoles catholiques, mais sous des mots identiques toutes ne mettent pas le même sens. Le sens gallican est déterminé par les arguments ici invoqués en sa faveur et par la troisième partie de la *conclusion*.

1re série de preuves. — Tournély mit en ligne deux preuves scripturaires :

a. Le régime *purement monarchique et absolu* a été réprouvé par Jésus-Christ quand il a dit : *Scitis quia principes gentium dominantur eorum et qui majores sunt potestatem exercent in eos. Non ita erit inter vos*, etc., Matth., xx, 26; cf. Luc., XXII, 25, et il n'a jamais été employé par les apôtres. Saint Paul les appelle *dispensatores mysteriorum Dei*, I Cor., IV, 1, des économes à qui le domaine n'appartient point; saint Pierre est tout aussi formel : *Neque dominantes in cleris.* I Pet. v, 2.

b. La seconde preuve est plus caractéristique : c'est d'un commun conseil, et non par les ordres *du seul saint Pierre*, quoiqu'il possédât le primat, que les apôtres ont administré l'Église et tranché les controverses : *ils étaient donc persuadés que l'Église ne devait pas être gouvernée et administrée par l'empire absolu d'un seul monarque. Ibid.*, p. 542. Notre docteur cite le choix entre saint Mathias et Joseph le Juste pour remplacer Judas, *neque illis duobus sortes dedit S. Petrus, sed a toto cœtu datas esse observat S. Lucas*, Act., I, 23; la constitution des diacres : *Et placuit sermo coram multitudine*, Act., VI, 2, 3-5 et 9, *quæ septem ex discipulis constituit coram apostolis*, et il insiste particulièrement sur deux faits : le premier, que saint Pierre doit rendre compte de sa conduite aux apôtres et aux frères quand il introduit les gentils dans l'Église; le second, que la synodique de Jérusalem sur les observances qu'on doit imposer à ces mêmes gentils, n'est pas établie par l'autorité du seul Pierre, ni signée de son seul nom, c'est une décision et une lettre communes. Act., xv.

2e série de preuves. — Elle est empruntée au caractère divin de l'institution des évêques; ils ont reçu du Christ le pouvoir de juger sur les matières concernant la foi et la religion, aussi bien en même temps que le pontife romain, qu'avant lui, ou après lui : le gouvernement de l'Église n'est donc pas remis aux seules mains de ce pontife, il n'est pas purement monarchique, mais bien partiellement aristocratique.

a. Que l'institution des évêques soit de droit divin, notre auteur ne s'attarde pas à le démontrer, il renvoie à son traité de l'*Ordre*, q. VI, a. 1, *De divina episcoporum institutione, præeminentia et superioritate supra presbyteros*, concl. 2a.

b. Au contraire, il s'étend longuement sur leur privilège inaliénable de juger les causes de foi : Jésus-Christ en a donné le pouvoir à ses apôtres, auxquels les évêques succèdent. Joa., VIII, 21. Saint Jacques et ses confrères en ont usé au synode de Jérusalem : *Ego judico non inquietari eos qui ex gentibus convertuntur ad Deum.... Visum est Spiritui Sancto et nobis.* Act., xv, 19, 28. Les évêques les ont toujours imités. Tournély rapporte les formules conciliaires : *Ego N. consentiens, judicans vel definiens subscripsi*, les termes dont se servirent les Pères de Chalcédoine dans leur lettre au pape saint Léon le Grand, écho des termes employés par les évêques réunis au concile d'Arles de 314, quand ils écrivaient au pape saint Sylvestre. Le pape Gélase II, en 1118, parlant des évêques de France, disait : *Libenter acquiescimus fratrum nostrorum judicio, qui a Deo sunt judices in Ecclesia constituti et sine quibus hæc causa tractari non potest.*

Ces juges (que Gélase semble regarder comme des juges nécessaires) n'ont pas besoin d'attendre la sentence du souverain pontife, ni de le consulter, ni de lui déférer l'affaire entière; ils peuvent, dans leurs conciles particuliers, connaître des causes de la foi et les trancher : les exemples sont innombrables, depuis les condamnations portées contre Montan par les évêques des Gaules vers 177, que mentionne Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. III, jusqu'à nos jours : Priscillien (concile de Bordeaux, 485), Léporius (425), les semipélagiens (IIe concile d'Orange et concile de Valence, 529), Élipand et Félix (Francfort, 794), Godescalc (Kiersy, 853), Bérenger (Paris, 1050), Abélard (Soissons, 1120, et Sens, 1140), Gilbert de la Porrée (Reims, 1148) ont été frappés par des conciles provinciaux.

Les papes ont reconnu ce droit de juger en demandant seulement qu'on leur fît une *relatio* de la cause (Innocent Ier, *Epist.*, II, *ad Victricium Rothomagensem;* XXIV, *ad concil. Carthaginense*), en renvoyant ces causes au tribunal des évêques (Sirice dans la cause de Bonose, Alexandre III dans celle de Pierre Lombard) ou en adoptant leur sentence (Boniface II au concile d'Orange de 529).

Enfin, même quand une décision romaine a devancé le jugement épiscopal, les évêques prononcent sur la cause en vertu de leur droit propre. C'est une prérogative que saint Léon leur reconnaît à l'occasion du concile de Chalcédoine et voici le commentaire de Tournély : « Ce que saint Léon avait défini (contre les erreurs d'Eutychès), le pape l'avoue lui-même, a été de nouveau discuté et approuvé par le jugement de toute la fraternité, c'est-à-dire de toute l'Église réunie en concile, et le pape déclare ce jugement

(épiscopal) irrévocable, parce qu'il est souverain et d'une autorité infaillible. »

Puis, après deux témoignages analogues de Martin Ier et d'Adrien Ier, Tournély approuve la conduite des évêques de France dans les affaires plus récentes de la condamnation des cinq propositions de Jansénius, du « livre de Fénelon et du fameux *Cas de conscience*. » « Ils n'ont pas reçu les constitutions pontificales par une obéissance aveugle, mais en connaissance de cause et après jugement... ils n'ont pas été de simples exécuteurs, mais des juges.... Non pas qu'ils se soient constitués arbitres et juges du jugement même du souverain pontife, mais eux aussi ils ont porté leur sentence sur la cause qu'avait tranchée le pape. »

e. Enfin notre auteur rapporte une série de condamnations doctrinales rendues par la faculté de Paris : elles taxent d'hérésie la proposition du dominicain Jean de Monzon : *Ad solum pontificem pertinet eorum quæ tangunt fidem examinatio et decisio;* elles obligent Jean Sarrazin, en 1429, à rétracter ses thèses et à professer : *Quandocunque in aliquo concilio aliqua instituuntur, tota auctoritas dans rigorem statutis, residet non in solo S. pontifice, sed principaliter in Spiritu Sancto et Ecclesia catholica;* elles notent comme scandaleuse, blasphématoire, notoirement hérétique et erronée la thèse du frère Ange, mineur : *Posset papa totum jus canonicum destruere et novum constituere.*

Tournély fait encore état de la rétractation imposée en 1655 au bachelier François Gouillon : *Agnosco et fateor episcoporum jurisdictionem esse juris divini et esse immediate a Christo, eosque in conciliis generalibus vere esse judices atque in iis ex eorum judiciis S. pontificem pronuntiare*, et termine par la censure prononcée le 1er avril 1664 contre cette proposition de Jacques Vernant : *Ejus* (*S. pontificis*) *est unius emergentia circa fidem dubia infallibilis veritatis oraculo tollere et explanare.... Hæ propositiones*, dit à l'encontre la faculté, *quatenus excludunt ab Ecclesia infallibilitatem activam, seu auctoritatem emergentia circa fidem dubia infallibilis veritatis oraculo tollendi et explanandi, falsæ sunt, temerariæ, scandalosæ et hæreticæ.*

3e série de preuves. — Cette série d'arguments, par lesquels Tournély prouve que le régime ecclésiastique est en partie aristocratique, montre tout à fait clairement la pensée gallicane : « Que si le régime de l'Église était de toute manière et absolument monarchique, il s'ensuivrait nécessairement : *a*. que seul le souverain pontife serait d'institution divine, que toute l'autorité ecclésiastique aurait été donnée par Dieu à lui seul, que les évêques pris séparément, ou l'Église réunie en concile, n'auraient point d'autre autorité qu'un écoulement de l'autorité du pape; *b*. qu'en l'Église (en dehors du pape) il n'y aurait pas d'autre infaillibilité qu'une infaillibilité passive... (c'est-à-dire : elle n'apprendrait du pape aucune erreur); *c*. que *l'Église universelle même assemblée serait inférieure à celui dont elle tirerait toute son autorité; d. que jamais il ne serait permis d'en appeler du pape au concile; e*. que les conciles ne seraient jamais absolument nécessaires pour connaître ou définir la vérité : le pape les réunirait pour prendre conseil, sans être astreint à leur obéir. « Laynez, dans le discours rapporté par Pallavicini, *Historia concilii Tridentini*, l. XVIII, c. XV, accepte toutes ces conséquences, dit Tournély... Or toutes sont absurdes et contraires à toute la tradition. » Et notre docteur conclut : « Le régime de l'Église est-il plus monarchique qu'aristocratique ? On peut le dire plus monarchique, si on considère la manière commune, ordinaire, habituelle dont l'Église est gouvernée, car les conciles ne sont pas toujours réunis, tandis qu'il y a toujours un souverain pontife. Mais il est plus aristocratique, si l'on considère où est l'autorité suprême, primaire et infaillible : *cette autorité est dans la seule Église universelle ou réunie ou dispersée.* »

Toute la théorie gallicane est exprimée en ce dernier paragraphe, elle ressort avec plus de netteté encore dans la troisième partie de la *conclusion* de Tournély.

c) *L'usage de la puissance pontificale doit être réglé par les canons auxquels elle est soumise.* Ces paroles sont extraites du texte même de la Déclaration de 1682.

Tournély prouve cette finale d'abord par l'aveu des souverains pontifes. *Tertia pars conclusionis, usum scilicet pontificiæ potestatis per canones moderandum esse quibus illa subdita esse debet, probatur ex ipsamet summorum pontificum declaratione ac confessione*, et il enregistre la confession de Jules Ier, de Libère, de Zozime, de Boniface (*quod contra statuta Patrum concedere aliquid, vel mutare, ne hujus quidem sedis possit auctoritas*), de Boniface Ier, de Célestin Ier, de Simplice, de Gélase Ier, de Félix III, de Grégoire le Grand (*sicut sancti Evangelii quatuor libros sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor*), de Martin Ier, de Léon III, de Nicolas Ier, etc. De ces déclarations sont nés et l'adage : *Ecclesia regitur canone, non absoluta potestate*, et les protestations de nos évêques n'acceptant les jugements apostoliques qu'au cas où ils sont fondés sur les canons. Tournély rapporte encore la lettre des prélats francs au pape Jean VIII (878) sur la condamnation de Lambert et ajoute : *Audias non alia conditione episcopos nostros judicio romani pontificis acquiescere quam quod ipsis videatur ad sacrorum canonum normam exactum.*

La suite est consacrée aux *Libertés gallicanes :* leur fondement inébranlable est la ferme et constante adhésion au droit ancien et commun, aussi bien qu'aux canons... Jamais nos évêques n'ont permis qu'on les en séparât et ils ont résisté toutes les fois que les pontifes romains ont tenté d'innover quoi que ce fût contre leurs règles. Tournély se contente de rappeler l'attitude de l'Assemblée de 1650 et ses protestations contre le bref de 1632 qui avait déféré à quatre évêques seulement (et non à douze, suivant l'antique coutume) le jugement de plusieurs de leurs confrères accusés de lèse-majesté.

Ce long développement n'eût pas été tout à fait conforme à la tradition gallicane, s'il ne s'était terminé par un appel aux exemples africains. Cette Église est le modèle préféré d'un clergé plus latiniste qu'helléniste et qui aurait eu scrupule de chercher ses inspirateurs ailleurs que dans une Église illustrée par des saints et des docteurs tels que Cyprien et Augustin, demeurée jusqu'au bout, malgré les revendications de son ombrageuse indépendance, unie à l'Église romaine. On ne saurait exagérer l'influence des exemples africains sur le développement de la théologie gallicane.

3. *Le chef de l'Église.* — Si le gouvernement de l'Église est dans son essence plutôt aristocratique que monarchique, quelles sont les prérogatives que l'Église gallicane reconnaît au chef de cette Église? Tournély consacre à cet important problème toute la q. V, *De capite Ecclesiæ :* elle occupe le IIe volume de son traité *De Ecclesia.*

Inutile de s'arrêter aux art. 1 et 2. Tournély y établit classiquement : *a*) la primauté de Pierre sur les autres apôtres; *b*) la primauté d'honneur et de juridiction que le pontife romain possède de droit divin au-dessus de tout autre évêque dans l'Église universelle.

L'art. 3, au contraire, doit retenir le lecteur, car on y examine les deux questions jadis si controversées : Le pape peut-il errer dans ses définitions sur les causes concernant la foi et les mœurs ? Son autorité est-elle de telle nature qu'il n'ait pas de supérieur sur terre?

a) *Le pape peut-il errer dans ses définitions sur les causes concernant la foi et les mœurs? Théorie gallicane contre l'infaillibilité pontificale.* — *a. Préliminaires de la thèse.* — Tournély déblaie d'abord le terrain : tout le monde est d'accord pour nier l'infaillibilité du pape comme docteur privé; la controverse n'a de sens que quand il s'agit du pontife parlant *comme pontife, personne publique, pasteur et chef de tous les fidèles, docteur de toute l'Église.*

Encore ici notre auteur croit-il nécessaire de distinguer trois cas : le pontife prononce seul, de son propre mouvement, sans consulter les cardinaux, ni les évêques, sans délibération préalable, ni examen, ni discussion diligente : alors, de l'aveu de Bellarmin, qui cependant estime le cas chimérique et écarté par une providence spéciale de Dieu, *le pape pourrait se tromper.* Sa condition, dit Tournély, ne saurait être meilleure que celle de l'Église universelle elle-même à qui le Christ n'a promis le privilège de l'infaillibilité que si elle prend tous les moyens de l'industrie humaine, suivant la volonté du Christ lui-même, pour connaître et défendre la vérité, t. II, p. 121. — Le pontife prononce avec le concile : tous les catholiques s'accordent à dire que sa sentence est infaillible; mais on se divise quand il faut déterminer précisément à qui revient le privilège : est-ce au pape, qui le communique au concile; est-ce au concile tout entier, pape et évêques réunis en un seul corps; est-ce au pape d'une part et de l'autre au concile, tous deux également infaillibles même s'ils n'étaient pas unis ensemble ? — Le pontife prononce hors du concile, mais avec ses conseillers ordinaires, après examen diligent, avec toutes les précautions humainement désirables; dans ce troisième cas, peut-il se tromper ?

Ici on n'est plus du tout d'accord : les uns affirment l'infaillibilité du pape pourvu qu'il parle *ex cathedra;* ils assurent que c'est une vérité de foi; d'autres, tenant la même opinion sur le privilège de l'inerrance, n'osent pas le proposer comme contenu dans le dépôt de la révélation; d'autres doutent de son exactitude; d'autres la nient résolument.

D'ailleurs, continue Tournély, on est loin de s'entendre sur le sens des mots *ex cathedra :* pour les uns, le pape ne parle *ex cathedra* qu'au sein du concile général; pour les autres, quand il définit le sens de l'Écriture ou de la tradition, ou bien quand il instruit tous les fidèles, ou encore quand il a l'intention d'imposer à tous les chrétiens un acte de foi; d'autres disent : il est infaillible quand, s'adressant à l'Église entière, il lui enseigne une doctrine concernant la foi ou les mœurs. La divergence n'est pas moindre quand il s'agit de déterminer à quels signes on reconnaît que le pape a parlé comme pasteur et docteur, à toute l'Église, sur une doctrine concernant la foi et les mœurs, avec l'intention d'obliger à la croire et après examen diligent.

Et quand on suppose tous ces doutes levés, il en reste encore un, et c'est l'objet propre de la controverse entre gallicans et ultramontains : *Unde repetenda sit firmitas illa ac certitudo plena sententiæ pontificis ex cathedra loquentis : an ex consensu et approbatione Ecclesiæ, an ex privilegio divinitus romano pontifici collato ?*

Tournély, et avec lui la plupart des gallicans, admettraient volontiers la formule : le pape parlant *ex cathedra* est infaillible, si parler *ex cathedra* n'était pas autre chose que parler du *consentement et avec l'approbation de l'Église :* encore pourrait-on longtemps discuter sur la manière dont ce consentement doit être fourni; faut-il qu'il soit absolument universel, exprès, antécédent, ou au contraire seulement dominant, tacite, conséquent, etc. ?

Tournély écarte enfin la thèse de Launoy et de Bossuet sur l'infaillibilité du siège romain et la faillibilité de l'homme qui l'occupe. Il ne dissimule pas que les textes accumulés par l'érudition de l'historien et de l'évêque semblent assigner au siège de Pierre une *indéfectibilité doctrinale indéniable,* mais il nie qu'on puisse concilier cet aveu avec « la Déclaration du clergé de France, de laquelle il ne nous est pas permis de nous écarter. » Il s'en tient donc à la formule de 1682, et c'est celle dont il défend l'exactitude.

b. Thèse gallicane contre l'infaillibilité personnelle du pape. — « Quoique le pape ait la part principale dans les questions de foi et que ses décrets regardent toutes les Églises et chaque Église en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Église n'intervienne. » Et l'auteur appuie cette déclaration d'un commentaire remarquable pour enlever, d'une part, aux jansénistes le prétexte de s'autoriser de cette doctrine pour contredire les décisions émanées du pape seul, et, de l'autre, aux ultramontains l'avantage qu'ils pouvaient tirer — et qu'ils tirent en effet — de l'obligation reconnue par tout chrétien et par toute Église d'obéir à ces définitions romaines.

« Quoi qu'il en soit (de la théorie), voici ce qui est certain et hors de contestation parmi les catholiques : au pontife romain, dans les choses qui concernent la religion appartient la part principale, à lui, abstraction faite même de la question de savoir s'il peut ou non errer, il faut toujours religieusement obéir tant que l'Église ne contredit pas à ses définitions et ne réclame pas contre elles. Cette obéissance due par tous n'est pas exigée par un privilège d'infaillibilité, mais simplement par la suprême puissance spirituelle dont il jouit sur tous les chrétiens. Nous l'avons déjà fait observer, jusqu'ici jamais aucun hérétique n'a refusé d'obéir aux papes ou aux évêques sous prétexte qu'ils n'étaient pas infaillibles, ils ont donné d'autres raisons de leur méchante opiniâtreté, mais point celle-là. »

Tournély propose cinq chefs d'argumentation relatifs à cette proposition en laquelle se résume tout son système : « C'est à l'Église entière, et prise en commun que Jésus-Christ a attribué le privilège de l'inerrance, et non pas au seul Pierre ou à quelque autre homme. »

α. Preuves de la thèse gallicane. — Comme d'habitude, la preuve scripturaire vient en tête, mais elle est sommairement expédiée : c'est contre l'Église que les portes de l'enfer ne prévaudront pas, Matth., XVI, 18; c'est avec *tous* les apôtres et leurs successeurs que Jésus-Christ promet d'être jusqu'à la consommation des siècles, XXVIII, 20; c'est *pour tous* qu'il demandera au Père d'envoyer l'Esprit, c'est *en tous* que cet Esprit demeurera, c'est *tous* qu'il instruira. Joa., XIV, 16; XVI, 13. C'est l'*Église* que Paul appelle la colonne et l'étai de la vérité. I Tim., III, 15. Tout cela prouve une infaillibilité collective et non personnelle. La formule du premier concile n'est pas : *Visum est Petro et nobis,* mais *Visum est Spiritui Sancto et nobis,* d'où la conclusion : *Sententia igitur concilii Ecclesiam universalem repræsentantis est ipsamet sententia Spiritus Sancti a quo in Ecclesiam directe et immediate derivatur infallibilitas judicii ac doctrinæ in causis fidei et morum.*

Tournély écarte cependant l'accusation d'erreur portée contre Pierre à propos des reproches que lui fit saint Paul et réprouve avec la faculté de Paris (15 décembre 1617) la 35ᵉ proposition insolente de Marc-Antoine de Dominis sur ce sujet.

β. Le second groupe de preuves est tiré de la pratique des conciles : ils sont *nécessaires* pour trancher les controverses religieuses; ils reprennent et examinent à nouveau les décrets des pontifes romains;

le consentement des évêques a toujours été estimé nécessaire, non que la sentence du pape fût regardée comme définitive et irréformable.

Il serait fastidieux de reproduire la série des textes invoqués par Tournély pour prouver l'absolue nécessité des conciles, depuis la lettre du clergé romain à saint Cyprien (*firmum decretum esse non posse quod non plurimorum videbitur habuisse consensum, Epist.*, XXXI), jusqu'à l'indiction du concile de Lyon par Grégoire X (*quod cum ipse solus* (*pontifex romanus*) *non possit sufficere ad propulsanda mala quæ exorta fuerant, levat oculos in montem, montem quidem Dei, id est*, ajoute le théologien gallican, *ad concilium generale Ecclesiæ quæ est mons Dei*); de même on peut passer rapidement sur l'argument emprunté à l'examen en concile des décisions déjà portées par les pontifes romains, en notant cependant l'observation sur laquelle insiste ce théologien : à savoir que si l'on trouve bien des exemples de définitions pontificales soumises à cette procédure, on n'en rencontre pas un seul de définitions conciliaires; sur ces dernières on ne revient pas pour les examiner de nouveau, on les relit, on les répète, on les confirme, jamais on ne les discute.

Le consentement des évêques a toujours été estimé nécessaire pour qu'un jugement du souverain pontife fût regardé comme irréformable : saint Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. IV, demande qu'on consulte *les Églises anciennes* dans toutes les controverses; Tertullien, *De præscript.*, c. XXI, professe la même doctrine, ainsi que les papes Jules Ier, Célestin, Léon le Grand, Gélase, Martin Ier, etc.; saint Cyrille d'Alexandrie et saint Augustin font écho aux déclarations de ces anciens témoins de la tradition primitive. Peu importe, ajoute Tournély, que ce consentement soit antécédent ou conséquent, exprès, tacite ou même interprétatif; l'opposition même d'un certain nombre d'évêques ne doit pas entrer en ligne de compte et si par extraordinaire, ils se divisaient en parties presque égales, la vérité serait nécessairement du côté de ceux qui adhéreraient au souverain pontife. *Ista enim melior ac sanior pars censeri deberet, et Ecclesiam sufficienter referre. Ecclesia siquidem corpus est visibile capiti suo romano pontifici adunatum et ipse romanus pontifex est centrum unitatis et communionis ecclesiasticæ. Ecclesia, inquit S. Cyprianus, Epist.*, LXIX, *ad Pupianum, est plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhærens... atque Ecclesia est in episcopo et episcopus in Ecclesia.* C'est la doctrine prudente, remarque Tournély, de l'Assemblée même de 1682 qui, malgré les instances de Gilbert de Choiseul, refusa de dire : *le jugement du souverain pontife n'est pas irréformable tant que ne s'y ajoute point le consentement de l'Église* UNIVERSELLE; notre clergé s'en tint à une formule qui ne dépassait point celle qu'avait proposée en 1663 la faculté de Paris : *Non esse doctrinam facultatis, quod summus pontifex,* NULLO *accedente Ecclesiæ consensu, sit infallibilis.*

γ. Les arguments du troisième groupe sont empruntés à l'histoire de certaines controverses : la controverse paschale entre saint Polycarpe et le pape Anicet, les évêques d'Asie et le pape Victor. Saint Irénée croyait si peu à l'infaillibilité personnelle du pape qu'en cette occasion il prit la défense des Asiates que Victor qualifiait pourtant *de rebelles à la vraie foi.* La controverse baptismale entre saint Cyprien et le pape Étienne et le jugement qu'en porte saint Augustin fournissent une induction dans le même sens : le grand docteur d'Hippone excuse la révolte de l'évêque de Carthage, *quia plenarium hoc de re concilium Ecclesia nondum habebat. De baptismo*, l. IV, c. VI.

δ. A ces témoignages s'ajoutent ceux des diverses Églises et des grandes universités. Bessarion, au nom des grecs, disait au concile de Florence : *Quoniam igitur quantacunque facultate polleat romana Ecclesia, minus tamen pollet synodo œcumenica.* Les Africains ont exprimé plusieurs fois, notamment dans l'affaire du prêtre Apiarius, leur opinion contre les prétentions romaines; l'Église d'Allemagne n'a pas hésité à en appeler du pape au concile, de même l'Église de Belgique en 1497 et l'Église gallicane en plusieurs occasions. L'université de Paris, par la bouche de Pierre d'Ailly en 1387, a qualifié d'hérésie les propositions infaillibilistes du dominicain Jean de Monzon; elle a appelé plusieurs fois du pape au concile, et condamné souvent les doctrines ultramontaines.

ε. Enfin beaucoup de gallicans tirent argument des erreurs commises par les souverains pontifes ou des définitions contradictoires rendues, ou encore des aveux faits par eux : Tournély n'est pas du nombre. Il examine un à un les cas proposés et montre qu'en ces différentes espèces ou bien la foi n'était pas en cause, ou bien les décisions n'avaient pas été libres, ou bien n'avaient pas été portées dans les conditions requises pour qu'on les regardât comme des décisions *ex cathedra.*

A cette argumentation positive, ce théologien joint une réfutation très étendue des preuves alléguées par les ultramontains en faveur de l'infaillibilité pontificale. C'est Bellarmin qui est, comme de juste, l'adversaire mis en cause quand il s'agit de l'interprétation des textes scripturaires et conciliaires; c'est à Antoine Charlas, l'auteur du *Tractatus de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*, que Tournély s'en prend quand il est question des textes patristiques ou d'aveux favorables aux thèses ultramontaines que Charlas a eu la malice d'emprunter aux théologiens français.

Il suffit de noter les principes de solution que les gallicans opposaient aux preuves et objections alléguées par leurs adversaires.

Les promesses faites par Jésus-Christ à saint Pierre ne sont pas considérées par l'unanimité de la tradition catholique comme assurant des privilèges passant à ses successeurs, ni comme contenant autre chose qu'un primat d'honneur et de juridiction auquel n'est pas nécessairement jointe l'infaillibilité doctrinale indépendamment du consentement de l'Église. Ainsi beaucoup de Pères déclarent-ils que la prière faite par le Sauveur, pour que la foi de Pierre ne défaille point, ne vise que la personne de l'apôtre et la tentation particulière que fut pour lui la passion du Sauveur.

Beaucoup d'autres ne reconnaissent en l'apôtre que le représentant de l'Église universelle : il reçoit le premier et au nom des autres ce que les autres reçoivent ensuite eux-mêmes.

Pierre n'est le fondement de l'Église que s'il demeure uni à cette Église; s'il s'en séparait, il ne serait qu'une pierre isolée, qui ne porterait rien. Voici le développement de cette idée maîtresse : « Pierre est appelé par le Christ de ce nom de Pierre à cause de la foi ferme et sans diminution que conservent et sa personne et ses successeurs, tant que cette pierre et cette foi restent adhérentes et unies à l'édifice total qu'est l'Église... Mais non pas si cette pierre se séparait de tout l'édifice, si cette foi venait à abandonner la foi de toute l'Église...; une pierre n'est fondamentale que si elle est sous la maison et lui est unie, ainsi le pape n'est le fondement de l'Église que s'il la supporte, c'est-à-dire s'il lui est joint dans le consentement en une même foi et doctrine. La comparaison de la pierre fondamentale et de la maison prise matériellement est inadéquate à notre sujet, parce que la solidité de la maison matérielle dépend de la solidité du fondement sur lequel elle s'appuie, tandis que la solidité du fondement de l'Église vient du seul Christ, qui l'a acquise de son sang et qui est son fondement essentiel,

primaire et interne, tandis que le pontife romain n'est pour elle qu'un fondement accidentel, externe, secondaire, ministériel, qui fonde l'Église seulement en tant qu'il adhère à l'édifice entier et lui est uni, comme il faut, pour en tirer sa propre fermeté. Ainsi l'enseigne fort bien le pape Sixte III dans sa x[e] lettre aux évêques d'Illyrie : « De même que le corps, dit-il, est « gouverné par la tête, la tête, si elle n'est soutenue par « le corps, perd sa fermeté, sa vigueur et la dignité « qu'elle possédait. » Il ne faut donc point presser la comparaison de la maison et du fondement..., si par fondement on n'entend pas le Christ lui-même... La fermeté de l'Église dépend du Christ, son auteur et instituteur, qui est toujours présent en elle et la dirige par sa perpétuelle influence. *Vobiscum sum omnibus diebus.* »

Pierre est bien le centre, dit ailleurs Tournély, même au point de vue doctrinal; mais un point n'est centre que par relation avec la circonférence; s'il s'en sépare, il n'est plus rien.

Aux textes patristiques et conciliaires qu'on lui oppose il répond, non sans quelque embarras, qu'ils constatent seulement le fait de l'inerrance ou actuelle, ou même habituelle de l'Église romaine, mais reconnaissent si peu son droit à l'infaillibilité que les synodes n'ont jamais hésité à examiner l'exactitude des jugements qu'elle avait rendus.

Tout ce développement est couronné par une dissertation en forme sur la supériorité des conciles à l'égard du pape.

C'est là qu'on trouve la réponse à la seconde question posée par les gallicans sur les relations du pape et de l'Église.

b) L'autorité du pape est-elle de telle nature qu'il n'ait pas de supérieur sur terre ? Théorie gallicane sur la supériorité des conciles. — *a.* « Une société qui ne reconnaît pas à sa tête un monarque absolu est supérieure, non seulement à ses membres inférieurs, mais encore à celui qui en occupe le principat. Ainsi en est-il de la république de Venise où le doge est supérieur à chaque magistrat et à chaque membre du sénat, mais est soumis et inférieur à toute la république... »

b. Celui qui a reçu du Christ l'autorité de lier et de délier, comme représentant de l'Église, dont il est le chef, le ministre principal et universel, reconnaît cette Église pour supérieure, car c'est en elle qu'est la source, la racine, l'origine et la plénitude de la puissance spirituelle conférée.

c. L'autorité que tous les catholiques regardent comme infaillible est supérieure à celle sur l'infaillibilité de laquelle on discute parmi ces mêmes catholiques : c'est la position même des choses dans le problème qui nous occupe; le pape dont l'infaillibilité est contestée ne peut donc être le juge dernier et suprême des controverses de la foi, il reconnaît au-dessus de lui l'autorité de l'Église.

d. L'autorité du collège des apôtres s'est exercée même sur saint Pierre : le chef de l'Église fut envoyé en Samarie par ses collègues : *Miserunt ad eos Petrum et Joannem.*

e. C'est enfin la pratique et même l'expresse doctrine des conciles : ils ont condamné des papes comme Vigile; ils en ont déposé d'autres comme Grégoire XII, Benoît XIII et Jean XXIII; ils ont proclamé (à Constance), et non pas par un décret de circonstance, mais en visant la foi et la réforme de l'Église, que le pape était soumis à leur juridiction et correction; ils ont répété ces décrets dans des sessions du concile de Bâle antérieures à la dissolution légitime de ce synode et l'on ne peut opposer à ces décisions aucune décision ultérieure de concile qui soit d'un concile sûrement œcuménique, ou qui soit d'une teneur excluant la thèse gallicane de l'infaillibilité conjointe.

Tel est le gallicanisme des théologiens à la fin de l'ancien régime : la comparaison de sa constitution avec celle de la république de Venise est classique chez tous, elle est claire. Aussi pourrait-on dire que la formule exacte du système n'est pas tout à fait la définition de l'Église que Tournély emprunte à Bellarmin : l'assemblée des fidèles n'est pas une société monarchique tempérée d'aristocratie, ce serait plutôt une société aristocratique améliorée par un statut monarchique; c'est une collectivité gouvernée, enseignée, sanctifiée par une aristocratie épiscopale, par des vicaires immédiats du Christ. Pour assurer l'unité des vues et des démarches de ces princes, pour suppléer à leurs négligences ou à leurs défaillances, à l'insuffisance de ce concile permanent, mais dispersé que forme l'épiscopat du monde entier auquel est confiée en bloc, *in solidum*, la charge de l'Église universelle, et à celle de ces conciles assemblés, mais intermittents, que sont les synodes provinciaux, nationaux et œcuméniques, Jésus-Christ a établi un évêque des évêques, le pape. Évêques et pape sont constitués par le Christ aussi immédiatement les uns que l'autre, évêques et papes reçoivent directement leur juridiction, comme leur caractère sacerdotal et épiscopal, de celui qui est le seul prêtre éternel, le seul chef de l'Église, sans qu'on puisse dire, comme l'affirment certains épiscopaliens, que la juridiction supérieure du second soit constituée par les concessions volontaires à lui consenties par ses égaux en vue de sauvegarder l'unité, ni comme Laynez voulait le faire définir au concile de Trente, que la juridiction des premiers leur vienne du pontife romain.

2° *Divers systèmes gallicans.* — Il ne saurait être question de retracer ici, même brièvement, la genèse des théories gallicanes. On trouvera un essai sur l'histoire de ces doctrines (essai conçu au point de vue polémique pour établir un argument contre elles) dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, à l'art. *Gallicanisme*. On notera seulement quelques tentatives caractéristiques de systématisation d'une ecclésiologie gallicane.

Le gallicanisme des théologiens français n'est primitif dans l'Église de France, ni comme doctrine explicite, ni comme doctrine impliquée dans les principes et la constitution de cette Église. Ces théories sont des constructions factices imaginées pour justifier des résistances aux développements théoriques et pratiques de la primauté de Pierre. Nos institutions particulières ont été parfois bouleversées par des interventions pontificales, d'autres fois nos susceptibilités nationales, nées de très bonne heure, ont été alarmées par certaines démarches — redoutées ou accomplies — de quelques papes, d'autres fois encore nos pères ont voulu sauvegarder les intérêts matériels de leur clergé lésés par les conséquences fiscales de la centralisation romaine et de l'action mondiale du Saint-Siège. On commença par traiter d'abus les applications odieuses de principes incontestés, puis on excipa contre elles de privilèges consentis par les pontifes à notre Église nationale, à ses évêques et à nos souverains, ou bien on invoqua des coutumes ayant prescrit; assez tard seulement on nia les principes eux-mêmes et on imagina diverses conceptions de la constitution ecclésiastique où le pape n'occupait point la place que lui assignent pourtant l'Écriture et la tradition.

On s'écarta d'autant plus facilement des principes traditionnels sur la matière : 1. que l'autorité pontificale avait été fortement battue en brèche par les polémistes césariens, au temps de la querelle des investitures; leur influence est indéniable dans l'histoire du gallicanisme, celle des polémistes anglais n'est pas sans probabilité; 2. que l'on rencontrait dans les

anciens canonistes (ils n'ont pas encore été assez étudiés à ce point de vue) des doctrines et surtout des formules qui semblaient soumettre le pape à l'Église : le canon sur le pape hérétique par exemple; 3. que le renouveau de l'aristotélisme dans l'École avait créé dans les esprits un concept démocratique de la société qui ne convient qu'analogiquement à la société théocratique et monarchique qu'est l'Église : on voulait, à tort, ramener au type de la société politique, alors conçue comme essentiellement constituée par l'accord de volontés égales, une société surnaturelle qui est plutôt du type de la société familiale, constituée qu'elle est par la transmission d'une vie (la grâce) passant d'un auteur (le Christ) aux fidèles par le ministère de ses vicaires; 4. qu'il fallut enfin, au début du XVe siècle, remédier au schisme pontifical par des mesures violentes, légitimées seulement aux yeux de beaucoup par les théories gallicanes canonisées, disait-on, au concile de Constance.

1. On ne trouve pas d'exposé de doctrine qu'on puisse proprement qualifier de gallican avant l'avènement de la dynastie capétienne : ni saint Irénée, ni les évêques gaulois réunis au concile de Turin au début du Ve siècle, ni même saint Hilaire d'Arles en querelle avec saint Léon le Grand, ni les prélats francs de l'époque mérovingienne, ni les Pères du concile de Francfort (794), ni les évêques partisans de Louis le Pieux, qui reçurent si mal le pape Grégoire IV en 833, ni Hincmar de Reims, quoi qu'en ait dit son dernier et très méritant historien, H. Schroers, *Hinkmar von Reims*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, ne sont à proprement parler des gallicans. Les *Fausses décrétales*, dont on fait à tort l'une des sources principales de la doctrine ultramontaine, n'auraient pu s'imposer à la crédulité générale, avec l'invraisemblable facilité que l'histoire constate, si les théories sur la constitution ecclésiastique qu'elles supposent n'avaient pas été les théories mêmes de notre ancienne Église.

La première exposition un peu nette d'une conception gallicane de la constitution ecclésiastique se trouve et dans le discours au concile de Saint-Basle-de Verzy (près Reims) que Gerbert place dans la bouche de l'évêque Arnoul d'Orléans (17 et 18 juin 991) et dans les lettres même de Gerbert relatives à cette affaire. Les rois Hugues Capet et Robert, et les évêques auteurs de leur exaltation avaient à défendre contre un pape, qu'on supposait dévoué aux Carolingiens et aux empereurs germains, la monarchie nouvelle, trahie par l'archevêque de Reims; Gerbert, mis aux lieu et place du traître, soutenait sa propre cause et, pour écarter toute intervention pontificale, écrivait à Seguin de Sens : *Lex communis Ecclesiæ catholicæ* (*sit*) *Evangelium, apostoli, prophetæ, canones Spiritu Dei constituti et totius mundi reverentia consecrati, decreta Sedis apostolicæ ab his non discordantia*, formule qu'on dirait tombée de la plume du rédacteur des 4 articles de 1682, et à Wilderod de Strasbourg il disait : *Orbis major est Urbe. Epist.*, CCXVII, édit. Havet.

On sait, de reste, que Gerbert ne resta pas fidèle à ces théories assez révolutionnaires : pour les abandonner il n'attendit même pas d'être devenu le pape Sylvestre II.

2. C'est seulement au temps de Philippe le Bel qu'on voit apparaître avec éclat des théories spécifiquement gallicanes, encore n'est-ce point dans les actes des prélats qui adhérèrent (14 juin 1303) à l'appel au concile de Nogaret et de Plasian : cet appel était justifié à leurs yeux, non pas par une théorie de la supériorité du concile sur le pape, mais par la nullité de la démission de Célestin V, et partant de l'élection de Boniface VIII, par la vacance du siège, et subsidiairement (au cas où ce moyen de droit serait écarté) par la notoriété de l'hérésie de Boniface VIII : c'était le cas d'appliquer la loi sur le pape hérétique, *ipso facto* exclu de l'Église. A cette date, la doctrine gallicane se rencontre chez le dominicain Jean de Paris qui a dit nettement : *Concilium majus est papa solo*, et surtout, quelques années plus tard, dans le fameux *De modo concilii generali celebrandi* adressé à Clément V par Guillaume Durand II, évêque de Mende, neveu et successeur du Spéculateur. Les thèses de cet évêque sur la constitution de l'Église, plus exagérées que celles de Tournély, se rapprochent singulièrement d'un épiscopalisme outrancier, les évêques sont successeurs des apôtres, *qui parem cum Petro honorem et potestatem acceperunt a Deo*, part. III, c. XXXVII; ils doivent avoir la pleine *cura pecuniarum* comme la pleine *cura animarum* et gouverner l'Église par des conciles périodiques réunis par provinces tous les deux ans et, pour toute la chrétienté, tous les dix ans : ces conciles nommeront des exécuteurs de leurs décrets. Durand a voulu réformer l'Église *in capite et in membris;* l'abus déjà grand des réserves et des annates avait motivé ses plans révolutionnaires. On sait que réserves et impôts s'accrurent et se régularisèrent sous les papes d'Avignon et préparèrent ainsi les révoltes du siècle suivant.

3. Les philosophes de l'époque fournissaient les éléments d'une construction philosophique d'un traité de l'Église. Marsile de Padoue, en 1324, portait de Paris à Louis de Bavière un traité, le *Defensor pacis*, où il enseignait que, dans l'Église comme dans l'État, l'autorité réside dans le peuple qui, par le vote de sa majorité, la délègue, la retire, la modifie à son gré. Au concile, le peuple fidèle est juge de la foi et il règle la discipline par ses représentants; le chef élu n'a jamais qu'un pouvoir instrumental; le sacerdoce est égal en tous les prêtres; Pierre, qui n'est jamais venu à Rome, n'a jamais eu de juridiction coactive sur ses confrères, etc., etc.

L'*Inceptor venerabilis* du nominalisme, le franciscain spirituel Guillaume Occam, semble bien (sa pensée exprimée dans un dialogue n'est pas facile à démêler) avoir reconnu au pape une vraie primauté de juridiction sur l'Église, le Christ lui a donné pour le salut des fidèles tout le pouvoir qu'on peut confier à un homme seul sans danger pour le bien commun; au cas où ce pouvoir devient dangereux il n'est pas interdit de changer la constitution de l'Église, le concile en tous cas est supérieur au pape.

4. Aux principes philosophiques de Marsile de Padoue et à cette conception d'Occam sur l'autorité pontificale dont les prérogatives, au lieu d'être établies d'une manière définitive par la volonté du Christ son créateur, sont mesurées strictement et à chaque époque par les exigences du but à atteindre, recourront bientôt tous ceux qui voudront porter remède au mal extrême du grand schisme.

Dès les premières années du schisme (1379-1380), Conrad de Gelnhausen, un maître de Paris qui fonda l'université de Cologne, dans les deux éditions successives de son *Epistola concordiæ*, déclarera que le pape est soumis au concile, et défiant des évêques, définira ce concile à la mode de Marsile : *Multarum personarum rite convocatarum gerentium vicem diversorum statuum totius christianitatis.*

Les diverses Assemblées du clergé de France, où les universitaires prennent chaque fois une place plus grande, marchent dans le même sens; de l'une à l'autre on saisit le progrès des idées démocratiques et de la conception qu'on pourrait dire finaliste de l'autorité ecclésiastique.

En 1406, l'université de Paris, répondant au manifeste de l'université de Toulouse, qui avait affirmé qu'en aucun cas il n'était permis d'en appeler d'une sentence

pontificale, disait : « Il s'ensuivrait qu'en aucun cas l'Église universelle ne serait supérieure au pape. Or il est néanmoins constant par les saintes Écritures que l'Église universelle ne peut ni pécher, ni errer dans la foi, que le pape a été institué pour l'Église et non l'Église pour le pape, et qu'enfin le pape, considéré même comme tel, est membre de l'Église. Par quelle raison donc la partie ne serait-elle pas soumise au tout, celui qui peut pécher à celle qui est impeccable, celui qui peut faillir à celle qui est infaillible ? C'est aussi une maxime avouée d'Aristote et des anciens philosophes de la Grèce, qui ont écrit sur le gouvernement, que tout corps politique, lorsqu'il est bien ordonné, l'emporte sur le prince s'il est seul de son côté, et peut-être pourrait-on dire qu'on n'est obligé d'obéir aux ordonnances du prince qu'autant qu'elles sont fondées sur le droit divin ou sur l'autorité de toute la communauté. » Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, p. 35.

5. On trouvera à l'art. Gerson une étude sur la doctrine de ce grand docteur, comme à l'art. Pierre d'Ailly un résumé de celle du cardinal de Cambrai. Il suffira de rapporter ici, au sujet du premier, une phrase de son traité *De auferibilitate papæ:* « Comme toute communauté politique, disait le chancelier de l'université de Paris, l'Église peut corriger son prince et, s'il est incorrigible, le destituer, c'est un droit essentiel à toute communauté, aucune loi ne peut l'en priver. » Et Pierre d'Ailly qui, en 1380, alors tout jeune bachelier, avait écrit en face du scandale du schisme tout récent : *Quis in Petri infirmitate Ecclesiæ firmitatem stabiliat?* et déclaré que l'autorité suprême ne pouvait pas être dans le pape, *simple ministre de l'Église*, mais bien dans le concile, s'arrêtait à une formule extrêmement intéressante et par son contenu et par la forme philosophique qu'elle présente, *De auctoritate Ecclesiæ*, part. III, c. I. Le cardinal de Cambrai parle de la plénitude de puissance que possède l'Église : « Une chose, dit-il, peut être dans une autre de trois manières : *a*) comme dans son sujet, ainsi la vertu dans l'âme, l'accident dans la substance; *b*) comme dans son objet, ainsi dit-on qu'un effet est dans sa cause ou dans sa fin, car elle tend à sa fin comme à son objet final; *c*) comme dans son exemplaire, ainsi la chose vue est dans le miroir, la doctrine dans un livre : elle y est représentativement. Or de la première manière, la plénitude de puissance est dans le pape comme dans le sujet qui la reçoit et l'exerce ministériellement; de la seconde manière, dans l'Église universelle comme dans l'objet qui la contient causalement et finalement, et de la troisième manière, dans le concile général qui la représente en exemplaire et la dirige régulièrement. »

En langage moderne, nous dirions que la plénitude de puissance appartient à l'Église qui la délègue à un ministre — le pape — et qui règle elle-même par ses conciles la manière dont le pape doit l'administrer : elle est la cause, la fin, la règle du pouvoir qu'exerce l'homme établi, non point tant vicaire du Christ que vicaire de l'Église.

Bien que Tournély cite ce texte en preuve d'une de ses conclusions sur la constitution ecclésiastique, on voit que la formule de Pierre d'Ailly exprime un gallicanisme foncièrement différent.

6. C'était la doctrine hardie de quelques membres du concile qui réussit à éteindre le schisme. Voir Constance (*Concile de*) et Bale (*Concile de*).

7. De même on peut voir, à l'art. Almain, à quel système plus modéré s'était arrêtée l'université de Paris du début du XVIe siècle. Le gallicanisme de cette époque, tel qu'au nom de l'*Alma mater* l'expose en 1512 Jacques Almain, se rapproche beaucoup du gallicanisme de Tournély et de Mgr Maret : Pierre et les papes ont reçu leur pouvoir immédiatement du Christ, de même les autres apôtres et l'Église universelle. L'autorité du pontife romain, supérieure à celle de n'importe quel autre chrétien, est inférieure à celle de l'Église universelle, mère commune, maîtresse et juge de tous ses enfants. Le pape a la suprême autorité exécutive. S'il cherche diligemment la vérité, il n'est pas probable que Dieu le laisse errer dans son magistère, mais on n'est jamais assuré qu'il n'ait point péché par négligence.

8. Au contraire, le gallicanisme que Richer, longtemps syndic de la faculté de théologie de Paris au début du siècle suivant, voulut instaurer à la Sorbonne, sous prétexte de revenir à l'ancienne doctrine de ce corps, est un système d'une tout autre nature. Toutes ses idées tiennent dans un opuscule in-4° de trente pages, paru anonyme en 1611 : *De ecclesiastica et politica potestate libellus ;* il ne cessera plus de commenter, d'éclaircir, et, malgré les rétractactions imposées par force, de justifier ce manifeste. Pour lui, la juridiction ecclésiastique,... comprenant à la fois pouvoir de sanctifier les fidèles, de les instruire et de les gouverner, est dans le corps entier de l'Église, comme la puissance de voir est dans l'homme vivant; mais aussi, comme la vue, elle ne peut s'exercer, pour le bénéfice du corps entier et sous sa dépendance, que par un organe approprié : la hiérarchie instituée par le Christ. Cette hiérarchie, l'*Ecclesia sacerdotalis*, est constituée par la communication à certains hommes du sacerdoce même du Sauveur : communication égale pour tous, de manière pourtant à ce que les uns succèdent aux apôtres (les évêques), les autres seulement aux soixante-douze disciples (les prêtres). Dans ces derniers une partie des pouvoirs inhérents à ce divin sacerdoce a été, par Jésus-Christ même, pour le bon ordre et hors le cas de nécessité, liée ou paralysée; cependant quiconque participe au sacerdoce du Seigneur est juge nécessaire de la foi (au moins par consentement tacite aux enseignements épiscopaux) et conseiller nécessaire pour le règlement de la discipline. Dans les successeurs des apôtres, la puissance sacerdotale ne subit pas d'autre restriction que les limitations volontairement consenties par les évêques au bénéfice du pontife romain (chef secondaire, analogique, accidentel, ministériel, d'une Église dont Jésus-Christ est le seul chef essentiel), afin de mieux assurer l'unité ou la monarchie voulue par le divin fondateur. La monarchie dans chaque diocèse, comme dans l'Église entière, est la forme de l'État, du principat (nous dirions aujourd'hui du pouvoir exécutif); au contraire, le gouvernement, *regimen* (pouvoir législatif) est aristocratique : il s'exerce par le synode dans l'Église locale, par le concile dans la chrétienté. L'Église, dit expressément Richer, est constituée comme le royaume de Pologne « avec un pape et des évêques que choisit et ordonne l'Église sacerdotale prise collectivement et à qui elle transmet l'autorité. » *Defensio libelli*, etc., Cologne, 1701, t. II, c. I, n. 1. Telle est, autant qu'on peut la dégager des formules abstruses et de la terminologie bizarre de Richer, l'ecclésiologie imaginée par le restaurateur du gallicanisme. Certaines idées sont manifestement empruntées à Pierre d'Ailly, d'autres sont filles du cerveau étrange du syndic.

Son système, peu goûté en son temps, ne fut pas sans influence sur le *Petrus Aurelius* de Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et il eut beaucoup de vogue au XVIIIe siècle dans les milieux jansénistes ou apparentés au jansénisme (disciples de Fébronius et membres du pseudo-concile de Pistoie). Les théories sur le droit divin des curés, déjà défendues par Gerson, eurent alors des partisans déterminés.

9. Le gallicanisme de Pierre de Marca, le savant auteur de la *Concordia sacerdotii et imperii*, demeura un

système absolument personnel. Beaucoup plus favorable que Richer, et même que Tournély, aux droits essentiels de la primauté romaine, Marca semble pourtant avoir admis que l'infaillibilité dans un jugement doctrinal n'existait sûrement que quand se manifestait l'accord du pape et de l'Église dispersée ou réunie en concile; mais il ne professait pas la supériorité du concile sur le pape. S'il estimait que les pontifes ne pouvaient déroger aux canons et aux coutumes reçus dans un royaume, c'est qu'il tenait pour une théorie ancienne des jurisconsultes romains, et de certains auteurs espagnols et français sur la nature de la loi : d'après eux, une loi, surtout une loi ecclésiastique, n'est complète et obligatoire qu'au moment, où à la volonté du législateur et à la promulgation de cette volonté, s'ajoutent le consentement et l'acceptation du peuple. Ce consentement ne fait pas la loi — Marca n'est pas une démocrate — mais il est nécessaire, car le législateur, surtout le législateur ecclésiastique, n'est pas censé vouloir faire une loi nuisible, telle que serait une loi non acceptée par ceux qui doivent l'observer. Une fois acceptée et parfaite, la loi, de sa nature, est *stable;* il n'est pas à présumer qu'un pape, faisant un décret contraire, entende y déroger.

On le voit, le gallicanisme de Marca ne comporte pas une ecclésiologie essentiellement différente de l'ecclésiologie orthodoxe : il ouvrait une voie nouvelle pour défendre nos coutumes nationales. Il n'eut, du reste, aucun succès, ni en France, ni à Rome. La *Concordia* fut mise à l'Index.

10. L'ecclésiologie de Bossuet et celle qui paraît incluse dans la Déclaration de 1682 sont apparentées de très près au système d'Almain. Voir BOSSUET et DÉCLARATION DE 1682.

« On s'est senti ferme dans les *Maximes*, disait un jour Bossuet, en se louant avec Ledieu des décisions prises en 1682, et on a agi en conséquence (dans l'affaire de Fénelon), mettant toujours la force des décisions de l'Église dans le consentement des Églises et dans le jugement des évêques. » *Journal de Ledieu*, édit. Guettée; *Mémoire et Journal*, etc., t. II, p. 9. Il faut simplement noter une fois de plus ce que l'on a indiqué plus haut : au-dessus des évêques, la théologie traditionnaliste de Bossuet (au reste, comme celle de Launoy), mieux informée et plus compréhensive que celle de Tournély, plaçait le *siège romain indéfectible dans sa foi*. C'est sur ce point que le grand évêque eut en 1682 une discussion assez vive avec Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai. La pensée de ce dernier se retrouve encore dans son rapport du 17 mars, postérieur cependant à la dispute dogmatique : le seul siège de Pierre qui soit indéfectible, dit Choiseul, est l'Église universelle dont le pape est le chef; *à elle seulement*, assure la 6e proposition rédigée par le prélat, l'infaillibilité a été donnée. Cf. F. Desmons, *Gilbert de Choiseul*, Tournai, 1907, p. 346 sq. Fénelon nous a conservé les arguments que Bossuet opposa à cette conception : avec toute la tradition, il affirma que l'Église particulière de Rome était indéfectible; il concédait — et c'est en cela que consistait en partie son gallicanisme — qu'elle pouvait errer dans un cas et pour un temps, mais qu'elle avait la promesse de ne pas persévérer dans son erreur si l'Église universelle la lui signalait.

11. Il reste à indiquer qu'en dépit de la logique et de l'histoire, beaucoup de gallicans du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle, l'abbé Tabaraud entre autres, prétendirent lier en un tout indissoluble les thèses gallicanes sur la constitution interne de l'Église et celles sur ses rapports avec l'État. Les deux systèmes, bien qu'ils aient réagi l'un sur l'autre, ont pourtant une histoire très souvent distincte, et quoique la négation des prérogatives du pape à l'égard de l'Église et celle de l'autorité de l'Église à l'égard de l'État aient procédé souvent des mêmes causes intéressées ou sentimentales, elles sont logiquement séparables : on conçoit aussi bien une Église monarchique sans autorité sur l'État, qu'une Église aristocratique à laquelle l'État serait soumis; la première conception est du reste celle d'André Duval et de beaucoup de jésuites français, la seconde est celle d'un des patriarches du gallicanisme, Durand II, évêque de Mende. La raison qu'invoquent les théologiens gallicans en faveur de cette solidarité est plutôt faible : il est de foi, disent-ils — et nous allons voir les preuves qu'ils allèguent — que la puissance temporelle est indépendante de la puissance spirituelle; or plusieurs papes, Boniface VIII entre autres, ont défini le contraire; ils se sont donc trompés, ils sont donc faillibles, ils ne possèdent donc pas dans l'Église l'autorité suprême, seul le concile général peut la revendiquer.

12. Pour mémoire — car les vieux catholiques séparés de nous depuis le concile du Vatican ne sont pas à proprement parler des gallicans — il faut dire un mot d'une théorie imaginée par Döllinger, von Schulte et Friedrich, à la veille du concile de 1869-1870, et qui se rattache en quelque manière aux idées démocratiques de Conrad de Gelnhausen et des théologiens du XIVe siècle finissant. « Le concile, écrit Döllinger, *Allgemeine Zeitung*, 11 mars 1870, est la représentation (au sens moderne) de l'Église universelle, les évêques y sont les députés, les chargés d'affaires de toutes les parties du monde catholique. Ils ont à déclarer, au nom de la collectivité des fidèles, ce que, sur une question religieuse, cette collectivité pense et croit, ce qu'elle a reçu comme étant la tradition. Il faut donc les regarder comme des mandataires qui ne peuvent outrepasser les pouvoirs reçus. S'ils allaient au delà, l'Église dont ils sont les représentants ne sanctionnerait pas la doctrine définie par eux, mais la rejetterait comme étrangère à sa foi. » Cf. *Collectio lacensis*, t. VII, col. 1502; Th. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., t. I, p. 104.

13. Enfin, voici quelle doctrine, au moment de ce même concile, proposaient au jugement de l'Église les derniers gallicans français.

L'étude de la tradition catholique et le mouvement général de la dévotion envers le pontife romain les avaient amenés à modifier un peu le schéma doctrinal légué par les XVIIe et XVIIIe siècles. Ils ne disaient plus que la constitution ecclésiastique se rapprochait de la constitution vénitienne, ni que « le régime de l'Église était plutôt aristocratique, si l'on considérait où est l'autorité suprême, primaire et infaillible. »

Le plus en vue des théologiens de cette école, Mgr H.-L.-C. Maret, évêque de Sura et doyen de la faculté de théologie de Paris, dans le remarquable mémoire qu'il dressa pour le concile : *Du concile général et de la paix religieuse. Première partie : la constitution de l'Église et la périodicité des conciles généraux*, 2 in-8°, Paris, 1869, en a résumé admirablement dans sa préface le système définitif : « Le pape, dit-il, est de droit divin le chef suprême de l'Église; les évêques de droit divin participent sous son autorité au gouvernement général de sa société religieuse. LA SOUVERAINETÉ SPIRITUELLE EST DONC COMPOSÉE DE DEUX ÉLÉMENTS ESSENTIELS, L'UN PRINCIPAL, LA PAPAUTÉ, L'AUTRE SUBORDONNÉ, L'ÉPISCOPAT. L'infaillibilité, qui forme le plus haut attribut de la souveraineté spirituelle, est nécessairement aussi composée des éléments essentiels de la souveraineté. ELLE NE SE TROUVE D'UNE MANIÈRE ABSOLUMENT CERTAINE QUE DANS LE CONCOURS ET LE CONCERT DU PAPE AVEC LES ÉVÊQUES, DES ÉVÊQUES AVEC LE PAPE, et la règle

absolument obligatoire de la foi catholique, sous la sanction des peines portées contre l'hérésie, est placée aussi dans ce concours et ce concert des deux éléments de la souveraineté spirituelle. Telle est la base essentielle de la constitution de l'Église, tels sont les principes essentiels sur lesquels elle repose depuis dix-neuf siècles. BATIE SUR LE FONDEMENT DIVIN DE PIERRE ET DES APOTRES, cette Église de Jésus-Christ n'a pas eu à se plaindre jusqu'ici d'une constitution pondérée qui a fait sa force et sa gloire. » *Préface*, p. XX sq.

3° *Condamnations du gallicanisme*. — Si les erreurs démocratiques sur la constitution ont été réprouvées de très bonne heure (Jean XXII, dans la bulle *Licet juxta doctrinam* du 23 octobre 1327, contre les doctrines de Marsile de Padoue, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 496 sq.), les thèses gallicanes n'ont point subi de condamnation formelle avant le concile du Vatican.

1. Il est vrai qu'à l'issue du concile de Constance, Martin V fit lire en consistoire, sans la promulguer autrement, une bulle contre la procédure des Polonais qui des décisions pontificales en appelaient au futur concile (10 mai 1418). Gerson ne se trompa point sur la portée de cet acte et il l'attaqua : c'était une réprobation implicite de la théorie de la supériorité conciliaire, mais ce n'était pas une condamnation explicite. On peut en dire autant des mesures analogues des papes postérieurs, en particulier des bulles de Pie II : *In minoribus agentes*, rétractation des erreurs de sa jeunesse; et *Exsecrabilis*, contre l'appel au concile, et de Sixte IV, de Jules II, etc.

2. D'autres déclarations pontificales indiquaient assez clairement la pensée de l'Église : de toutes les démarches, pourtant contradictoires, d'Eugène IV en conflit avec le concile de Bâle, ressortait sans doute possible sa volonté de respecter l'éminence des assemblées conciliaires, mais de ne pas accepter leur *prééminence* : lui-même barra ce préfixe hétérodoxe dans une pièce envoyée par les Pères; il les accusa formellement de détourner les décrets du concile de Constance dans un sens contraire à celui de l'Écriture, des saints Pères et de l'assemblée même dont ils invoquaient l'autorité. La bulle *Etsi non dubitamus* (20 avril 1441) du même pape affirmait la primauté du Saint-Siège, son droit de contrôler et de réprouver au besoin les décisions conciliaires et de transférer ou dissoudre les conciles.

Au concile de Florence, le même pape (*Lætentur cæli*, 6 juillet 1439, Denzinger, n. 694) avait défini la doctrine romaine en des termes sur lesquels on épiloguera jusqu'au concile du Vatican, mais dont le sens était contraire aux prétentions gallicanes. Au Ve concile du Latran, XIe session, le 19 décembre 1516, bulle *Pastor æternus*, Denzinger, n. 717, Léon X avait dit pareillement que *le pontife romain tout seul avait autorité sur tous les conciles*.

3. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'Alexandre VIII, dans le bref *Inter multiplices*, ait cassé les actes de l'Assemblée de 1682 : il s'était engagé à l'égard de l'ambassadeur de France à ne point frapper la doctrine; son successeur, Innocent XII, s'engagea de même manière, auprès des cardinaux français, à ne pas exiger des membres de l'assemblée gallicane une rétractation du système gallican, mais l'un et l'autre pape ont tenu à affirmer la nullité d'une déclaration capable d'autoriser en France une théologie déjà plus que suspecte. Les papes qui les suivirent au XVIIIe et au XIXe siècle adoptèrent la même attitude; ils attendirent pour aller plus loin l'occasion d'un concile général.

4. On ne trouvera pas ici un aperçu des querelles qui précédèrent le concile du Vatican et se prolongèrent au sein des congrégations et assemblées plénières; il suffit d'indiquer par quelles définitions et par quels anathèmes furent condamnées les théories gallicanes les plus récentes sur la constitution de l'Église.

La constitution *Pastor æternus*, promulguée dans la IVe session, le 18 juillet 1870, présente dans ses chapitres une synthèse doctrinale à laquelle la plupart des systèmes gallicans ne peuvent être ramenés, et dans ses canons elle proscrit explicitement quelques-unes des théories gallicanes. Le c. Ier décrit l'institution de la primauté. Le concile enseigne qu'au seul Pierre a été promise et conférée immédiatement et directement par le Christ la primauté de juridiction *sur* toute l'Église, et non pas *dans* l'Église. Cette primauté n'est pas une simple primauté d'honneur, et l'Église ne l'a pas reçue pour la transmettre à Pierre. Le c. II professe que, par la volonté de Jésus-Christ, l'Église doit perpétuellement rester fondée sur Pierre, vivant, présidant et jugeant dans ses successeurs. Le successeur de Pierre sur le siège de Rome reçoit du Christ la primauté de Pierre sur toute l'Église. Le c. III explique plus en détail la nature de cette primauté, et la synthèse catholique commence ici à diverger notablement des théories gallicanes. Après avoir renouvelé la définition de Florence, le concile ajoute : « De droit divin, l'Église romaine possède un primat *de puissance ordinaire* sur toutes les autres Églises; la juridiction du pontife est vraiment *épiscopale et immédiate;* pasteurs et fidèles de tout rite, de toute dignité, pris isolément ou en corps, sont obligés à une véritable obéissance à son égard, non seulement en matière de foi et de mœurs, mais encore de discipline et de gouvernement ecclésiastique... Au reste, bien loin de nuire au pouvoir ordinaire et immédiat des évêques établis par l'Esprit-Saint, et qui sont successeurs des apôtres et vrais pasteurs, chacun de son troupeau, cette puissance du pape l'assure, la fortifie et la défend... » Le pape est juge suprême de tous les fidèles qui, en toute cause ecclésiastique, peuvent recourir à lui; personne ne peut rétracter sa sentence, juger son jugement, ni en appeler au concile général comme à une autorité supérieure.

Le canon est peut-être plus précis encore : il atteint directement bon nombre de théories gallicanes, et en particulier celles de Mgr Maret.

Si quis itaque dixerit, romanum pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis, quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas Ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles, anathema sit.	Si donc quelqu'un dit que le pontife romain a seulement un office d'inspection ou de direction, et non pleine et suprême puissance de juridiction sur l'Église entière, non seulement pour les choses qui regardent la foi et les mœurs, mais encore pour celles qui concernent la discipline et le gouvernement de l'Église répandue sur toute la terre; ou s'il assure qu'il a seulement la part principale, mais non la plénitude de cette suprême puissance, ou s'il nie que ce pouvoir soit ordinaire et immédiat, soit sur toutes et chacune des Églises, soit sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles, qu'il soit anathème.

Le c. IV traite du magistère infaillible du pontife romain : à son occasion, les gallicans ont livré et perdu leur dernière bataille; leur opposition n'a pas été sans profit pour la doctrine : grâce à eux, elle a été formulée d'une manière plus précise et plus nuancée : la primauté pontificale comprend le magistère suprême.

Pie IX rappelle la doctrine constante de l'Église et en particulier, celle des conciles, il conclut par cette définition :

... Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus, romanum pontificem, cum *ex cathedra* loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ, irreformabiles esse. Denzinger, n. 1821 sq.	Nous enseignons et nous définissons comme un dogme révélé de Dieu : lorsque le pontife romain parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand, remplissant son emploi de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, de sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine touchant la foi et les mœurs doit être tenue par toute l'Église, grâce à l'assistance divine qui lui a été promise dans le bienheureux Pierre, il jouit de cette infaillibilité dont le divin rédempteur a voulu munir son Église pour définir la doctrine concernant la foi et les mœurs; et c'est pourquoi de pareilles définitions du pontife romain sont, par elles-mêmes, et non en vertu du consentement de l'Église, irréformables.

Ainsi, contre les gallicans il est défini que, de par Jésus-Christ, le pape est un chef à l'égard duquel tous les chrétiens réunis et chacun d'eux, en particulier, sont uniquement sujets et disciples : personne ne peut juridiquement lier sa volonté, contrôler ou confirmer son enseignement. Ses ordres et sa parole atteignent sans intermédiaire chaque fidèle; l'Église n'est d'aucune manière la source ou le canal d'où découle le plein droit qu'ont les successeurs de Pierre à gouverner et à enseigner. Quand ils parlent, ce n'est pas l'Église qui enseigne par leur magistère, ou qui se gouverne par leur ministère et qui pourrait par conséquent ne pas reconnaître dans leur voix sa propre pensée ou sa propre volonté, c'est le Christ qui, dans son vicaire, parle à son Église. Entre le Christ et le pape, il n'y a pas d'intermédiaire.

Le sujet de ces prérogatives pontificales, le vicaire du Christ qui est indéfectible, n'est ni le siège de Rome, ni la série de ses pontifes; c'est l'homme concret qui, au cours des siècles, succède légitimement à Pierre.

L'Église est donc une *monarchie de droit divin*, le pape reçoit directement de Dieu plein pouvoir.

Cependant on peut concéder aux gallicans que le mot de Pithou, bien compris, reste vrai : dans l'Église, « encore que le pape soit recogneu pour souverain ès choses spirituelles... la puissance absolue et infinie n'a point de lieu... » L'Église ne peut établir une constitution limitant le plein pouvoir du pape; mais elle a reçu de Dieu une constitution que le plein pouvoir du pape ne peut changer. Il existe en elle une aristocratie indestructible et munie de droits inaliénables qui n'est point formée de vicaires du chef suprême, mais d'évêques établis par l'Esprit-Saint. Si la juridiction des évêques est essentiellement subordonnée à celle du pape, il n'est pas certain qu'elle en découle directement. Des écrivains de l'Église latine ont, il est vrai, insisté sur cette idée que Jésus-Christ a confié d'abord les clefs à un seul pour qu'il les transmît à d'autres; d'où ils concluent que le pontife de Rome est l'unique source de tout l'ordre sacerdotal. Cependant la thèse de la collation immédiate par le Christ de la juridiction aux évêques, quoique défendue par des gallicans, n'est pas gallicane et aucune condamnation ne l'a effleurée.

II. *SYSTÈMES GALLICANS SUR LES RAPPORTS DE LA PUISSANCE SPIRITUELLE ET DE LA PUISSANCE TEMPORELLE.* — Sur les rapports de l'Église et de l'État, les thèses de Tournély et de tous nos théologiens gallicans (sauf celles de Richer) sont purement négatives : elles ne présentent même pas, comme certaines de leurs théories sur la constitution interne de l'Église, l'ébauche d'une construction dogmatique.

1° *Système d'Honoré Tournély.* — 1. *Généralités.* — Après avoir établi l'existence de deux sociétés également fondées par Dieu : la société spirituelle, qui a pour but le salut éternel des âmes, et la société temporelle, tout entière occupée « aux intérêts mobiles et caducs de cette vie, » le théologien gallican fait observer qu'il faut soigneusement distinguer entre la puissance et le sujet qui l'exerce; il arrive souvent que l'homme investi d'un pouvoir est soumis à un autre pouvoir, sans qu'il y ait cependant subordination d'un pouvoir à l'autre : un évêque, par exemple, est en matière civile sujet du roi; la puissance épiscopale n'est pourtant nullement soumise à la puissance royale; de même, le roi est soumis à l'Église en tout ce qui concerne son propre salut, la puissance royale est pourtant, au gré des gallicans, absolument indépendante de la puissance spirituelle. L'oubli de cette distinction élémentaire est le vice qui, d'après Tournély, rend inefficaces tous les arguments de Bellarmin en faveur du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des rois.

Deux conclusions résument toute la doctrine gallicane : *Christus, Dominus Ecclesiæ, summis pontificibus et episcopis nullam omnino in res civiles ac temporales auctoritatem concessit. — Reges et principes pontificiæ potestati et ecclesiasticæ nullatenus subjiciuntur in temporalibus neque auctoritate clavium, etiam indirecte, unquam deponi possunt aut eorum subditi a fide et obedientia illis debita eximi ac dispensari.*

Le gallicanisme n'est donc pas, comme on le dit trop souvent, une affirmation de l'indépendance du roi de France à l'égard du souverain pontife. A l'époque lointaine où certains royaumes étaient feudataires du Saint-Siège, le gallicanisme a pu être une simple négation de la vassalité française et la revendication de la liberté de nos souverains à l'égard de toute sujétion féodale, mais à la fin de l'ancien régime la négation gallicane avait une tout autre portée : c'était un système refusant à toute puissance ecclésiastique, quelle qu'elle fût et en quelque pays que ce fût, une autorité quelconque sur les choses civiles et temporelles. En ces matières, enseignaient les gallicans, aucun prince n'est soumis au pape et à l'Église et le pouvoir des clefs, étendu pourtant à la terre et au ciel pour délivrer les hommes des entraves du péché et leur rendre la liberté dans le Christ, est incapable de les délier des serments et de les exempter de l'obéissance dus à leur roi.

Contre un prince persécuteur, prévaricateur, scandaleux et corrupteur de la foi ou des mœurs, l'Église ne peut ni invoquer un droit direct, une supériorité, une surintendance même sur le temporel des rois, qui lui permettrait de les déposer elle-même, ni légitimement provoquer ou absoudre une révolte des sujets résolus à se débarrasser d'un obstacle au bien spirituel de leurs âmes : pareille autorité impliquerait en l'Église une sorte de puissance sur les choses civiles, un pouvoir indirect, celui-là même que Bellarmin reconnaît à la hiérarchie ecclésiastique, mais que les gallicans lui contestent résolument.

Ni direct, ni indirect, il n'existe aucun pouvoir sur les choses civiles et temporelles que l'Église puisse réclamer en vertu d'une concession divine.

Tournély s'attache à établir cette double négation

par une argumentation en deux temps : il prouvera d'abord que Jésus-Christ a voulu que son Église vécût dans le parfait dépouillement de toute propriété terrestre et de tout domaine, seigneurie, ou souveraineté temporelle qui lui fût propre; il démontrera ensuite que, non content d'avoir refusé à la société spirituelle cette autorité directe sur les choses du temps, le divin instituteur a dénié aussi à son Église tout pouvoir sur ceux qu'il a lui-même chargés d'administrer les choses temporelles, en tant du moins que ces personnes sont considérées comme personnes publiques, comme rois et comme princes.

Voici les arguments invoqués en faveur de chacune de ces deux conclusions.

2. *Le dépouillement parfait de l'Église au point de vue temporel.* — *a*) Jésus-Christ, son chef et son auteur, a professé personnellement *la pauvreté* la plus complète. Voir sa parole : *Vulpes foveas habent*, etc., Matth., VIII, 20, et l'interprétation doctrinale qu'en ont donnée et saint Bonaventure et, dans une décision solennelle, le pape Nicolas III (c. *Exiit*, *De verb. sign.*, dans le Sexte), cette pauvreté est définie comme s'étendant non pas seulement à l'usage, mais encore au domaine des choses d'ici-bas.

Le même Jésus-Christ a recommandé et même ordonné à ses apôtres de suivre cet exemple, Matth., X, 9, et il a été obéi. Act., XX, 33.

b) Même rejet formel par Jésus-Christ de toute puissance qui ressemblât à un *principat*. Il nie que son royaume soit de ce monde, Joa., XVIII, 36 sq.; il défend aux siens d'affecter rien d'analogue, Marc., X, 42; Luc., XXII, 25; à l'égard des princes temporels, il s'est conduit uniquement en sujet, jamais en souverain. Ses apôtres ont agi tout pareillement.

c) Enfin si l'on examine quels pouvoirs il a conféré à ses disciples, on n'en trouve pas un seul qui soit d'ordre temporel. Les disciples peuvent et doivent prêcher, baptiser, lier et délier des consciences, consacrer l'eucharistie, frapper d'excommunication les rebelles, faire des lois et établir une discipline spirituelle...

Tous les textes ou faits qu'on allègue à l'encontre de cette profession et de cette obligation d'un dépouillement temporel absolu doivent s'entendre ou de la puissance incommunicable que le Christ, comme Dieu, possédait sur toutes choses créées, ou bien au sens purement spirituel comme des métaphores et des allégories. Qui les interprète autrement et au sens charnel tombe dans la méprise des juifs rêvant d'un Messie roi temporel. Tournély s'attache à montrer qu'on a abusé au moyen âge de l'épisode évangélique des deux glaives : la pensée de Jésus-Christ, quand il déclarait à saint Pierre que ses deux glaives étaient suffisants, ne concerne en aucune manière la thèse débattue entre gallicans et ultramontains.

La doctrine gallicane pousse donc à l'extrême ses conclusions sur le caractère purement spirituel de l'institution ecclésiastique. On verra plus loin que, partant de cette concession, les légistes construiront toute une théorie des droits de l'État en matière ecclésiastique; nos théologiens se gardaient d'approuver cette audacieuse tentative, ils s'en tenaient à leur négation : Jésus-Christ n'a concédé rien de temporel à son Église. Leur seconde conclusion se contentait d'écarter la théorie par laquelle Bellarmin avait tenté d'atténuer la rigueur de ce dépouillement total.

3. *Négation du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel.* — Sur les princes, pris comme tels, l'Église n'a aucune autorité, même indirecte; aucune sanction temporelle ne peut être édictée par elle pour les obliger à respecter ses droits, elle ne peut les déposer, ni absoudre leurs sujets du serment de fidélité.

La forme complexe de cette seconde proposition était imposée aux théologiens gallicans par la teneur du 1er article de la Déclaration de 1682 : attentifs à prévenir les mesures que le pape Innocent XI, irrité par l'usurpation de la régale dans les évêchés méridionaux, menaçait de prendre à l'égard de Louis XIV, les évêques voulaient affirmer que les sentences pontificales ne sortiraient pas en France les effets que réclamaient pour elles certains docteurs du moyen âge et de la Renaissance catholique en Italie; mais la pensée des théologiens dépassait le cas particulier de la déposition d'un roi par le pouvoir spirituel, et s'opposait à toute immixtion autoritaire de l'Église dans le domaine temporel : à cet égard, princes et rois lui échappent absolument, *nullatenus subjacent*.

Les preuves de cette négation sont fort développées.

a) C'est seulement une preuve négative que fournit l'Écriture : un procès-verbal de carence. Nulle part elle ne fait mention d'un pouvoir indirect quelconque du Christ et de ses disciples sur le temporel des rois. Ni pour la prédication de l'Évangile, ni pour la défense, la liberté de leur ministère, Jésus-Christ et les apôtres n'ont affecté d'autorité à l'égard des princes de la terre. Saint Paul aurait cru, s'il avait exigé que leur puissance se mît au service de son apostolat, rendre vaine la croix du Christ.

D'ailleurs, le divin Maître a eu le soin de marquer nettement que rien n'était plus étranger à l'esprit de l'Évangile que des procédés rappelant la terreur que les princes doivent inculquer aux rebelles... *Nescitis cujus spiritus estis*, Luc., IX, 55, a-t-il répondu aux fils de Zébédée trop portés à sévir. Enfin l'Écriture inculque la vérité qui s'oppose contradictoirement à la thèse ultramontaine : de Dieu seul les rois tiennent leur puissance, à Dieu seul ils en doivent compte, lui seul peut les en priver; il interdit qu'on résiste par la force à l'abus qu'ils peuvent faire de leur pouvoir, ses interprètes inspirés prêchant l'obéissance aux princes ne distinguent pas entre les princes bons et les princes mauvais, Pierre et Paul portaient cette loi de la soumission complète au temps même de Néron. D'où la conclusion de Tournély : *Ex quibus omnibus Scripturæ testimoniis hoc invictum deduci potest argumentum : Non pontifex, non Ecclesia ipsa universa ea subvertere potest quæ sunt institutionis divinæ; atqui potestas principum est institutionis divinæ, obedientia quam ipsis debent eorum subditi juris pariter divini est; ergo nec privari possunt principes sua auctoritate, nec subditi ab obedientia ipsis debita dispensari.*

b) Une enquête à travers les affirmations patriotiques aboutit à la même conclusion. Tournély la fait porter sur ces quatre points : α. *SS. Patres docent regum et principum potestatem immediate esse a Deo et ab illo solo pendere.* β. *SS. Patres docent peccata principum, quoad pœnas temporales, soli[u]s Dei judicio subjacere.* γ. *SS. Patres docent principibus etiam potestate sua abutentibus obediendum esse nec vi aut armis obsistendum.* δ. *SS. Patres docent Ecclesiam carere omni gladio materiali et habere tantum spiritualem, quo suos in religionis officiis contineat : eo modo quo reges gladium dumtaxat habent materialem, ita ut neutra potestas in alteram excurrere possit.*

On le voit, c'est la négation de toute puissance coercitive matérielle.

Saint Irénée, Athénagore, Justin, les Alexandrins : Clément, Origène, Denys, Théophile, Athanase, Cyrille; les Asiates : Épiphane, Grégoire de Nazianze, Chrysostome; les Africains : Tertullien, Cyprien, Optat et Augustin; les Espagnols : Lactance, Agius, Isidore; les Italiens ou prêtres romains : Jérôme, Ambroise, Cassiodore, le Gaulois Grégoire de Tours, les papes Libère, Damase, Félix III, Symmaque, Gélase, Jean Ier, Agapet, Sylvère, Grégoire le Grand, Martin Ier,

Grégoire II, Nicolas Ier, Clément V, par des textes formels, ou par l'exemple de leur conduite à l'égard des princes infidèles, hérétiques ou révoltés, rendent témoignage à l'exactitude de la doctrine gallicane.

c) Plus intéressante est l'étude des doctrines professées dans les différentes Églises et universités. Tournély s'attarde sur les déclarations de l'assemblée de Tours sous Louis XII (1510), de Chartres (1591) et les déclarations de l'université de Paris en 1594. Les souvenirs contraires du temps de la Ligue, thèses des docteurs et interventions des papes, sont pour lui erreurs insoutenables, et abus de pouvoir intolérables et du reste non tolérés et vains.

Il faut noter que nos théologiens invoquant le témoignage des Églises d'Allemagne et d'Angleterre n'hésitent pas à faire fonds sur les déclarations des chroniqueurs et des polémistes engagés dans le parti de l'empereur Henri IV ou sur l'attitude du peuple anglais (catholiques compris) et des nations étrangères à l'égard du roi Henri VIII et de la reine Élisabeth, malgré les sentences de Paul III (1538), de saint Pie V (1570), de Grégoire XIII et de Sixte V.

d) Enfin nos auteurs retournaient contre le pouvoir indirect sur le temporel des rois, que Bellarmin accorde à l'Église, les arguments mêmes dont ce théologien s'était servi pour lui dénier un pouvoir direct : silence de la tradition, invraisemblance et inconvenance d'une situation royale pire après la venue de Jésus-Christ qu'avant cette grande faveur faite à la terre, aveu que ce pouvoir indirect sur les rois ou sur les biens des particuliers habitant les villes que régissent des évêques n'appartient pas à ces prélats, nouveauté de la doctrine sur le pouvoir indirect, danger et absurdité de son application : elle suffirait à aliéner à l'Église l'esprit des princes catholiques, elle rend impossible la conversion des princes protestants décidés à ne pas subir cette *diminutio capitis* que prône Bellarmin.

Ainsi qu'on l'a vu plus haut, dans la réfutation des arguments de Bellarmin en faveur du pouvoir indirect, Tournély dénonce entre autres erreurs : *a.* le passage illégitime du *pouvoir* à la *personne* qui en est pourvue. La personne revêtue de la puissance temporelle est soumise à l'Église, sa puissance en est indépendante; *b.* la confusion des plans où se meuvent les deux sociétés. De ce que la fin de la société spirituelle est dans un plan supérieur au plan où se trouve la fin de la société naturelle, il ne suit pas que la seconde fin soit subordonnée à la première, elles sont absolument distinctes, assure Tournély, et on ne peut les confondre que si l'on considère, non pas les sociétés comme telles, mais les personnes concrètes qui les incarnent et les dirigent; *c.* la confusion du for externe et du for de la conscience. En conscience le prince temporel est tenu de favoriser l'Église; mais l'Église n'a pas de moyen coercitif pour l'obliger à suivre sa conscience; *d.* l'abus de comparaisons inexactes entre l'âme et le corps d'une part, l'Église et l'État de l'autre; entre le lien conjugal que saint Paul permet de rompre en faveur de l'épouse convertie etc.; *e.* l'exagération dans les conclusions qu'on tire du fait que l'Église est dite société parfaite. Pour la perfection d'une société spirituelle, dit Tournély, n'est pas requise la possession d'une puissance temporelle; *f.* l'invention d'un prétendu pacte tacite entre les princes chrétiens et l'Église, etc.

La réfutation des arguments que les ultramontains empruntaient à l'histoire du moyen âge occupe bon nombre de pages dans l'ouvrage de Tournély : il est inutile de l'y suivre; il suffit de signaler un des faits qui ont tenu longtemps une grande place dans les polémiques sur ce sujet : la réponse du pape Zacharie aux envoyés de Pépin le Bref, quand il fut consulté par eux sur la déposition du dernier roi mérovingien; les gallicans avaient grande envie de nier le fait, pour bien attesté qu'il soit, Tournély ne se fait pas faute d'accumuler les raisonnements en ce sens; puis ils se résignaient à l'admettre, mais en le déformant quelque peu, ainsi que l'avait fait Charles V. Les *Grandes chroniques de Saint-Denis*, racontant le changement de dynastie de 752, avaient écrit d'après les continuateurs de Frédégaire : « Et lors feu esleu a roy de France par l'*autorité* de l'Eglyse de Rome... Pepin. » Le roi fit remplacer le mot sacrilège par celui-ci « par le *conseil* du pape de Rome... » C'est à cette atténuation que s'arrête Tournély. Il ne tenait pas compte d'un texte plus embarrassant encore qu'Hilduin avait inséré dans les *Areopagitica* et qui fut retrouvé dans un manuscrit de Grégoire de Tours datant du xe siècle : il émane d'un moine de Saint-Denis, témoin de l'onction royale de Pépin et de ses fils par le pape Étienne II. Le pape y défendit aux Francs, sous peine d'interdit et d'excommunication, d'élire jamais un prince qui fût d'une race autre que la race carolingienne ! A cette date, on ne se doutait pas chez nous que la puissance spirituelle n'avait aucune espèce d'autorité, même indirecte, sur les choses temporelles *Monumenta Germaniæ, Scriptores rerum merovingicarum*, t. I, p. 465.

2° *Notes sur l'histoire de la doctrine gallicane relative aux rapports de l'Église et de l'État.* — La thèse gallicane sur l'indépendance absolue du temporel à l'égard de la puissance spirituelle, ébauchée peut-être dans certains écrits de l'époque carolingienne (lettre d'Hincmar de Reims au pape Hadrien II, au nom des seigneurs francs, *P. L.*, t. CXXVI, col. 176-183), peu goûtée des théologiens français contemporains des polémistes césariens du XIe siècle (Hildebert du Mans, Geoffroy de Vendôme, Honoré d'Autun soumettraient volontiers le pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique, Yves de Chartres et Hugues de Fleury sont pourtant un peu plus rapprochés des gallicans postérieurs), n'apparaît guère qu'au XIIIe siècle dans certaines lettres de Philippe-Auguste. Les légistes de Philippe le Bel l'ont au contraire souvent proclamée, mais elle n'est pas imposée aux théologiens même à l'époque du grand schisme. A la fin du XVe siècle, Jacques Almain et Jean le Maire (Major) établissaient assez nettement la thèse de l'indépendance réciproque des deux pouvoirs, mais Almain ajoutait que le pape avait le droit de déposer un prince hérétique, ou qui refusait de rendre justice à ses sujets ou les dépouillait de leurs biens; ce théologien déniait cependant à l'Église, au moins comme privilège divin, tout droit de coercition qui ne fût pas spirituelle et toute autre propriété que celle des *produits de l'autel* : toute autre juridiction et tout autre domaine étaient, à son avis, concessions du pouvoir civil. Cf. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1905-1909, t. I et II.

Les controverses au temps des guerres de religion, les théories du roi anglais Jacques Ier, la réaction contre la Ligue, les attentats contre les rois de France ont mis à la mode les théories contraires à celles de Bellarmin. Richer, fougueux ligueur retourné, dans son fameux *Libellus*, proposa un système parfaitement lié sur les rapports de l'Église et de l'État : il tenait en quatre propositions : 1. droit divin des rois; 2. absolue indépendance du temporel; 3. autorité purement spirituelle de l'Église; la conduite des choses temporelles a totalement abruti l'Église, *reddidit Ecclesiam totam brutalem*; 4. puissance du prince sur l'Église : comme prince temporel protecteur et vengeur des canons, il a la suprême administration de l'appel comme d'abus.

Si le parlement soutenait les thèses de Richer conformes à son système politique, nous le verrons plus

loin, et condamnait tous les livres des jésuites opposés à cette doctrine, le clergé de France ne se laissa pas gagner tout de suite. En 1612, le concile de Sens condamna le livre de Richer et, en 1614, le cardinal du Perron put dire au tiers, partisan des idées du syndic, que cette théologie était une nouveauté dans les écoles et en particulier dans les écoles françaises.

Il est vrai qu'en 1682 Gilbert de Choiseul fera mettre dans les *Mémoires du clergé* qu'en cette harangue M. du Perron avait exprimé une pensée purement personnelle : c'est qu'en quelques années le culte enthousiaste pour notre monarchie nationale restaurée par les Bourbons avait fait gagner beaucoup de terrain aux théories sur le droit divin des rois et sur l'absolue indépendance du pouvoir temporel établi par Dieu au même titre que le pouvoir spirituel.

Quand, à l'occasion de la querelle de la régale, les évêques les eurent proclamées comme la pensée de l'Église de France, comme un dogme traditionnel, également nécessaire au bien des âmes et à la sécurité de l'État, ils se trouvèrent livrés à toutes les entreprises des magistrats sur la puissance spirituelle. S'emparant de la concession faite par les théologiens, les politiques ne s'en tinrent pas aux thèses négatives de notre clergé, ils achevèrent de construire, sur le même plan que Richer, l'édifice imposant des droits de la puissance temporelle sur la puissance spirituelle.

En 1765, le clergé voulut protester, c'était trop tard. Le parlement condamna les « Actes du clergé ». Les prélats qui les avaient rédigés reconnaissaient bien l'indépendance du roi en matière temporelle et son titre de protecteur de l'Église, mais ils avaient ajouté contre le gallicanisme des politiques : « Cette protection que les rois doivent à l'Église n'est point un droit qu'ils acquièrent sur ses décisions..., le jugement de l'Église n'emprunte pas sa force de la puissance royale, c'est donc agir contre les canons que de prétendre les interpréter à son gré sous prétexte de les défendre... »

Avant de voir comment les politiques entendaient les relations de l'Église et de l'État, il faut dire d'un mot ce que l'Église romaine pense des thèses des théologiens gallicans sur la matière.

3° *Condamnation de ces doctrines*. — 1. La négation gallicane de tout pouvoir, même indirect, de l'Église sur le temporel du roi de France a-t-elle été l'objet d'une condamnation explicite ?

Plusieurs en doutent. Il est, en effet, remarquable que Pie IX et Léon XIII, quand ils ont traité *ex professo* des relations des deux pouvoirs, ont employé des termes que les gallicans auraient acceptés : ils affirment la souveraineté des deux puissances dans leur sphère propre, et réclament dans les questions mixtes seulement *leur concorde*, par exemple, encyclique *Quanta cura*, Denzinger, n. 1688; encyclique *Diuturnum illud*, du 29 juin 1881, *ibid.*, n. 1858 : *Quæ in genere rerum civilium versantur, ea in potestate supremoque imperio eorum* [*principum*] *esse agnoscit et declarat* [*Ecclesia;*] *in iis quorum judicium, diversam licet ob causam, ad sacram civilemque pertinet potestatem, vult existere inter utramque* CONCORDIAM, Encyclique *Immortale Dei,* du 1ᵉʳ novembre 1885, *ibid.*, n. 1866-1870.

Il faut reconnaître cependant que la thèse gallicane est incompatible avec les déclarations théoriques et la pratique des papes de l'antiquité, par exemple, S. Léon le Grand, *Epist.*, CLVI, *P. L.*, t. LIV, col. 1130, etc., du moyen âge, voir BONIFACE VIII, et des temps modernes. Ces derniers toutefois visent surtout les doctrines qui subordonnent l'Église à l'État, ou des conceptions établies beaucoup plus sur l'indifférentisme en matière religieuse que sur le gallicanisme : Benoît XIV, encyclique *Providas*, 18 mai 1751; Léon XII, 13 novembre 1826; Grégoire XIII, encyclique *Mirari vos*, du 15 août 1832. Pie IX est plus explicite dans la condamnation de la 24ᵉ proposition du *Syllabus*, Denzinger, n. 1724 : *Ecclesia vim inferendæ potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam*, et dans celle de la proposition 54ᵉ : *Reges et principes non solum ab Ecclesiæ jurisdictione eximuntur, verum etiam in quæstionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesia. Ibid.*, n. 1754. Léon XIII enfin, dans l'encyclique *Immortale Dei*, a introduit une phrase d'où se déduit immédiatement le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel : *Pariter non licere aliam officii formam privatim sequi, aliam publice, ita scilicet ut* ECCLESIÆ AUCTORITAS *in vita privata observetur,* IN PUBLICA RESPUATUR *Ibid.*, 1885.

2. Les théories qui refusent à l'Église toute propriété temporelle, tout pouvoir coercitif extérieur, qui ne seraient pas de pures concessions de l'empereur et de la puissance séculière, ont été fort souvent réprouvées par les papes et les conciles. Rappelons seulement les condamnations de Marsile de Padoue : *Quod omnia temporalia Ecclesiæ subsunt imperatori*, etc., *quod tota Ecclesia simul juncta nullum hominem punire potest punitione coactiva, nisi concedat imperator*, Denzinger, n. 495-599, celles de la 4ᵉ proposition du synode de Pistoie, n. 1504-1505, des propositions 19, 20, 24, 25, 26, 27, etc., du *Syllabus*.

III. LE GALLICANISME DES POLITIQUES. — 1° *Le gallicanisme parlementaire et le gallicanisme royal.* — On donne souvent comme charte du gallicanisme des politiques l'opuscule que Pierre Pithou, en 1594, dédia au roi Henri IV : *Les libertés de l'Église gallicane*, et l'on n'a point tort : peu d'ouvrages ont eu sur les institutions et les pratiques de l'ancien régime une influence aussi profonde. Son texte fut commenté, appuyé de preuves par Dupuy et Durand de Maillane et cela jusqu'à la veille de la Révolution française; ses éditeurs successifs y joignirent les opuscules de Ch. du Moulin, de Fauchet, de Pasquier, d'Hotman, de Servin, de Leschassire, de Jean du Tillet, etc., pour en faire la somme du gallicanisme parlementaire. Il faut donc le faire connaître.

1. Pierre Pithou ne s'est pas borné à ramasser en 83 propositions courtes tout ce qui était qualifié de libertés gallicanes, il les a rattachées à deux principes : « Les particularitez de ces libertez pourront sembler infinies et neanmoins estant bien considerees se trouveront dependre de deux maximes fort connexes que la France a toujours tenues pour certaines. La premiere est que les papes ne peuvent rien commander, n'y ordonner, soit en general ou en particulier, de ce qui concerne les choses temporelles es pays et terres de l'obeissance et souveraineté du roy tres chrestien; et s'ils y commandent ou statuent quelques choses, les subjets du roy, encore qu'ils fussent clercs, ne sont tenus de leur obeir pour ce regard. La seconde, qu'encore que le pape soit recogneu pour souverain es choses spirituelles, toutefois en France la puissance absolue et infinie n'a point de lieu, mais est retenue et bornee par les canons et regles des anciens conciles de l'Eglise receus en ce royaume. *Et in hoc maxime consistit libertas Ecclesiæ gallicanæ...* De ces deux maximes dependent ou conjointement ou separement plusieurs autres particulieres qui ont esté plustot pratiquees et executees qu'escrites par nos ancetres... »

A s'en tenir à ces deux négations fondamentales de l'autorité du pape et de l'Église, il serait difficile d'assigner une différence entre le gallicanisme des ecclésiastiques et celui des politiques : les divergences apparaissent dans les conséquences que Pithou prétend en tirer; son souci dominant n'est pas le même que celui des prélats, ni sa méthode, ni ses conclusions.

Il veut fixer les droits du pouvoir civil en France seulement (et non ailleurs) en matière mixte et ecclésiastique : c'est du gallicanisme politique, et ses négations recouvrent une doctrine positive. Il ne se préoccupe pas de déterminer la place du pape dans la hiérarchie sacrée, mais seulement de marquer ce qu'il n'a pas le droit de faire en France : aussi ne parle-t-il pas de son infaillibilité, qu'il croyait conciliable avec nos libertés; s'il mentionne que le pontife « n'est estimé estre par dessus le concile universel, mais tenu aux decrets et arrests d'iceluy, » c'est pour lier sa puissance par les canons reçus chez nous; s'il trace soigneusement les limites étroites où doit se renfermer dans notre pays son action (le roi seul pouvant convoquer les conciles nationaux, autoriser l'entrée des légats, les voyages des évêques à Rome, la levée des subsides pour la cour de Rome, la publication des bulles, etc.), ce n'est pas en vue d'étendre les bornes du pouvoir épiscopal. Pithou s'occupe spécialement de la papauté, parce que le pape réside hors de France et qu'il est à son époque la seule puissance ecclésiastique capable de balancer la prépondérance du pouvoir royal, le dernier représentant notable de cette juridiction ecclésiastique que les libertés gallicanes ont rognée de toutes manières.

La méthode de Pithou n'a rien de théologique, ni même de philosophique : attentif à relever les précédents, même abusifs, pour établir la coutume, à rassembler « les choses plus tost pratiquees qu'escrites par nos ancestres, » son gallicanisme est un système principalement juridique, et sans diminuer le rôle du droit romain dans la conception que les Français se firent de la prérogative de l'État, on peut dire que, par sa méthode préférée, ce système est, en bonne part, un système de droit coutumier.

Enfin, et c'est ce qui obligeait les évêques à marquer très fortement les différences des deux gallicanismes, Pithou et les magistrats français étendaient le droit du pouvoir séculier jusqu'à envahir presque tout le domaine spirituel.

« Le moyen de ce bon gouvernement (de l'Église), avait écrit dès 1551 Jean du Tillet, *Mémoires et avis... sur les libertez de l'Église gallicane*, etait qu'en ce dit royaume, les juridictions ecclesiastique et temporelle etaient par ensemble concordablement administrees sous et par l'autorité desdits rois... »

En pratique, les parlements, dirigés par les principes de Pierre Pithou, se contentaient d'affirmer que toute la discipline *extérieure* de l'Église était en quelque manière de leur ressort; ils restreignaient ou surveillaient l'administration des évêques et du pape, contrôlaient, au moins quant à l'exécution et pour prévenir les désordres, les actes de leur ministère et de leur magistère, et se substituaient le plus possible à leur autorité judiciaire. La prévention ou le cas privilégié qui enlèvent ses justiciables à la cour d'Église, l'appel comme d'abus et l'arrêt consécutif qui casse, réforme, annule les procédures du pouvoir spirituel, frappe dans son temporel le juge ecclésiastique abusant, qui fait lacérer les bulles et mandements, ont réduit presque à rien, à la fin de l'ancien régime, la juridiction du clergé dans l'Église gallicane. De son vrai nom, le gallicanisme des parlementaires est souvent un anticléricalisme. Il n'est pas tout le gallicanisme politique.

2. Un bon nombre d'auteurs, en effet, veulent qu'on distingue du gallicanisme parlementaire un gallicanisme royal, par exemple, M. Hanotaux dans la belle étude qui ouvre le *Recueil des instructions données à nos ambassadeurs à Rome*, Paris, 1888, t. I, p. I. sq. Dans sa pensée ce gallicanisme royal est moins une théorie qu'une pratique : le roi se sert tour à tour des doctrines de ses évêques, des enseignements des papes et des théologiens ultramontains ou des systèmes de ses légistes pour assurer son indépendance et sa domination exclusive. « Entre les mains du roi, écrit dans le même sens M. Imbart de la Tour. *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II, p. 91, le gallicanisme n'est pas une doctrine, mais un instrument, » et il ajoute à propos des accords intermittents de la couronne avec la curie romaine : « Ce que le roi laisse à Rome, c'est la région théorique des doctrines; ce qu'il garde, ce sont les avantages réels et tangibles. » De part et d'autre, ce n'était pas un marché de dupes : gardienne des doctrines, l'Église, pour les sauvegarder, peut parfois sacrifier le reste.

Il ne faudrait pourtant pas pousser à l'extrême cette thèse. Il a existé dans l'ancienne France une doctrine des droits spéciaux que possédait le roi très chrétien, premier fils et protecteur de l'Église, comme écrivait Pithou à Henri IV, sur l'Église de notre nation. Ces droits étaient établis sur le triple fondement du *sacre*, qui fait du roi une personne quasi ecclésiastique, des *services* très particuliers *rendus par la monarchie française*, soit aux églises locales (fondation et garde), soit à l'Église romaine (établissement du pouvoir temporel), enfin *des devoirs incombant à la fonction souveraine* pour protéger la foi et exécuter les canons. Cette théorie constitue un des éléments les plus importants du gallicanisme politique, le fondement même de « nos libertés » telles que Pithou les énumérait.

Cette doctrine en elle-même, si elle ne s'appuyait pas sur une négation formelle de toute autorité de la puissance spirituelle sur le temporel et si elle ne poussait pas ses déductions jusqu'à l'absurde et au ridicule inclusivement, ne serait pas incompatible avec la doctrine catholique.

Telle qu'elle a été professée par nos politiques, elle est inacceptable et nous verrons de quels anathèmes le concile du Vatican l'a frappée.

2° *La théorie du gallicanisme des politiques.* — Pierre Pithou, les commentateurs qui ont illustré son recueil et les magistrats qui ont appliqué ses maximes nous ont livré la pratique du gallicanisme des politiques : il reste à en étudier la théorie.

On pourrait en saisir des éléments dans des traités particuliers, par exemple, dans le fameux traité de l'abus de Feuret, ou ailleurs, mais il a paru plus utile de s'arrêter ici à des auteurs moins exclusivement juristes.

La définition du système gallican se rencontre très nette dans un document émané d'un des plus clairvoyants héritiers des théories et l'ancien régime : du propre neveu de Durand de Maillane, Portalis, ministre des cultes sous le consulat et l'empire.

1. *Définition.* — Au moment où, par les *articles organiques*, Napoléon essayait de restaurer en France le *gallicanisme politique*, Portalis adressait au cardinal Caprara une justification de cette tentative archaïsante où l'on peut lire ces déclarations caractéristiques : « A Dieu ne plaise que l'on veuille contester à l'Église les droits essentiels qui lui compètent *sur le dogme, les mœurs et la discipline* et qu'elle tient de la main de son divin fondateur. Mais les souverains, les gouvernements ont sur *les mêmes objets*, quoique sous des rapports différents, *des droits non moins essentiels* que l'Église a toujours reconnus et que la puissance temporelle tient également de Dieu même. »

Et le légiste, nourri des principes du parlement, invoquait en faveur de sa thèse un canon célèbre du VI[e] concile de Paris passé dans le décret de Gratien, c. *Principes*, 23 : Que les princes du siècle sachent qu'ils doivent rendre raison à Dieu de l'Église dont il leur a donné la protection. Car soit que la paix ou la discipline de l'Église soit augmentée par les princes fidèles, soit qu'elle souffre de leur relâchement, celui-la

leur demandera raison qui a confié l'Église à leur puissance. Ceux qui donnent le moins d'étendue à ce célèbre décret du VIe concile de Paris qui porte que « *le Fils de Dieu a divisé la conduite de son Église entre les prêtres et les rois* et que c'est la doctrine que nous avons reçue par la tradition des saints Pères; ceux-là, dis-je, sont obligés de convenir que le roi, ou, ce qui est la même chose, *le magistrat politique a la puissance souveraine dans l'Église, quand il s'agit de conserver et de faire exécuter sa discipline.* »

Sous la plume de Portalis, pareille conception était un anachronisme : le gallicanisme politique aurait dû mourir le jour où l'Assemblée constituante opposa à dom Gerle, demandant que la religion catholique fût proclamée religion d'État, un refus sur lequel la constitution impériale n'était pas revenue. Le gallicanisme politique, en effet, n'est pas concevable dans un pays qui ne se considère plus comme une portion *de chrétienté politiquement organisée*, comme une *Église nationale* ou *une nation chrétienne*, ce qui aux yeux de nos pères était exactement synonyme : le ministre impérial répétait des formules anciennes que la Révolution avait vidées de réalité, mais il les répétait avec une netteté qui permet de trouver dans sa parole une des meilleures définitions du gallicanisme politique.

C'est le système qui dans l'Église nationale de France remet au magistrat civil le gouvernement de tout ce qui n'est pas strictement spirituel et la surveillance de toutes les manifestations extérieures de la vie spirituelle.

2. *Le système de Vayer de Boutigny.* — Portalis empruntait du reste et les théories qu'il développait devant Caprara, et les termes mêmes dont il se servait, à l'œuvre d'un des plus pénétrants conseillers du roi Louis XIV, à Roland Le Vayer de Boutigny (1627-1685), et c'est à cet auteur qu'il faut avoir recours pour connaître au juste le détail d'un système que Portalis ne pouvait qu'esquisser.

A l'époque où l'Assemblée du clergé formulait la doctrine gallicane dans le document demeuré célèbre sous le nom de Déclaration de 1682, le roi demandait à ce maître des requêtes de lui faire « connaître avec précision toute l'étendue des prérogatives de sa couronne et de (lui) apprendre principalement sur quoi elles pouvaient être appuyées en ce qui concerne l'administration de l'Église gallicane. »

La haute valeur du conseiller s'était affirmée dans la rédaction de l'ordonnance de la marine, et son « orthodoxie gallicane » dans la composition d'un petit traité sur la législation relative aux vœux de religion : Le Vayer de Boutigny ne déçut point l'attente d'un souverain dont on a pu dire qu'il était le *gallicanisme vivant, agissant, militant, triomphant...* Le manuscrit des *Dissertations sur l'autorité du roi en matière de régale* fut copié à maintes reprises, puis publié à Cologne (?) en 1682 sans nom d'auteur.

Le Vayer corrigeait de sa main cette édition subreptice quand il mourut en 1685; son œuvre reparut sous différents titres et avec divers noms d'auteurs, au cours du XVIIIe siècle, enfin en 1753 on en fit paraître à Londres (?) une édition, qui portait son nom et qui était conforme au manuscrit original : *Traité de l'autorité des rois touchant l'administration de l'Église.* C'est la synthèse la plus achevée du système gallican et c'est bien celle que devaient consulter ceux qui, après la Révolution, voulaient renouer, autant qu'on le pouvait, la tradition de notre ancienne doctrine politique.

a) L'Église, établit l'Avant-propos de ce traité magistral, « se peut considérer en deux manières, ou comme un corps politique, ou comme un corps mystique. On la considère comme un corps politique par relation à l'État dont elle est un membre, on la considère comme un corps mystique par relation au Fils de Dieu, dont elle est l'épouse, selon le langage des Pères. Comme corps politique, c'est une assemblée de peuples unis par les mêmes lois et sous un même chef temporel pour contribuer ensemble à la conservation de l'État et de la tranquillité publique. Comme corps mystique, c'est une assemblée de fidèles unis par une même foi et sous un même chef spirituel pour travailler ensemble à la gloire de Dieu et chacun à son salut particulier. Considérant l'Église comme un corps politique, son chef est le magistrat politique, c'est-à-dire cette puissance temporelle en qui réside la souveraineté d'un État et que nous appelons roi dans la plupart des monarchies. Considérant l'Église comme un corps mystique, son chef est le pape, c'est-à-dire cette puissance spirituelle à qui le Fils de Dieu, qui en est le véritable chef, en a commis le vicariat. *Ainsi deux puissances souveraines se trouvent associées au gouvernement de l'Église* : la temporelle est la première dans l'ordre naturel, car, comme a dit un fameux évêque du IVe siècle (saint Optat de Milève), c'est l'Église qui est dans l'État et non pas l'État qui est dans l'Église. Mais, dans l'ordre surnaturel, la spirituelle est la plus considérable sans doute en excellence et en dignité. »

On le voit, la doctrine gallicane regarde notre Église nationale, ou notre nation chrétienne, comme une société unique sous deux gouvernements.

b) Comment déterminer les relations des deux chefs ? Avant le temps de Louis XIV, je l'ai dit, les gallicans s'en étaient surtout remis à la coutume.

Avec l'ouvrage de Le Vayer de Boutigny, le fondement du système gallican change, ou, pour mieux dire, il se découvre aux yeux : sans doute le maître des requêtes, dans la première partie de son traité, accumule les « exemples » du passé pour montrer le rôle des rois dans les affaires ecclésiastiques, mais il affirme solennellement que le fait ne crée pas le droit et que, pour connaître au vrai les relations légitimes des deux pouvoirs, il faut partir de principes sur lesquels conviennent et l'État et l'Église.

Or ces principes sont contenus dans le canon du concile de Paris que Gratien a inséré dans le Décret et que Portalis invoquait auprès du cardinal légat.

Toute la seconde partie du « traité » de Le Vayer de Boutigny est le commentaire de ce canon : elle vaut la peine d'être analysée.

Sur l'Église et son administration le roi a des droits : *a.* comme *chef du corps politique; b.* comme *gardien* et *protecteur du corps mystique.*

a. Seul responsable devant Dieu des intérêts temporels du corps politique qu'est l'Église gallicane, le roi y pourvoit seul, comme le pape pourvoit seul (en concurrence pourtant avec les évêques, leur nom n'est pas prononcé, mais il est sous-entendu) aux intérêts purement spirituels de la société chrétienne.

Il arrive fort souvent que les intérêts de l'Église ne sont ni purement spirituels, ni purement temporels, mais mixtes, et c'est en ces occurrences qu'il est délicat de déterminer les relations des deux pouvoirs.

« Pour régler... ces différends, dit cet auteur, il faut seulement considérer que ces intérêts ou tendent à la même fin ou tendent à des fins diverses et opposées. Si leurs intérêts tendent à même fin, les lois des deux puissances doivent s'accorder parfaitement... Si leurs intérêts sont opposés, l'accommodement en est moins facile..., ou il s'agit d'une chose de nécessité à salut ou il s'agit d'une chose qui n'est point de nécessité à salut; j'appelle de nécessité à salut tout ce qui est de commandement et de foi; tout ce qui n'est pas de commandement divin, ni de foi, mais qui tend seulement à une perfection plus grande, je le considère comme n'étant point de nécessité à salut. S'il s'agit d'une chose de nécessité au salut

il n'y a point à balancer, point d'intérêt, point de loi d'État qui puisse entrer en comparaison avec la nécessité du salut qui, comparé à tout le reste, est l'unique nécessaire. Mais s'il s'agit d'une chose qui ne soit pas de nécessité au salut et qui tende seulement à une plus grande perfection, il faut qu'elle cède aux lois et aux nécessités de l'État. Pourquoi cela? Parce que tout ce qui n'est point de nécessité au salut, mais qui est seulement d'une plus grande perfection, n'est point de l'exprès commandement de Dieu, est seulement un conseil; au contraire, les lois de l'État sont de l'exprès commandement de Dieu, qui nous ordonne d'obéir aux princes, et elles sont par conséquent d'obligation pour le salut même. »

Le Vayer explique aussitôt quelles conséquences on peut tirer de ce principe : il est nécessaire au salut que l'Évangile soit prêché, mais non qu'il soit prêché par tel prédicateur; la loi de l'État peut donc interdire la prédication à tel ou tel, ou à telle heure, en telle circonstance, à tel endroit. Il est de nécessité au salut qu'il y ait des prêtres, mais non pas qu'un tel soit prêtre, le roi peut donc établir des empêchements à l'ordination, etc.

« Je ne doute pas, continue Le Vayer de Boutigny, que tout le monde ne demeure d'accord de ce que je viens de dire qu'en ce qui n'est point d'exprès commandement de Dieu, si l'intérêt de l'État se trouve opposé à celui de l'Église, en sorte néanmoins qu'il y aille peu de celui de l'Église et beaucoup de celui de l'État, celui-ci ne doive prévaloir... La difficulté ne consiste donc qu'à savoir qui sera juge de cet intérêt et à laquelle des deux parties il appartiendra de décider dans ces occasions de l'importance et de la proportion des besoins de l'Église et de l'État.

« Car si c'est au prince, il semble que vous le rendiez maître indirectement de tous les intérêts de l'Église; si c'est aussi à la puissance spirituelle, vous la faites maîtresse de tout le temporel des monarchies, parce qu'elle n'aura qu'à dire : il y va de l'intérêt de l'Église et du salut des âmes, pour faire passer tout ce qu'elle voudra établir. »

Et après avoir rappelé l'odieux souvenir de Boniface VIII, le maître des requêtes conclut par ces fortes paroles : « Or, pour expliquer en un mot ce que j'en crois, non pas sur mon propre raisonnement, mais sur les décisions de l'Église même, j'ose dire que dans toutes les choses mixtes, c'est-à-dire où l'Église et l'État prennent intérêt, mais dans lesquelles il ne s'agit point de la foi, le magistrat politique est l'arbitre souverain de l'intérêt de l'État et que c'est à lui de juger si la nécessité de son État est telle qu'elle doive prévaloir ou céder aux besoins et à l'intérêt de l'Église : ma raison est que, de même qu'en tout ce qui est de la foi, l'État est subordonné à l'Église, de même en tout ce qui n'est pas de la foi, l'Église est subordonnée à l'État. Car Dieu n'a établi que deux sortes d'ordre dans le monde..., l'ordre naturel pour toutes les choses naturelles et humaines, l'ordre surnaturel... pour toutes les choses surnaturelles et divines..., cet ordre ne concerne que les choses de la foi..., hors la foi, tout le reste est naturel et humain : il faut donc suivre l'ordre naturel dans le reste. Quel est cet ordre naturel? *C'est que le membre obéisse au chef, je veux dire que l'Église, qui est membre de l'État,* s'assujettisse aux lois du magistrat politique... Et de fait ne serait-il pas contraire à la justice de Dieu, d'avoir rendu les princes responsables de la conduite de leurs États et qu'il ne leur eût pas laissé la liberté d'ordonner toutes les choses nécessaires à leur conservation, lorsqu'elles ne sont pas contraires à ses commandements?... Je sais bien que, la puissance spirituelle étant aussi responsable à Dieu du salut des âmes, il ne serait pas juste de lui ôter la liberté d'agir pour s'opposer à ce qui pourrait être contraire à leur salut; mais il y a deux manières d'agir, l'une de souverain et l'autre de médiateur. Le souverain agit par commandement, par menaces et par châtiment. Le médiateur agit par remontrances, par exhortations et par prières. L'Église est-elle obligée d'user de ces deux voies pour le salut des peuples? Nullement... Elle doit agir en souveraine dans les choses de la foi, parce que dans ces choses elle est souveraine... Hors les choses de la foi, elle ne peut agir qu'en médiatrice, parce que dans ces choses elle n'est pas souveraine, mais soumise, et que ce serait une usurpation qu'elle ferait sur le droit des rois.

« Que les ministres de l'Église usent donc de remontrances, d'exhortations et de prières envers les rois dans les choses mixtes..., cela est de leur devoir; mais il est alors de celui des rois d'en décider souverainement. Et si on me dit que peut-être les princes n'useront pas bien de leur autorité..., je réponds que, lorsque Dieu a donné le pouvoir souverain aux rois, il a bien su qu'ils en pouvaient abuser, qu'il n'a pas laissé néanmoins de le leur donner et qu'il l'a ainsi voulu afin qu'ils lui en rendissent raison à lui-même. C'est ce que... Grégoire de Tours répondit à Chilpéric... : « Sire, si nous manquons, vous nous jugez; si vous « manquez, qui vous jugera, sinon celui qui est la souve- « raine justice? » C'est donc aux rois de peser avec désintéressement les intérêts de l'Église, à se juger eux-mêmes là-dessus et à se souvenir que, ne pouvant être jugés par aucune autre puissance humaine en ce qui concerne le gouvernement de leur État, ils rendront compte à Dieu du bon ou du mauvais usage qu'ils auront fait de celle qu'il leur a donnée. »

Voilà le rôle du prince vis-à-vis de l'Église comme chef du corps politique qu'est l'Église, voici maintenant son devoir et ses droits comme protecteur du corps mystique.

b. Le Vayer de Boutigny en tire toute la théorie des paroles du canon invoqué par lui. Le droit de garde et de protection des souverains sur l'Église n'est pas une concession de l'Église. « Tout ce qu'ils (les princes) font dans l'exercice de leur droit de garde et de protection, ils le font indépendamment de toute puissance humaine. » — Ce droit consiste à *suppléer par la terreur de la discipline ce que le prêtre ne peut faire par la parole de la doctrine.* Ce sont les expressions mêmes du vieux concile carolingien : la terreur de la discipline, c'est-à-dire toute coercition extérieure est interdite au prêtre, l'Église ne peut user d'aucune sanction temporelle pour faire observer sa loi; en face des rebelles elle serait désarmée si Dieu ne lui avait donné d'office un protecteur : le roi. La puissance temporelle supplée à la faiblesse essentielle de la puissance spirituelle en quatre manières, comme le dit notre canon : α. « *Si ceux qui sont dans l'Église agissent contre la foi et la discipline de l'Église, ils seront punis par la sévérité des rois qui imposent sur la tête des superbes le joug de la discipline que l'humilité de l'Église ne lui permet pas d'exercer,* de là... tant d'exemples de la connaissance que les empereurs ont prise des choses de la foi... pour en punir les infracteurs, de là vient que nous en avons vu quelques-uns demander compte de leur foi non seulement à des particuliers, mais à des évêques et à des papes même, lorsqu'elle leur a été justement suspecte... Charles VI se soustraire à l'obéissance d'un mauvais pape... et enfin tant de lois... pour la punition des hérétiques, des mauvais prêtres et des mauvais évêques. β. Si l'on n'a pas le respect que l'on doit avoir pour les ordres de l'Église, le prince les fortifie des siens, *afin,* dit notre texte, *de leur communiquer la force et la vertu de l'autorité royale.* » γ. « *Qu'ils (les princes) veillent à la conservation de la paix dans l'Église*

lorsqu'elle est troublée. — Que si la discipline est négligée, qu'ils en empêchent le relâchement, car comme dit notre canon : *soit que la paix et la discipline soient augmentées soit qu'elles souffrent du relâchement, c'est au prince d'en rendre compte.* »

Et Le Vayer de Boutigny résume toute sa doctrine dans la comparaison suivante qu'il emprunte à l'empereur Basile : « L'Église sans doute est un navire de voyageurs que Dieu, qui en est le souverain maître, a commis à la conduite d'un pilote et d'un capitaine, d'un pilote pour présider à la navigation et d'un capitaine pour veiller à la sûreté et à la défense du navire. Tandis qu'il n'est question que de combattre les vents et la mer, que les matelots obéissent à la voix et à la parole du pilote, tandis que le pilote fait bien son devoir lui-même, qu'il ne paraît point d'ennemis, au dehors et qu'il n'y a point de tumulte et de sédition à craindre au dedans, tandis que, s'il y a quelque dispute, elle ne concerne que le fait et la science du pilote et que sa parole et son autorité suffisent pour l'apaiser, alors le capitaine se doit contenter de veiller sur ses soldats et quant au reste il doit s'abandonner comme les autres à la conduite du pilote. Mais paraît-il quelque adversaire au dehors, y a-t-il quelque rumeur à craindre au dedans, les matelots ou le pilote lui-même prévariquent-ils ou se relâchent-ils de leur devoir, alors le capitaine a la terreur de la discipline en main pour remédier à tout. C'est à lui de défendre le vaisseau des ennemis du dehors, de faire au dedans qu'on obéisse au pilote, que la paix et la discipline soient conservées et d'empêcher enfin que ceux qui doivent agir et que le pilote lui-même ne se relâchent. »

En bref, la hiérarchie ecclésiastique ne peut exercer aucune coercition extérieure pour obtenir elle-même que ses fidèles observent ses lois, toute action de ce genre est du ressort de l'État; elle est soumise elle-même à la correction par laquelle le magistrat politique l'obligera à faire son devoir.

Ainsi se justifient toutes les pratiques de l'ancienne monarchie; la dernière partie du traité de Le Vayer de Boutigny les étudie les unes après les autres pour montrer qu'elles sont une conséquence nécessaire des principes établis ci-dessus : enseignement dans les chaires des églises, des universités, des collèges, publication de livres, lutte contre l'hérésie, convocation des conciles, homologation de leurs règlements, publication des décisions romaines, etc., application des peines, distribution et administration des biens d'Église, en un mot tout ce qui n'est pas strictement spirituel, tout ce qui n'est pas sans connexion avec quelque manifestation ou coercition extérieure ressortit au for civil.

Les politiques revendiquent donc pour l'État un pouvoir indirect sur toute la vie de l'Église; c'est une conception différente de celle des théologiens.

3° *Notes sur l'histoire du gallicanisme des politiques.* — Le gallicanisme des politiques est probablement beaucoup plus ancien en France que celui des théologiens : la conception du caractère sacré de la personne royale, qui justifie la tutelle exercée sur l'Église, date au moins du temps de Charlemagne : le principe de la compétence exclusive du pouvoir laïque en matière temporelle, non seulement est clairement formulé sous Philippe le Bel, mais il est déjà la maîtresse pièce de tout un système de droit ecclésiastique que nos souverains travailleront à réaliser d'abord par un instinct naturel de domination, puis en vertu d'une théorie politique lentement élaborée. La théorie sera presque entièrement faite à l'apogée des Valois, le règne de Louis XIV la consacrera.

1. L'étude des institutions mérovingiennes révèle sans doute une mainmise très étendue du souverain sur le recrutement du personnel sacré, le gouvernement de l'Église, la propriété ecclésiastique; mais il semble bien qu'il n'y ait là qu'une situation de fait, qu'une série de contrats liant des personnes suivant des formes variables dont quelques-unes appartiennent au droit barbare, d'autres au droit romain, sans qu'on puisse démêler dans ce chaos une conception théorique cohérente des droits du roi sur l'Église de France. Il en va tout autrement avec Charlemagne et c'est à lui qu'il faut faire remonter l'origine du gallicanisme des politiques. M. H.-X. Arquillière, dans l'art. *Gallicanisme* du *Dictionnaire apologétique*, l'a parfaitement montré, col. 237-239 :

« La personne et l'œuvre de Charlemagne ont engagé tout l'avenir. Sa politique eut pour résultat d'agrandir et de consolider la mission religieuse, partiellement exercée par les rois mérovingiens. L'empereur franc se croit le continuateur des Constantin et des Théodose. Il ne s'aperçoit pas qu'il est, en même temps, l'héritier de la conception païenne de la souveraineté. Il l'applique, d'ailleurs, avec un tact politique et religieux qui la fait accepter sans révolte. Mais, à regarder les choses de près, cette alliance avec l'Église, qui tend à concentrer les deux pouvoirs dans les mains de l'empereur, qui lui fait regarder son autorité comme divine et inviolable, n'est pas différente, au fond, de la prétention des Philippe le Bel et des Louis XIV au *droit divin* de leur couronne.

« L'œuvre de Charlemagne avait été récemment préparée par son oncle Carloman et par son père Pépin, qui, avec saint Boniface, en réorganisant l'Église franque, convoquaient des conciles, nommaient des évêques, instituaient des archevêques. Le couronnement de Pépin et de ses fils à Saint-Denis par le pape Étienne II, hardie réminiscence des traditions bibliques, acheva la consécration de cette race et sanctionna son rôle religieux. L'onction sainte, désormais facteur essentiel dans la transmission du pouvoir — *sacramentum*, dira-t-on parfois — fait du roi une personne sacrée, et lui confère des droits indéterminés sur l'Église. Ce fait, encore mal étudié, a eu une influence profonde sur l'institution royale. La papauté a voulu par là donner à l'Église romaine un défenseur attitré, dont l'action fût plus efficace que la protection théorique et lointaine de l'empereur byzantin. Elle n'a peut-être pas assez redouté de se donner un maître. D'autre part, cette consécration religieuse, qui était dans la logique des événements, pouvait rendre la royauté, en quelque sorte, justiciable de l'Église. Ces conséquences extrêmes et contradictoires sont, du reste, successivement venues au jour. »

Sous Charlemagne, la première seule apparaît.

« .... L'avènement de Léon III, la renommée grandissante de Charlemagne, le discrédit de la cour byzantine, la marche des événements et des idées amenèrent le roi des Francs à ceindre la couronne impériale. Sa mission religieuse s'en trouva élargie. L'empire romain finissant avait légué aux imaginations du moyen âge un souvenir profond, de plus en plus dégagé de ses limitations passées et idéalisé par la légende : l'idée de la monarchie universelle. Sägmüller, *Die Idee von der Kirche als imperium romanum in kanonischen Recht*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXX, p. 50. Au temps de Charlemagne, on crut sincèrement assister à une rénovation de l'empire romain. La confusion des idées politiques et religieuses, le défaut de sens historique qui est resté une des caractéristiques du moyen âge, la fermentation des légendes impériales, firent attribuer au nouvel Auguste une puissance religieuse illimitée, assez voisine de celle des Césars païens. Cette conception était fortifiée par des traditions vénérables.

Quand l'empire s'était christianisé, on avait cessé d'offrir de l'encens à l'empereur, mais il était resté un personnage sacré. Les papes le saluaient avec respect et ils estimaient son existence nécessaire. Cf. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. VII, epist. XXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 883... Car la première obligation de l'empereur était de travailler à la conservation de la foi, maintenue sans tache dans la ville de Rome par les successeurs des apôtres. Et pour la faire régner dans tout l'empire, il devait la protéger contre les hérésies avec une incessante vigilance. Cf. Grégoire le Grand, *Epist.* l. VI, epist. LXV, *ibid.*, col. 849... »

Charlemagne « était convaincu d'avoir reçu l'héritage des Césars. Dans ses actes officiels, il s'intitule : *Karolus, serenissimus Augustus, a Deo coronatus, magnus, pacificus imperator, romanum gubernans imperium, et per misericordiam Dei rex Francorum atque Langobardorum.* Boretius et Krause, *Capitularia...*, t. I. p. 126, 168, 169, 170, etc. Dans les lettres qu'on lui adresse, il est comparé à Titus « le très noble prince. » Alcuin, *Epist.*, CIL, *P. L.*, t. C, col. 398. L'empire a un caractère sacré et Charles se confond avec lui. Il est « le phare de l'Europe. » Sa piété, « brillante « comme les rayons du soleil, » l'a désigné au choix de Jésus-Christ pour qu'il commandât la troupe sacrée des chrétiens, pour qu'il devînt « le rempart « de la foi orthodoxe. » En faisant du baptême le lien principal des nations si diverses qu'il avait conquises, Charlemagne a contribué plus que personne à l'établissement de la chrétienté du moyen âge. Mais, avant que la papauté en devienne la tête, Charlemagne paraît le véritable chef de cette unité mystique qui est l'œuvre de sa foi, de sa politique et de ses armes. »

Charlemagne n'eut pas de successeurs capables de porter le faix d'une pareille dignité : la confusion établie par lui entre le sacré et le profane subsista mais ce fut l'Église qui, dans une assez large mesure, assuma la charge de gouverner et le spirituel et le temporel de la chrétienté. On sait quelles querelles suscita la liquidation de ce consortium, tout le moyen âge en fut rempli.

2. On ne reproduira pas ici l'étude faite ailleurs sur la marche progressive des idées qui amenèrent la monarchie capétienne aux théories dont l'ensemble constitue le gallicanisme des politiques. Au XIIIe siècle, une bonne partie des seigneurs conspiraient avec le roi, et la lutte que les confédérés, les *statutarii* menèrent contre l'excessive étendue de la compétence des tribunaux ecclésiastiques sur les laïques et en matière purement laïque, ne fut pas étrangère à l'exagération de la réaction qui réduisit finalement à rien la juridiction de l'Église. Voici comment M. Arquillière expose la pensée des gallicans au temps du roi Philippe le Bel. *Ibid.*, col. 249-250 :

Dans le conflit qui mit aux prises ce souverain avec le pape Boniface VIII, le roi affirma solennellement son indépendance à l'égard de la papauté. En 1297, lorsque Boniface tenta de réconcilier les rois de France et d'Angleterre, Philippe fit répondre à ses mandataires : « que le gouvernement temporel de son royaume appartenait à lui seul, qu'il ne reconnaissait en cette matière aucun supérieur... » L'année suivante, il accepta, cependant, la médiation non pas du pontife, mais de Benoît Gaëtani.

« Ce n'est pas seulement à l'encontre du pape que la doctrine gallicane s'affirme : les pamphlets, nés à l'occasion de la querelle, s'en prennent à toute immunité, à toute juridiction temporelle ecclésiastique. Le plus célèbre commence par ces mots : *Antequam clerici essent, rex Franciæ habebat custodiam regni sui et poterat statuta facere.* Le *Dialogue entre un clerc et un chevalier*, auquel le *Songe du Vergier* empruntera beaucoup, bat en brèche l'immunité fiscale des ecclésiastiques, au nom des droits régaliens. Influence du droit romain exaltant la prérogative souveraine, rivalités de prétoire entre officiers des juridictions rivales, développement de théories multitudinistes, tout contribue à faire mûrir les conceptions gallicanes des âges précédents. Les conciles légifèrent en vain : ils obligent les confesseurs à interroger leurs pénitents sur les atteintes portées à la juridiction ecclésiastique et à les renvoyer, en cas de culpabilité, devant les évêques, ou même devant le pape : rien n'y fait. Quand le roi veut obtenir une décime, il donne une confirmation illusoire des droits de l'Église, mais c'est lui maintenant, et non plus seulement les seigneurs, qui conduit la guerre contre les justices ecclésiastiques. Auprès de chaque officialité, il a son avocat, prêt à intervenir pour faire prévaloir le principe dont les conséquences indéfinies amèneront l'anéantissement des cours spirituelles, savoir : l'exclusive compétence du roi en matière temporelle et dans toutes les causes réelles de ses sujets : *Item certum est, notorium et indubitatum*, disent Nogaret et du Plaisians à Clément V, *quod de hereditatibus et juribus et rebus immobilibus ad jus temporale spectantibus..., sive petitorio agatur, sive possessorio, sive pertineant ad Ecclesias et ecclesiasticas personas, sive ad dominos temporales, agendo et defendendo, cognitio pertinet ad curiam temporalem; specialiter autem domini regis ipsius.* Le prince ne laisse à l'Église que la connaissance des causes personnelles et criminelles de ses clercs, sauf à employer la saisie du temporel pour obtenir, même en ces matières, l'exécution de ses volontés. La théorie du *cas privilégié* s'ébauche. Infraction de sauvegarde, bri d'assurement, port d'armes, fabrication de fausses monnaies, de faux sceaux, de fausses lettres royales, crime de lèse-majesté, attentat, abus de justice, excommunication des officiers royaux, rescousse, haro normand, amèneront les clercs devant le parlement. R. Génestal, *Le cas privilégié*, cours professé à l'École des hautes études, section des sciences religieuses, 1909-1910, 1910-1911. On en trouve déjà quelques exemples dans les *Olim* et dans les registres inédits du parlement au temps de Philippe le Bel. Les développements ultérieurs de cette procédure auront pour la justice ecclésiastique les mêmes conséquences désastreuses que ceux des *cas royaux* pour les justices seigneuriales. Ernest Perrot, *Les cas royaux*, Paris, 1910... »

« Quant au domaine de l'Église, des légistes hardis comme Pierre Dubois en proposent l'aliénation. Le roi réclame la *garde royale universelle*, qui figure en bonne place dans le *scriptum* contre Boniface VIII, et lui assure la tutelle et l'exploitation de tous les biens d'Église. »

3. Les malheurs du grand schisme mirent souvent les rois dans l'obligation d'intervenir plus qu'il n'eût été souhaitable dans les affaires de l'Église. Quand l'unité fut rétablie, la monarchie des Valois s'était faite presque absolue. D'une part, ses légistes faisaient la théorie des *Regalia Franciæ* et renchérissaient sur les conceptions de leurs prédécesseurs du moyen âge; l'école de Toulouse est célèbre à cet égard : ces *Regalia Franciæ*, Jean Ferrault les énumère dans un *Tractatus cum jucundus tum maxime utilis privilegia aliqua regni Franciæ continens* (publié en 1514). En résumé, le roi n'a pas de supérieur, il taxe librement et seul tous ses sujets, il confère tous les bénéfices, il juge seul au possessoire les causes des clercs, il a seul le pouvoir législatif, etc. Les juristes excellent à transformer en lois primitives, universelles, imprescriptibles (dont personne n'est exempt s'il ne prouve sa liberté en alléguant des concessions royales explicites), de vieux droits féodaux, locaux, restreints

et aliénables : telle est la transformation subie, par exemple, par le droit d'amortissement, compensation du relief sur les fiefs eclésiastiques, qui devient alors loi primordiale interdisant à l'Église toute possession de terre, sauf dispense du roi acquise à titre onéreux; telle est encore la transformation de la régale. Aucune liberté ecclésiastique ou locale ne résiste à pareille procédure.

D'autre part, c'est l'époque où le concordat de 1516 met aux mains du roi la fortune de l'Église et son haut personnel. Le souverain devint « le plus riche dispensateur de rentes viagères qu'il y eût dans la chrétienté, » il eut les moyens de récompenser magnifiquement les serviteurs de la monarchie : ses magistrats, à commencer par le chancelier du Prat, négociateur du concordat, meurent le plus souvent sous une mitre, les évêchés et les abbayes mis en commende achètent au roi des partisans en Italie et jusque dans le Sacré-Collège : l'Église de France fut alors, comme elle ne l'avait jamais été, la chose du roi. Ce ne fut pas pour son plus grand bien.

D'ailleurs, si le concordat assujettissait le haut clergé au souverain, il ne devenait pas la règle dont s'inspiraient les magistrats français. A l'issue du grand schisme, l'Église de France réunie à Bourges en 1437 avait adopté en partie la discipline proposée par le concile de Bâle, et Charles VII avait fait des décisions de cette assemblée ecclésiastique une pragmatique sanction célèbre. Bien qu'abolie au Ve concile de Latran par l'accord du pape et du roi, cette pragmatique demeura le code de nos tribunaux, le droit commun auquel le concordat, qualifié de privilège, ne dérogeait que par exception strictement interprétée, la charte de nos anciennes libertés. La discipline du concile de Trente ne put jamais prévaloir contre ce texte qu'un faux célèbre avait muni de la garantie du roi saint Louis, et les décrets disciplinaires de l'Église assemblée en ce synode œcuménique ne purent jamais être promulgués : au moment où le roi étendait sa puissance sur le personnel ecclésiastique, le parlement affirmait donc la sienne sur la législation canonique.

L'apparition du protestantisme, mollement combattu, favorisé même par quelques prélats indignes, fit passer aux parlementaires le soin de rechercher et de punir l'hérésie. Quand, après des années de luttes sanglantes, la Ligue, appuyée sur le pape, les princes lorrains et l'Espagne, s'opposa si vigoureusement aux fidèles du roi de Navarre, devenu chef de la maison de France, ceux des parlementaires qui mettaient, avant même le souci des intérêts religieux du pays, le culte de la foi salique, élaborèrent les traités célèbres qu'on invoquera dans tous les conflits ultérieurs. En 1590, Claude Fauchet, dans son *Traité des libertés de l'Église gallicane*, insiste sur les restrictions à apporter à la puissance du pape; Charles Faye, dans son *Discours des raisons et moyens pour lesquels Messieurs du clergé ont déclaré nulles et injustes les bulles monitoriales de Grégoire XIV contre les ecclésiastiques demeurés en la fidélité du roi* (1591), affirme la compétence du prince en matière de discipline ecclésiastique, et restreint l'autorité pontificale aux personnes privées ; Antoine Hotman, *Traité des droits ecclésiastiques, franchises et libertés de l'Église gallicane*, 1594, quoique très gallican, est plus attentif à ne pas trop favoriser l'erreur protestante; Guy Coquille, *Institution au droit français, Traité des libertés gallicanes*, écrits en 1586 et 1594, mais publiés seulement après 1603, expose nettement, avec les deux maximes fondamentales que reprendra Pithou, l'ensemble de nos libertés; il les entoure d'un commentaire juridique et historique et en fait le fond d'un projet de réforme de notre législation ecclésiastique. Pierre Pithou enfin enferme tout le système en quelques articles, rattachés, comme on l'a vu, à deux principes : c'est l'évangile définitif dont Le Vayer de Boutigny fera comme la théologie! — Tout semblait conspirer pour le succès des conceptions de nos légistes.

4. Au XVIIIe siècle, à la faveur des querelles autour de la bulle *Unigenitus*, les principes du gallicanisme des politiques portèrent tous leurs fruits : ils furent empoisonnés.

On sait qu'en vertu des théories gallicanes les parlements voulurent connaître du refus d'absolution aux jansénistes opiniâtres, et cela à double titre : parce que ce refus constituait une injure, et parce qu'il suscitait des troubles. Cette intervention maladroite fut plus que ridicule, elle discrédita à la fois l'Église et le pouvoir civil. Le 7 septembre 1731, le parlement de Paris résuma les principes du gallicanisme des politiques en quatre articles : *a*) La puissance temporelle est absolument indépendante de toute autre puissance et nul pouvoir ne peut en aucun cas y donner directement ou indirectement atteinte. *b*) Les canons et règlements que l'Église a droit de faire ne deviennent loi d'État qu'autant qu'ils sont revêtus de l'autorité respectable du souverain. *c*) A la puissance temporelle seule appartient la juridiction qui a droit d'employer la force visible et extérieure pour contraindre les sujets. *d*) Les ministres de l'Église sont comptables au roi, et en cas d'abus à la Cour sous son autorité, de la juridiction qu'ils tiennent du roi, même de tout ce qui pourrait, dans l'exercice du pouvoir qu'ils tiennent directement de Dieu, blesser la tranquillité publique et les maximes du royaume.

Un arrêt du conseil rendu le lendemain fit lacérer cette déclaration, mais une vingtaine d'années plus tard (24 mai 1766) le même conseil disait à son tour : « L'Église a reçu de Dieu une véritable autorité qui n'est subordonnée à aucune autre dans l'ordre des choses spirituelles qui ont le salut pour objet..., le gouvernement des choses humaines et tout ce qui intéresse l'ordre public et le bien de l'État est entièrement et uniquement du ressort [de la puissance temporelle]. » L'Église seule décide ce qu'il faut croire et pratiquer, mais le prince, avant d'autoriser la publication des décrets de l'Église et d'en faire des lois d'État, a droit d'examiner « leur conformité avec les maximes du royaume, » seul il peut employer les peines temporelles, la force visible et extérieure pour les faire pratiquer; il ne peut pas imposer le silence aux pasteurs sur l'enseignement de la foi et de la morale, mais il peut empêcher « que chaque ministre soit indépendant de la puissance temporelle en ce qui touche les fonctions extérieures appartenant à l'ordre public... et écarter de son royaume des disputes étrangères à la foi et qui ne pourraient avoir lieu sans nuire également au bien de la religion et de l'État. »

Dans leur remontrance à Louis XV, les évêques, par la bouche de Loménie de Brienne, firent observer qu'au nom de cette espèce de *pouvoir indirect* du temporel sur le spirituel, les parlements avaient envahi toute la sphère réservée à l'action de l'Église. Le roi ne répondit rien et ne pouvait rien répondre : c'était l'essence même du gallicanisme des politiques qu'on lui dénonçait.

Vingt-quatre ans plus tard, ce même Loménie de Brienne acceptait la constitution civile du clergé. Dans un des opuscules faits pour la défense de cet acte, *Accord des vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison*, l'archevêque prévaricateur aurait pourtant pu lire les principes mêmes qu'il condamnait en 1766 : *Tout ce qui est extérieur est de droit naturel soumis à la puissance qui fait les lois.*

Dans une société visible, comme est l'Église catholique, quiconque prétend gouverner exclusivement *tout* ce qui est extérieur, met la main sur les organes essentiels et sur tout leur exercice.

4° *Les condamnations du gallicanisme des politiques.* — En plus de la doctrine gallicane sur le mariage, dont il sera question ailleurs, voir MARIAGE, deux pratiques très usitées en France ont été spécialement réprouvées par les papes : l'appel comme d'abus, et le placet requis pour donner aux actes apostoliques et aux décrets des Congrégations romaines, non seulement valeur légale (au for civil), mais valeur obligatoire (au for de la conscience et au for externe de l'Église gallicane).

Le *Syllabus* rattache l'appel comme d'abus et l'*exequatur* (*placet*) à une doctrine sur la prérogative du pouvoir séculier en tant que tel (abstraction faite de la qualité de protecteur de l'Église que peut revendiquer un prince chrétien), et il frappe à la fois la doctrine et la pratique : « La puissance civile, même exercée par un infidèle, a une autorité indirecte et négative sur les choses sacrées, et par conséquent non seulement le droit d'*exequatur*, mais encore celui qu'on nomme *appel comme d'abus.* » Prop. 41e, Denzinger, n. 1741.

La condamnation spéciale du droit de *placet* a une portée beaucoup plus générale. Elle avait déjà été mentionnée dans la bulle *In cœna Domini* de Jules II (1510), a. 10; le concile du Vatican l'a renouvelée en des termes qui ne laisseraient aux gallicans, s'il en était encore, aucune échappatoire :

Damnamus et reprobamus illorum sententias qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impedire posse dicunt, aut eamdem reddunt sæculari potestati obnoxiam, ita ut contendant quæ ab apostolica sede ejus auctoritate ad regimen Ecclesiæ constituantur, vim ac valorem non habere nisi potestatis sæcularis placito confirmentur. Const. *Filius Dei*, c. III, Denzinger, n. 1829.	Nous condamnons et réprouvons la théorie de quiconque affirme pouvoir licitement interrompre la communication entre le chef suprême de l'Église, les pasteurs et les troupeaux, ou la fait dépendre du pouvoir civil, prétendant enlever aux actes du siège apostolique ou [de ceux qui agissent] par son autorité pour le gouvernement de l'Église, toute force et toute valeur s'ils n'ont pas été confirmés par le *placet* de la puissance séculière.

M. DUBRUEL.

GALLIFET Joseph-François, théologien jésuite, un des plus savants et plus zélés apôtres de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Né à Aix, le 3 mai 1663, d'une noble famille de Provence, il entra dans la Compagnie de Jésus, au noviciat d'Avignon, le 17 septembre 1678, et suivit pendant trois ans (1680-1683) les cours de philosophie du collège de la Trinité à Lyon, où le P. de la Colombière remplissait les fonctions de père spirituel. « C'est alors, écrit le P. de Gallifet, que j'eus le bonheur de tomber sous la conduite spirituelle du R. P. de la Colombière, le directeur que Dieu avait donné à la Mère Marguerite-Marie, laquelle était alors encore vivante. C'est de ce serviteur de Dieu que je reçus les premières instructions touchant la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, et je commençai dès lors à l'estimer et à m'y affectionner. » *De l'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, Lyon, 1733, p. 222.

Ordonné prêtre à Lyon pendant sa quatrième année de théologie, il suivait dans la maison de Saint-Joseph les exercices de la troisième probation, lorsqu'une maladie grave le réduisit en quelques jours à la dernière extrémité. La communauté venait de réciter auprès de lui les prières des agonisants, quand un autre grand apôtre du Sacré-Cœur, le P. Croiset, déjà vénéré de tous comme un saint. se sentit inspiré de se rendre devant le saint-sacrement et d'y faire un vœu pour la guérison du malade déjà privé de tout sentiment. « Il promit à Jésus-Christ que, s'il lui plaisait de me conserver la vie, je l'emploierais tout entière à la gloire de son Sacré-Cœur. Sa prière fut exaucée; je guéris. J'ignorais le vœu qu'on avait fait à mon insu; mais le danger passé, il me fut donné par écrit. Je le ratifiai de tout mon cœur; et je me regardai dès lors comme un homme dévoué par un choix marqué de la providence au Cœur adorable de mon souverain Maître. Tout ce qui regardait sa gloire me devenait précieux et j'en fis l'objet de mon zèle. » *Op. cit.* Dès lors, la vie du P. de Gallifet est consacrée, sans réserve, à faire connaître et à promouvoir le culte du Sacré-Cœur : elle est liée tout entière à l'histoire de cette dévotion. Préfet des études, puis recteur au collège de Vesoul, ensuite recteur du collège de Grenoble, où il érige une chapelle au Sacré-Cœur, qui devient bientôt le centre d'une congrégation florissante, recteur du collège de la Trinité à Lyon (1713), provincial (1719-1723), recteur du collège de Besançon, où il élève comme à Grenoble une élégante chapelle du Sacré-Cœur, assistant de France à Rome 1724-1730), le P. de Gallifet se montre partout, mais surtout à Rome, l'insigne apôtre du Sacré-Cœur, l'avocat universel de toutes les causes qui intéressent la dévotion nouvellement propagée. « Il semble, dit un document conservé au monastère de Paray et daté du 27 mars 1725, que le P. de Gallifet, assistant de France, ne soit à Rome que pour faire valoir cette dévotion, de même qu'il faisait à Lyon, n'étant que provincial. C'est dans ce temps que nous avons eu l'honneur de le voir ici, dans le cours de ses visites, et de connaître son rare mérite et sa rare vertu. » Cf. E. Letierce, *Le Sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus*, p. 134.

Le P. de Gallifet déploya en effet, dans ce but, une activité prodigieuse. Il sollicita et obtint l'érection canonique d'un grand nombre de confréries soit pour les maisons de la Visitation à La Flèche, Grenoble, Seyssel, Chambéry, Montélimart, Paray-le-Monial, Montargis, Marseille, Sisteron, Avallon, et bien d'autres, soit pour les églises de la Compagnie de Jésus à Sidan Blois, Grenoble, Sedan, Palma de Majorque, Ispahan, la Guadeloupe, Saint-Domingue, Léopol, Pondichéry, etc Mais l'œuvre la plus importante de sa vie fut assurément d'obtenir de Rome l'approbation d'un culte public et l'institution d'une fête solennelle en l'honneur du Sacré-Cœur. A deux reprises, en 1687 et en 1697, la S. C. des Rites avait refusé d'accéder à la supplique transmise par les religieuses de la Visitation à l'effet d'obtenir la concession de la fête, de la messe et de l'office du Sacré-Cœur. Une nouvelle supplique fut présentée par les religieuses de Paray, le 6 juin 1725, au nom des plus grands monastères de France et de Lorraine. Le P. de Gallifet emploie toute son ardeur à faire triompher cette cause. Il rédige un long et savant mémoire, qui est un véritable traité sur le culte du Sacré-Cœur, *De cultu Sacrosancti Cordis Dei ac Domini nostri Jesu Christi in variis christiani orbis provinciis jam propagato*, édité en 1726 aux frais du cardinal camerlingue Albani et destiné à lever les dernières difficultés de la S. C. des Rites. Le cardinal Prosper Lambertini, depuis Benoît XIV, déclara « ces écritures parfaites sous tous les rapports. » Cf. Desmolets, *Continuation des Mémoires de littérature*, t. III, p. 460. Cet ouvrage, aussitôt traduit en italien, en allemand, en espagnol, ne fut publié en français par l'auteur qu'en 1733, sous ce titre : *De l'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, Lyon, 1733. Les éditions se succédèrent rapidement, bientôt répandues dans toute la France. Appuyé chaleureusement par le roi d'Espagne, Philippe V, par le roi de Pologne, Auguste II et par la reine de France, Marie Leczinska, le P. de

Gallifet, postulateur de la cause, avait bon espoir de voir triompher ses efforts. Déjà le Saint-Siège avait concédé plus de trois cents brefs d'indulgences perpétuelles à de florissantes confréries du Sacré-Cœur établies en France, en Allemagne, en Italie, en Pologne, en Bohême, en Lithuanie, dans les Pays-Bas, en Chine même et au Canada. Plusieurs évêques, comme Mgr de Belzunce, évêque de Marseille, pour la France, Mgr Constantin Sraniawski, évêque de Cracovie, pour la Pologne, le cardinal Belluga pour l'Espagne, sollicitaient la même faveur, et les agents diplomatiques de ces trois puissances insistaient dans ce but auprès du Saint-Siège, au nom de leurs gouvernements. Le cardinal Albani, rapporteur de la cause, le cardinal Marefoschi, vicaire de Rome, les cardinaux Belluga, Cienfuegos ne doutaient point du succès. La S. C. des Rites, dans sa séance du 12 juillet 1727, n'en repoussa pas moins la demande des postulateurs, avec la note *Non proposita*, ce qui signifie, observe Benoît XIV, qu'on donnait l'avis de ne plus présenter à l'avenir une instance qui impliquait de nombreuses difficultés et ouvrait la voie à une réponse négative. *Lettre* du P. de Gallifet à Mgr Languet, évêque de Soissons, 17 juillet 1727. Cf. E. Letierce, *op. cit.*, p. 143. Sur le sens et la portée canoniques de cette note *Non proposita*, voir Nilles, *De rationibus festorum utriusque Cordis Jesu et Mariæ*, t. I, p. 333. Le P. de Gallifet, loin de regarder la cause comme définitivement perdue, reprit la lutte avec une énergie nouvelle. Aux difficultés théologiques du cardinal Lambertini, promoteur de la foi, il répondit par des éclaircissements d'une rigoureuse précision et d'une invincible logique sur l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur et sur les données de la tradition relatives à la dévotion elle-même. Une décision de Rome, le 30 juillet 1729, fut encore négative. Le P. de Gallifet dut quitter Rome pour rentrer en France dans le courant de l'année suivante. Mais avant de partir, il avait fondé dans l'église de Saint-Théodore une confrérie du Sacré-Cœur, dite des 72 disciples, enrichie bientôt de nombreuses indulgences par les souverains pontifes Benoît XIII, Clément XII et Clément XIII et destinée essentiellement, semble-t-il, à hâter le moment où l'Église accorderait à la dévotion au Sacré-Cœur son approbation solennelle. Le 26 mars 1783, Clément XII accordait à cette pieuse confraternité le privilège de la fête du 1er vendredi après l'octave du saint-sacrement. Clément XIII, qui s'était enrôlé dans la confrérie lorsqu'il n'était encore que minoré, se hâta, dès qu'il fut promu sur la chaire de saint Pierre, de confirmer cette concession et d'y ajouter de nouvelles faveurs. C'est à lui qu'était réservé l'honneur insigne de donner à la dévotion au Sacré-Cœur l'approbation solennelle de l'Église. Clément XIV étant cardinal s'était fait inscrire parmi les membres de la confrérie et donna lui-même la bénédiction du saint-sacrement aux confrères. Élu pape, il leur accorda une indulgence plénière pour la fête du Sacré-Cœur. Enfin Benoît XIV voulut vénérer l'image du Sacré-Cœur exposée dans l'église de Saint-Théodore, et en 1750 déclara l'autel privilégié. Il ne restait plus qu'à autoriser la messe et l'office du Sacré-Cœur; c'est ce que fit Pie VI, le 19 janvier 1779. C'est à l'œuvre fondée par le P. de Gallifet qu'allaient toutes les faveurs de l'Église et par elle, bientôt, à tous les fidèles.

En 1743, le P. de Gallifet eut à défendre au point de vue dogmatique, contre les objections du cardinal Lambertini, devenu le pape Benoît XIV depuis 1740, le *Mémoire* de Sœur Marguerite-Marie Alacoque sur la vie et sur les communications divines relatives à la dévotion au Sacré-Cœur. L'*Apologie* rédigée par le P. de Gallifet, en ramenant lumineusement tout l'ensemble de la question aux principes mêmes de la théologie, ne laissa rien subsister des difficultés spécieuses soulevées d'office par le promoteur de la foi et entra complètement dans les vues du souverain pontife.

Le P. de Gallifet a laissé en outre un petit traité théologique sur le culte du Cœur immaculé de Marie : *De cultu immaculati Cordis Mariæ*, inséré dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. VIII, col. 1491 sq., et dans le *De rationibus festorum utriusque Cordis Jesu et Mariæ* du P. Nilles, t. I, p. 427-437. Il travailla jusqu'à sa mort à des ouvrages de dévotion souvent réimprimés, même de nos jours, tels que les *Sujets de méditation pour une retraite de huit jours*, édités par le P. Ch. Siméon, Boulogne, 1891, d'après le texte de 1734; les *Exercices des principales vertus de la religion chrétienne*, Lyon, 1750; Paris, 1872, édition du P. M. Bouix, et une *Instruction abrégée sur la dévotion aux Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*, Lyon, 1750. Le P. de Gallifet mourut au collège de Lyon, le 1er septembre 1749, heureux de voir s'affirmer partout les progrès merveilleux de la dévotion au Sacré-Cœur, dont il avait été tout à la fois le théologien et l'apôtre.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1124-1131; E. Létierce, *Le Sacré-Cœur et la Cie de Jésus*, p. 128 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1659.

P. BERNARD.

GALLUZZI ou **GALLUCCI** (Gilles de), dominicain italien, né à Bologne et dont Léandre Alberti fait mention, *De viris illustribus ordinis prædicatorum*, Bologne, 1517, fol. 104. Il y a lieu pourtant de distinguer deux personnages du même nom : l'un, évêque de Torcello, 1259-1288, Gams, *Series episcoporum*, p. 772; l'autre, archevêque de Candie, dans l'île de Crète. Élu le 11 mai 1334, il serait mort le 6 décembre 1340. D'après Alberti, il serait mort à Bologne et aurait été enterré dans l'église Saint-Dominique de son ordre, où un tombeau lui fut érigé qui se voyait encore du temps de cet écrivain, devant le maître-autel de la basilique. Il est évident que l'archevêque de Candie est un personnage complètement différent de l'évêque de Torcello. D'après Rovetta, s'appuyant sur le témoignage de Vincent Rivalius, Gilles de Gallucci aurait laissé un certain nombre d'ouvrages, qui se conservaient dans la bibliothèque conventuelle de Bologne : 1° *De Christi Domini et apostolorum paupertate*; 2° *Adversus begardos et beguinos*; 3° *Summa casuum conscientiæ ad formam sacrorum canonum et juxta S. Thomæ principia.*

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. I, p. 597; Léandre Alberti, *De viris illustribus ordinis prædicatorum*, Bologne, 1517, fol. 104, 124; Fontana, *Sacrum theatrum dominicanum*, Rome, 1666, p. 310; il identifie à tort les deux personnages, il veut que Galluzzi ait été transféré à Candie, ce que la chronologie ne souffre pas; Eubel, *Hierarchia catholica*, t. I, p. 223; Gams, *Series episcoporum*, p. 401.

R. COULON.

GALTIER Bernard, controversiste, né à Saint-Affrique (Aveyron), admis dans la Compagnie de Jésus en 1584. Après avoir enseigné la rhétorique à Rodez, puis à Agen, il fut recteur du collège de cette ville et de celui de Bordeaux. Il prêcha pendant trente ans dans les principales villes de France et mourut à Poitiers le 6 avril 1629. Ses controverses avec les protestants du Poitou eurent un très grand retentissement. Il reste de lui, outre une réplique faite à une instruction de Pierre de la Vallade, pasteur de l'église de Fontenay, un important ouvrage sur les principes de la morale calviniste et leurs applications, sous ce titre : *L'Apocalypse de la Réformation ou la révélation des mystères de la religion prétendue réformée. Œuvre divisée en XII discours qui montrent comme la doctrine qu'elle professe conduit à toute méchanceté*, Poitiers, 1620. Cet ouvrage lui attira de vives attaques de la part de

ministres réformés, principalement de Pierre de la Vallade.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1147; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 711.

P. Bernard.

GAMACHES (Philippe de), théologien français, né en 1568, mort à Paris le 21 juillet 1625. Reçu docteur en 1598, il fut aussitôt pourvu d'une des deux chaires de théologie positive que le roi Henri IV venait de fonder au collège de Sorbonne. Invité à donner son avis sur le livre d'Edm. Richer, *De ecclesiastica et politica potestate*, il se refusa à le condamner, se bornant à le déclarer inopportun. Abbé commendataire de Saint-Julien de Tours, Philippe de Gamaches enseigna pendant plus de vingt-cinq ans et passa pour un des meilleurs théologiens de son époque. Il a publié un commentaire de la Somme de saint Thomas sous le titre : *Summa theologica*, 3 tom. en 2 in-fol., Paris, 1627.

Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. VI *b*, p. 51; Crevier, *Histoire de l'université de Paris*, in-12, Paris, 1761, t. VII, p. 41; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1856, t. XIV, col. 253; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1906, t. IV, p. 327-329; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 641.

B. Heurtebize.

GAMS Pius Bonifacius, bénédictin et historien, né le 23 janvier 1816 à Mittelbuch en Wurtemberg, mort à Munich le 11 mai 1892. Ses études classiques terminées, il alla étudier à Tubingue la philosophie et la théologie, puis entra au séminaire de Rottenbourg et fut ordonné prêtre le 11 septembre 1839. Après avoir occupé divers postes du ministère paroissial, il fut nommé professeur d'histoire et de théologie à la faculté théologique d'Hildesheim. Le 29 septembre 1855, il entrait comme novice à l'abbaye de Saint-Boniface de Munich et il y fit profession le 5 octobre de l'année suivante. Dom Gams eut à remplir dans son monastère les fonctions de maître des novices et de prieur. Parmi ses nombreux écrits nous mentionnerons : *Ausgang und Ziel der Geschichte*, in-8°, Tubingue, 1850; *Johannes der Täufer im Gefängnisse*, in-8°, Tubingue, 1853; *Geschichte der Kirche Jesu Christi im neunzehnten Jahrhundert, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, 3 in-8°, Inspruck, 1854-1856 : pour faire suite à l'*Histoire de l'Église* de Bérault-Bercastel; à ce travail on peut joindre : *Die Siege der Kirche in dem ersten Jahrzehent des Pontificates Pius IX*, in-8°, Inspruck, 1860, traduction d'un ouvrage italien de Jac. Margotti; *Die eilfte Säkularfeier des Martyrertodes des heiligen Bonifacius, des Apostels der Deutschen, in Fulda und Mainz*, 2 in-8°, Mayence, 1855; *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 3 in-8°, Ratisbonne, 1862-1879 : de cet ouvrage dom Gams publia un extrait sous le titre : *Zur Geschichte der spanischen Staatsinquisition*, in-8°, Ratisbonne, 1878; *Das Jahr des Martyrtodes der Apostel Petrus und Paulus*, in-8°, Ratisbonne, 1867; *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ quotquot innotuerunt a beato Petro apostolo*, in-4°, Ratisbonne, 1873; *Hierarchia catholica Pio IX pontifice romano. Supplementum I ad opus : Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ*, in-4°, Munich, 1879; *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ, qua Series quæ apparuit 1873 completur et continuatur ab anno 1870 ad 20 febr. 1885*, in-4°, Ratisbonne, 1885. Gams écrivit en outre de très nombreux articles en diverses revues allemandes, et fut un des principaux collaborateurs des deux éditions du *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, 1847-1856, 1882-1901.

R. J., *P. Pius Gams*, dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner-Orden*, 1892, p. 294; Fr. Lauchert, *Die kirchengeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Arbeiten von P. Pius Bonifazius Gams O. S. B. im Zusammenhang gewürdigt, ibid.*, 1906, p. 634; 1907, p. 53, 299; K. Grübe, *P. Pius Bonifazius Gams: ein Gedenkblatt*, dans *Historische politische Blätter*, 1892, p. 233, 350; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 1628-1630.

B. Heurtebize.

GANDOLFI Antoine-Dominique, augustin, né à Vintimille, en Italie, se distingua par son éloquence et fut nommé deux fois prieur du couvent de sa ville natale. Il y mourut en 1707. Il est surtout connu par un savant ouvrage, très soigné au point de vue bibliographique, sur les théologiens et écrivains de son ordre : *De ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus, qui obierunt post magnam unionem ordinis eremitici, usque ad finem tridentini concilii, amplioris bibliothecæ augustiniensis edendæ prævia*, Rome, 1704. La *Bibliotheca augustiniana* qu'il promet dans ce titre n'a jamais paru. Il est aussi l'auteur d'un recueil de biographies de cardinaux augustins : *Le porpore agostiniane, o sia chiara e ristretta notitia dei cardinali dell'ordine agostiniano*, Mondovi, 1695.

Oldoino, *Athenæum ligusticum*, Pérouse, 1680, p. 165-166; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1750, t. II, col. 854; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 383-384; *Biographie universelle*, Paris, 1816, t. I, p. 419-420. On trouve aussi des renseignements sur le Père Gandolfi dans l'*Epistola enumerans scriptores Patrem Gandolfum celebrantes*, publiée à la fin de son ouvrage : *De ducentis augustinianis scriptoribus*, p. 390-398.

A. Palmieri.

GANDULPHE DE BOLOGNE. Le nom de Gandulphe de Bologne a joui d'une vogue grandissante chez les historiens de la théologie médiévale, depuis que ses *Sententiæ*, exhumées par Denifle de la poussière des bibliothèques, ont été considérées comme une des sources principales auxquelles aurait puisé le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard. — I. L'homme. II. Son œuvre canonique. III. Son œuvre théologique.

I. L'homme. — La renommée qui entoura le nom de Gandulphe au moyen âge, vers la fin du XIIe siècle, et chez quelques copistes postérieurs, n'a malheureusement pas eu d'influence sur les récits des historiens ou des chroniqueurs : ce qu'on a pu réunir jusqu'ici sur la vie du personnage se réduit à presque rien, même chez les biographes bolonais ou chez les auteurs qui donnent spécialement leur attention à l'histoire de l'école canonique de Bologne.

Guillaume Durand, évêque de Mende († 1286), qui nous a laissé, au début de son *Speculum juris*, procœm., Venise, 1488, p. a. II v, la liste des anciens professeurs de droit canon de Bologne, omet de citer Gandulphe, bien qu'il n'écrive (1271) qu'un siècle après lui; mais il s'appuie plusieurs fois sur son autorité, sans mentionner son nom, dans le cours de l'ouvrage.

Jean André, qui meurt en 1348, complète les renseignements de ce prologue et fait constater à propos de Gandulphe les omissions de Guillaume de Mende. Additions au prologue du *Speculum juris*, Venise, 1488, p. a. II vv.

Après eux, pour citer les principaux ouvrages sur l'histoire du droit canon ancien, ni Thomas Diplovatacci († 1541), qui écrit en douze livres un *De præstantia doctorum*, Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg, 1834, t. III, p. 42-48, 640-642; extraits imprimés, très incorrectement, dans Sarti-Fattorini, *op. cit.*, t. II, p. 252-267 de la première édition; p. 1-9 de l'édition de 1896; ni Gui Panzirolus (1599) qui a, malgré ses lacunes et ses défauts, quelques bonnes sources de renseignements, *De claris legum interpretibus*, l. III, 2-4 Venise, 1555, p. 403-409; ni Sarti-Fattorini, les deux camaldules de Bologne sur lesquels s'appuie beaucoup Savigny et qui ont utilisé nombre de documents rassemblés sur l'ordre de Benoît XIV, Bologne,

1769-1772, t. I, p. 295; ni la nouvelle édition de cet ouvrage par Albicini et Malagola, *De claris archigymnasii Bononiensis professoribus*, Bologne, 1888, t. I, p. 369, n'ont ajouté quelque chose à l'histoire de sa vie.

Nous en sommes réduits à quelques rares données, disséminées chez les glossateurs et les commentateurs de Gratien venus après Gandulphe : à l'aide de ces renseignements épars, l'on peut fixer approximativement la date de son activité littéraire; mais aucune de ces gloses n'affirme nettement que Gandulphe ait occupé une chaire à Bologne, bien que l'ensemble des témoignages rende hautement vraisemblable le fait de cet enseignement.

Une note attribuée à Simon de Bisiniano, qui écrivait entre 1174 et 1179, semble-t-il, cf. von Schulte, *Geschichte der Quellen*, t. I, p. 142, nous dit le grand renom de Gandulphe à son époque : *Cujus magna est in Ecclesia Dei auctoritas;* mais, en réalité, ces mots ne proviennent pas de Simon de Bisiniano, ce que croyait von Schulte; ils sont d'une main postérieure qui les a ajoutés, comme le fera remarquer Heyer, de Bonn. Cf. von Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret,* I, dans les *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, Philos. histor. Klasse, Vienne, 1870, t. LXIII, p. 131; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII*e *siècle. Études, recherches et documents*, Paris, 1914, p. 179, note 1.

Les deux principaux auteurs qui nous rendent service dans la question chronologique sont Huguccio et Jean de Faenza. Le premier, glossateur canoniste de la fin du XIIe siècle, évêque de Ferrare en 1190 et mort en 1210, cite fréquemment l'avis de Gandulphe. Or, sa *Summa* fut achevée sans doute avant son épiscopat, mais il y travaillait encore sous Grégoire VIII, en 1187. Von Schulte, *Geschichte der Quellen*, t. I, p. 130-131, 161-163; Gillmann, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Dekrets*, dans *Der Katholik*, 1909, extrait, p. 24; voir aussi, du même, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, janvier 1914, cela fixe le *terminus ad quem*, ou la date avant laquelle il faut placer l'œuvre de Gandulphe. S'il faut admettre que Gandulphe a été le maître de Huguccio — ce que concluait von Schulte de l'expression *dicebat mag. G.* qui introduit plusieurs fois des citations, et de l'absence de polémique chez le disciple vis-à-vis des idées du maître, *op. cit.*, t. I, p. 156 — l'on serait porté à placer l'activité de Gandulphe vers le troisième quart du XIIe siècle. Mais l'expression *dicebat*, etc., n'a pas la portée que lui donnait von Schulte, comme l'a montré Denifle, *Archiv*, t. I, p. 623, note 5, et en réalité Huguccio combat sans cesse l'avis de Gandulphe. De Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 226, note 1. Gillmann, qui prépare l'édition de la *Summa* de Huguccio, n'a trouvé aucun passage où Huguccio nomme Grandulphe son maître Il n'y a aucune raison à l'appui de l'avis de Denifle qui plaçait l'enseignement de Gandulphe « pas beaucoup plus tard que celui de Roland Bandinelli. » *Die Sentenzen Abælards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des XII Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I, p. 621.

Quelques passages de Jean de Faenza, dont M. Saltet a tiré parti, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 318-321, ont plus de chance de donner la vraie solution : l'enseignement de Gandulphe se serait produit à peu près en même temps que l'activité littéraire de Jean de Faenza, mais l'œuvre de Gandulphe aurait été quelque peu postérieure à celle de l'évêque de Faenza; celle-ci se place vers 1170, mais n'est pas achevée avant 1171, bien que l'auteur soit évêque dès 1160. Von Schulte, *Die Geschichte der Quellen*, t. I, p. 137-138; Gillmann, dans *Der Katholik*, 1909, p. 17. Or des extraits conservés par un traité anonyme inédit (ms. de Bamberg *P. II. 4*), qui voit le jour peu après 1190, *Anonymi quæstiones decretales ad Compilationem I compositæ c. a. 1190* (von Schulte, *Die Literaturgeschichte der Compilationes antiquæ, besonders der drei ersten*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, 1871, t. LXVI, p. 58-64), montrent Gandulphe rejetant l'avis de Jean de Faenza (extraits dans Saltet, *op. cit.*, p. 319-321); d'autre part, Jean de Faenza cite lui aussi Gandulphe au moins une fois, *Summa*, ms. de Bamberg, *P. II, 27*, comme l'a fait remarquer Maassen, *Beiträge zur Geschichte der juristichen Literatur des Mittelalters, insbesondere der Decretisten-Literatur des zwölften Jahrhunderts*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, Philos. histor. Classe, 1857, t. XXIV, p. 31, note 4, et von Schulte, *Die Geschichte der Quellen*, t. I, p. 132, n. 8; en outre, cette citation est introduite par le mot *dicit*, tandis que les exemples apportés pour Rufin et Étienne de Tournai, qui écrivent l'un vers 1157-1159 très vraisemblablement, l'autre dans les années 1160 (von Schulte, *op. cit.*, *passim*; Gillmann, *loc. cit.*, p. 7 et 10), portent *dicebat.* Gandulphe aurait donc encore été en activité vers 1170.

Il semble même que sa carrière se soit prolongée jusque vers 1185; car le premier des continuateurs de Huguccio, qui fait allusion à un événement de cette année, cite encore Gandulphe parmi les vivants : *Gandulphus adhuc est in ea opinione.* Gillmann, *Das Ehehinderniss der geistlichen Verwandtschaft aus der Busse*, dans *Der Katholik*, 1910, t. XC, extrait, p. 19, et dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1912, t. XCII, p. 367.

Du texte de Pierre le Mangeur, qui se rencontre dans le résumé des Sentences de Gandulphe (ms. de Bamberg, *B. IV, 29*, fol. 131r), il n'y a rien à conclure, voir Saltet, *Les réordinations*, p. 318; ce texte ne figure pas dans les chapitres correspondants de l'œuvre originale. Quant à l'évêché de Coventry, auquel fait allusion von Schulte, *Die Summa Decreti Lipsiensis des Codex 986 der Leipziger Universitätsbibliothek*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, 1871, t. LXVIII, p. 43-54, ce doit être une confusion dans les sigles qui a produit cette erreur; car dans la citation apportée par von Schulte, le sigle G. désigne sans doute Gérard Pucelle qui est, en effet, évêque de Coventry (septembre 1183-janvier 1184), vers le moment où est composée cette *Summa super Decretum*, ordinairement appelée *Summa Lipsiensis*. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 224, note 5.

Chez les contemporains, Gandulphe doit avoir eu la réputation d'un canoniste ferme et tranché dans ses avis. On lui a reproché, dans la suite, du laxisme dans les opinions par suite de son énoncé sur le *debitum* conjugal. Von Schulte, *Die Geschichte der Quellen*, t. I, p. 132, note 7; Sarti-Fattorini, *op. cit.*, Bologne, 1888, t. I, p. 369, note 1; Philipps, *Kirchenrecht*, Ratisbonne, 1851, t. IV, p. 175. Huguccio, en outre, l'a accusé en une occasion« de prendre des vessies pour des lanternes; » d'autre part, le renom de Gandulphe devait être assez répandu pour qu'en s'écartant de son avis, Huguccio ait éprouvé le besoin de dire : *sed quidquid Gandulphus dicat, non credo.* Ms. de la bibliothèque de Cambrai, *612*, fol. 307 et 26; de Ghellinck, *op. cit.*, p. 226, note 1. Au XIVe et au XVe siècle, le grand nombre des annotations qui mentionnent Gandulphe dans les marges du *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard pourrait faire croire à la persistance de ce renom; mais nous avons établi ailleurs, *op. cit.*, p. 223-240, que ces mentions proviennent presque toutes d'une seule et même source.

Ce qu'on peut affirmer, à en juger par les multiples citations de l'époque, c'est qu'en plusieurs points Gandulphe apparaît comme un initiateur, notamment dans la question de la validité des sacrements et du pouvoir de l'ordre; dans un certain nombre de doctrines, il est présenté comme un chef d'école : *Gandulphus et quidam alii, Gandulphus et qui eum sequuntur*, etc. Ms. de Cambrai *612* et de Leipzig *986;* von Schulte, *Die Summa Decretorum*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, 1871, t. LXVIII, p. 43; Saltet, *Les réordinations*, p. 316; J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 225-226. Ses conceptions neuves et originales, parfois jusque dans l'expression, sont énoncées plus d'une fois avec grande liberté.

II. SON ŒUVRE CANONIQUE. — Malheureusement, l'œuvre canonique de Gandulphe, qui pourrait nous renseigner avec plus de précision, nous échappe presque complètement; nous n'en avons plus que ce que nous en ont conservé les glossateurs qui le suivent, surtout la *Summa Lipsiensis* et Huguccio. Il résulte de ces extraits que Gandulphe a fait des gloses sur tout l'ensemble du *Décret* de Gratien. Ces gloses intéressent évidemment le droit canon avant tout. Mais la part qu'elles font à la théologie, surtout dans le *De consecratione*, nous empêche de les passer ici complètement sous silence. Gandulphe, du reste, est en cela fidèle à la tradition canonique du XIIe siècle : les deux sciences sont souvent mélangées dans les collections canoniques dès le XIe siècle, et après Gratien, les glossateurs font une large part à la dogmatique. Nous avons déjà fait allusion à l'avis de Gandulphe sur le pouvoir de l'ordre : le sacrement vaut malgré l'indignité du ministre simoniaque, car l'*impositio manus ambulatoria est, ordo usque in infinitum ambulatorius est*, etc. Voir les extraits de la *Summa Lipsiensis*, ms. de Leipzig *986*, et de l'œuvre anonyme de Bamberg, ms. *P. II. 4*, dans Saltet, *op. cit.*, p. 316, 320, 322. Ajoutons-y des gloses sur l'intention du ministre ou du sujet dans le baptême, sur diverses questions relatives à l'eucharistie, sur l'inspiration des docteurs pour faire connaître — même à l'Église grecque — une doctrine jusque-là peu éclaircie : *verisimile tamen videtur quod alicui doctorum eorum revelatum fuerit* (à propos du pain azyme chez les grecs). Voir les anciennes éditions du *Corpus juris*, t. I, *Decretum*, par exemple, l'édition de Lyon, 1671, p. 1913, *De consecratione*, dist. III, can. 3.

Une partie de ces gloses a été reproduite dans la *Glossa ordinaria* de Jean le Teuton avant le concile de Latran (1215); von Schulte en a donné un relevé, *Die Glosse zum Dekret Gratians von ihren Anfängen bis auf die jüngsten Ausgabe*, dans les *Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften*, Philos. histor. Klasse, Vienne, 1872, t. XXI, p. 54-55. Mais beaucoup de citations sont encore inédites dans les manuscrits. Un grand nombre de gloses, qui dépasse de beaucoup la vingtaine conservée par la *Summa ordinaria*, est fourni par la *Summa super Decretum*, autrement dit la *Summa Lipsiensis*, qui cite Gandulphe une centaine de fois. Von Schulte, *Die Summa Lipsiensis*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, Vienne, 1871, t. LXVIII, p. 27-51; *Die Geschichte der Quellen*, p. 132, note 8; travail annoncé de Heyer de Bonn, sur la même œuvre. Vers le même moment, Huguccio qu'on a voulu faire l'élève de Gandulphe, comme on l'a vu plus haut, cite le maître bolonais plus de trente fois, J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 225; travail de Gillmann et édition de Huguccio, par le même, en préparation; d'autres extraits ou mentions de Gandulphe sont contenus dans divers manuscrits canoniques des bibliothèques de Bamberg, Durham, Leipzig, etc., J. de Ghellinck, *op. cit.*; Heyer, travail en préparation sur la *Summa Lipsiensis*; Saltet, *op. cit.*, p. 318-321. Ce qui complique beaucoup le relevé de ces fragments, c'est la confusion toujours possible entre les sigles, comme on l'a vu plus haut à propos de Gérard Pucelle (mort évêque de Coventry en 1184), désigné par le même sigle G., et l'état fautif de beaucoup de manuscrits. C'est ainsi que, de trois manuscrits de Huguccio, un seul, celui du Vatican, parle des baptisés *dormientes;* ceux de Cambrai et de Bamberg n'en disent mot. J. de Ghellinck, *La diffusion des œuvres de Gandulphe au moyen âge*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 387, note 4; Gillmann, *Zur Geschichte des Gebrauchs der Ausdrücke « irregularis » und « irregularitas »*, *Erweiteter Separat-Abdruck aus Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1911, t. XCI, p. 24, note 4 du tirage à part. Les éditions d'un certain nombre de glossateurs, actuellement en préparation, faciliteront et développeront, sans nul doute, la connaissance que nous avons des idées de Gandulphe conservées dans ses gloses canoniques.

III. SON ŒUVRE THÉOLOGIQUE. — C'est en 1885 que l'existence de l'œuvre théologique de Gandulphe est arrivée à la connaissance des théologiens et des historiens, grâce aux remarquables travaux de Denifle sur l'école théologique d'Abélard, *Die Sentenzen Abælards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des XII Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I, p. 621-624; ce même travail de Denifle examinait rapidement la question des rapports entre Gandulphe et Pierre Lombard et orientait la réponse dans un sens favorable à l'antériorité de Gandulphe. Outre un résumé des *Sententiæ*, intitulé : *Flores Sententiarum magistri Gandulfi* (ms. de la bibliothèque de Bamberg, *B. IV, 29*, pl. 126v-142r), trois manuscrits de la bibliothèque royale de Turin étaient indiqués par Denifle comme contenant les *Sententiæ*, et dont deux portaient le nom de Gandulphe ou son initiale (*I. VI. 3; I. IV. 33; I. IV. 34;* anc. Pasin. *CXXXV, CLXXI, CXCV*); malheureusement l'incendie de 1904 détruisit ces témoins du texte, et l'on avait peu d'espoir de retrouver autre chose de Gandulphe, voir Saltet, *Les réordinations*, p. 317, lorsque trois nouveaux manuscrits, tous trois anonymes, furent signalés au public : deux du même fonds de Turin (*D. IV. 35* et *D. III. 31;* anc. Pasin. *CXXXVI* et *CXLI*) par J. de Ghellinck, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources et ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, t. X, p. 293, note 3, et un de l'abbaye cistercienne de Heiligenkreuz en Styrie (ms. *242*), par M. Grabmann, *Eine neu-entdeckte Gandulphushandschrift*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1910, t. XXXI, p. 75; une édition des *Sententiæ*, sur la base de ces divers manuscrits, est en préparation, par le professeur P. von Walter, de Breslau.

1° *L'authenticité des Sententiæ.* — Cette authenticité n'a pas été contestée depuis les premières révélations de Denifle; mais cela ne veut pas dire que les témoignages sur lesquels elle s'appuie soient bien nombreux ou parfaitement contemporains. L'originalité et la liberté d'expression que dénotent plusieurs des gloses canoniques de Gandulphe ne s'harmonisent pas tout à fait non plus, à première vue, avec l'idée d'un simple travail de résumé ou de compilation, comme sont les *Sententiæ*. Toutefois, il n'y a pas lieu, croyons-nous, de révoquer en doute cette authenticité; la publication du texte complet et les recherches dans les anciens recueils de gloses canoniques faciliteront quelque jour le contrôle des arguments invoqués.

Comme témoignages extrinsèques, vient en première ligne l'indication de quelques manuscrits; si les manuscrits actuellement existants sont tous anonymes (Heiligenkreuz, *242*, Turin, *A. 57*, Turin, *A. 115*), deux

certainement, de ceux qu'avait trouvés Denifle, mentionnaient Gandulphe, l'un au début par l'initiale G. (Turin, *I, IV, 33*, le plus ancien des trois), l'autre à la fin : *expliciunt Sententiæ magistri Gandulfi viri disertissimi* (Turin, *I, VI, 3*); ces manuscrits étaient datés par Denifle du XIIe siècle. *Loc. cit.*, p. 621, note 2; p. 622, note 2. De plus, le résumé de Bamberg, qui appartient au XIIIe siècle, nomme expressément Gandulphe : *Flores Sententiarum magistri Gandulfi*, et indique l'incipit : *Cum hæc sit fides catholica*. Ms. de Bamberg, *B. IV. 29*, fol. 126 v ; Denifle, *loc. cit.*, p. 622, note 1, et 623, note 5. Outre cela, les coïncidences entre les avis de Gandulphe conservés dans ses gloses canoniques, et les opinions qu'il a énoncées dans ses *Sententiæ*, fournissent un excellent appoint à cette preuve extrinsèque de l'authenticité; l'on peut voir, par exemple, ses idées sur le baptême et l'essence du sacrement. Caus. I, q. I, can. 54, au mot *Detrahe*, voir au *Corpus juris*, Lyon, 1671, t. I, p. 522; Denifle, *loc. cit.*, p. 622-623. Une comparaison plus étendue, après publication des textes, permettra de voir s'il y a lieu de confirmer ou d'infirmer ce jugement. Des manuscrits d'Angleterre et de France apportent également un témoignage en faveur de l'authenticité : de l'Angleterre provient un texte de Pierre Lombard, fréquemment annoté dans les marges, datant du milieu du XIIIe siècle environ, et qui mentionne fort souvent, à partir du fol. 105 v, les *Sententiæ* de Gandulphe. Ms. de la bibliothèque d'Erfurt, *Amplon. 108;* Denifle, *loc. cit.*, p. 623, note 4; de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 227. En France, un commentaire critique anonyme, actuellement à la bibliothèque de Troyes (ms. *1206*), jadis à Clairvaux, et dont la rédaction remonte vraisemblablement au milieu du XIIIe siècle, fait souvent intervenir le nom et l'œuvre de Gandulphe. Denifle, *ibid.*; de Ghellinck, *op. cit.*, p. 229. Cet annotateur et ce commentateur avaient chacun un exemplaire des *Sententiæ* différent; cet exemplaire n'a pu être non plus aucun des manuscrits actuellement existants, comme le montre à l'évidence la numérotation divergente des chapitres.

2° *Contenu.* — Les *Sententiæ* de Gandulphe sont divisées, comme celles du Lombard, en quatre livres et chaque livre se subdivise en courts chapitres; ceux-ci avaient un numéro d'ordre dans quelques manuscrits. Elles comprennent l'ensemble de la théologie, moins les fins dernières; ce traité n'a-t-il pu être ajouté par l'auteur? ou a-t-il été expressément retranché de son plan? ou les manuscrits ne sont-ils pas complets ? L'on ne sait. Parmi les autres parties supprimées, il faut citer le chapitre sur l'extrême-onction, et celui sur les ordinations des hérétiques, etc.; or, Gandulphe parlait de cette matière dans ses gloses, comme on l'a vu plus haut. Le plan est sensiblement le même que celui de Pierre Lombard : l. I, Dieu, la Trinité, attributs divins, science divine, prédestination, volonté divine; l. II, angélologie, hexaméron, état primitif de l'homme, liberté, péché originel et actuel; l. III, incarnation, vertus théologales et dons du Saint-Esprit; l. IV, les sacrements. La suite des des chapitres n'est pas toujours la même que celle de Pierre Lombard; chaque livre offre ici des divergences qui ont déjà été indiquées ailleurs, de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 181-191; le début, lui aussi, est différent : à la division par les *res* et les *signa* du Lombard, Gandulphe substitue les premiers mots du *Quicumque* sur la Trinité.

3° *Antériorité de Pierre Lombard ou de Gandulphe.* — La principale question que soulève l'œuvre de Gandulphe est celle de ses rapports avec Pierre Lombard. Est-ce lui qui a copié et, par endroits, résumé, le *Magister Sententiarum?* est-ce le Lombard qui s'est servi des *Sententiæ* de Gandulphe, en développant ou en les transcrivant selon les diverses matières? La question grandit en intérêt et prend une importance qui dépasse celle des problèmes littéraires ordinaires, si l'on veut bien penser que de l'œuvre de Pierre Lombard surgit, en somme, toute la dogmatique du moyen âge, la *Somme* de saint Thomas et, par suite, toute la théologie catholique actuelle. A l'aube des temps modernes, plusieurs des formules de Pierre Lombard, qui avait énoncé avec précision ou répandu avec succès un certain nombre de doctrines, furent consacrées par des définitions conciliaires. Il y a donc un intérêt spécial pour le théologien à fixer la paternité de ces énoncés et à déterminer quelle part revient à Pierre Lombard ou à ses modèles dans les progrès réalisés. C'est surtout dans les questions sacramentaires et dans la christologie, non moins que dans le plan et la méthode même de la systématisation, que consistent ces progrès ou que se manifeste cette fécondité pour l'avenir. Nous croyons pouvoir affirmer que les *Sententiæ* de Gandulphe ne sont nullement autorisées à enlever quelque droit à Pierre Lombard en ces matières. L'idée opposée a prévalu pendant plusieurs années. A la suite de Denifle qui datait les *Sententiæ* de Gandulphe du milieu du XIIe siècle et sur la foi d'un certain nombre de témoignages des XIIIe et XIVe siècles, conservés principalement dans les notes marginales des manuscrits de Pierre Lombard, l'on a pu croire que le *Magister* devait à Gandulphe bon nombre de ses doctrines; Denifle, qui se proposait de revenir sur la question, aurait sans doute constaté que la vraie solution n'était pas favorable à l'antériorité de Gandulphe. Grabmann, qui avait adopté jadis l'idée de Denifle, est revenu à l'opinion opposée. *Geschichte der Scholastischen Methode*, t. II, p. 389 sq.; t. I, p. 39. D'autres, comme Espenberger, n'avaient pas été convaincus. *Die Philosophie des Petrus Lombardus*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. III, 1901, p. 7. Mais la plupart opinaient pour la solution qui faisait de Gandulphe une source de plus à ajouter à celles qu'avait déjà utilisées Pierre Lombard. Actuellement, les arguments, apportés en sens contraire, ont entraîné, croyons-nous, l'adhésion presque unanime des critiques. R. Seeberg, un des théologiens protestants qui ont le plus étudié la théologie médiévale, ne se montre pas encore rallié à la thèse de l'antériorité du Lombard. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1913, t. III, p. 189; *Theologisches Literatur-Blatt*, 1912, t. XXXIII, p. 130. La publication du texte de Gandulphe facilitera évidemment la comparaison des deux œuvres et aidera à donner un jugement plus ferme. En attendant, voici les arguments qui établissent solidement, croyons-nous, l'antériorité de Pierre Lombard; le premier est pris à un traité spécial, celui des sept ordres ecclésiastiques; le second envisage, dans divers endroits du livre, les citations de saint Jean Damascène.

1. *Le traité des sept ordres ecclésiastiques* (Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XXV, 1-19; Gandulphe, ms. de Turin *A. 57*, fol. 81v-820r) a des chapitres complets identiques chez les deux auteurs, mais souvent le Lombard a quelques mots, ou des incises entières, de plus que Gandulphe, et cela dans des conditions qui s'harmonisent avec l'idée d'un résumé par Gandulphe, mais non avec celles d'un développement par le Lombard; les citations prises à un tiers, comme au *Decretum* de Gratien, au *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, ou au *De excellentia ordinum* d'Yves de Chartres, montrent, par leurs variantes, que Gandulphe a dû prendre modèle sur Pierre Lombard quand il s'écarte de la source commune; la réciproque ne peut être établie. Quelques particularités de transcription, des omissions, des modifications, etc.,

qui se rencontrent chez Gandulphe, orientent nettement vers la même conclusion : c'est Pierre Lombard, et non Gandulphe, qui a servi de modèle. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 200-213.

2. L'examen des *citations de Damascène* fait aboutir plus facilement et plus clairement à la même solution. Ces citations sont beaucoup plus nombreuses chez le Lombard que chez Gandulphe: celui-ci en a environ une dizaine de moins que l'autre; la longueur de chacune d'elles est en général plus grande chez le Lombard que chez Gandulphe; quelques variantes montrent Gandulphe fidèle au Lombard; il va de même quand il intervertit l'ordre des citations ou quand il résume la traduction; il a eu, non pas la traduction de Burgundio sous les yeux, mais seulement les extraits faits par le Lombard dans son livre. C'est ce que montre encore sa fidélité à utiliser d'autres citations fournies par le Lombard, mais qu'il abrège d'ordinaire. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 213, 223, 240-241.

3. Une confirmation de ces arguments peut se trouver à divers endroits de l'œuvre de Gandulphe, qui est en général beaucoup plus succinct que le Lombard et dans les développements personnels et dans les citations patristiques; il ne laisse pas non plus l'impression d'avoir écrit, comme le Lombard, sous l'empire d'impressions provoquées par les circonstances, comme par les attaques des *dialectici*, etc.; ces diverses caractéristiques, dont on pourrait aisément allonger la liste, s'accommodent fort bien d'un travail de résumé; elles ne s'expliquent pas s'il faut admettre la relation inverse entre les deux sentenciers. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 212, 221-222, etc.

C'est donc au *Magister Sententiarum* que revient la gloire d'avoir mis systématiquement en œuvre les idées qu'il codifie et de leur avoir donné une expression définitive dont s'inspireront les définitions conciliaires du XVIe siècle. Gandulphe n'a pas été ici victime d'un plagiat trop longtemps insoupçonné, qui l'aurait dépossédé pendant des siècles de sa place légitime dans l'histoire des maîtres en théologie.

4° *Quelques caractéristiques.* — Ce qui vient d'être dit ne doit pourtant pas faire croire que l'œuvre théologique de Gandulphe ne soit qu'un résumé du Lombard. En plus d'un endroit, Gandulphe résume ou utilise directement le *Décret* de Gratien, comme dans le traité de la confirmation sans nullement s'occuper du Lombard; il puise non moins directement dans la *Glossa* de Walafrid Strabon, dont il s'inspire fréquemment; une autre source utilisée est le commentaire de Pierre Lombard sur les Psaumes, *P. L.*, t. CXCI, col. 1274, au début du IVe livre sur les sacrements en général. Divers points de contact entre Gerhoch de Reichersberg, et Pierre de Poitiers d'une part, et Gandulphe de l'autre, seront plus aisément étudiés quand on aura l'édition complète de Gandulphe. Voir J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 191-201, 242-244.

Gandulphe est sous l'influence du mouvement théologique de son époque en faisant par endroits une place assez large à la dialectique, en christologie, par exemple; mais sous ce rapport il est moins abondant que son modèle; il ne le suit pas non plus pas à pas, quand il s'agit de résumer les avis divers des écoles, dans les questions doctrinales traitées dialectiquement, par exemple, dans celle de l'adoration du Christ.

En outre, Gandulphe se montre autonome en plus d'un endroit vis-à-vis des idées mêmes de Pierre Lombard; par exemple, pour l'essence du sacrement dans le baptême, pour le baptême de Jean, pour l'adoration du Christ, etc.; il en va de même dans l'ordre suivi pour un certain nombre de chapitres. Ces divers indices, comme chacun peut le voir aisément, confirment aussi l'authenticité de l'œuvre : Gandulphe n'a pu se résoudre à suivre servilement un maître; il a laissé percer par endroits son originalité et en divers avis est resté fidèle à la lignée des canonistes, comme dans l'essence du baptême et les *sacramenta principalia*. En même temps ces divergences entre son enseignement et celui du Lombard attachent un réel intérêt à l'étude de son œuvre et à la place qui lui revient dans le courant de la pensée théologique.

5° *Diffusion de l'œuvre.* — La diffusion des *Sententiæ* de Gandulphe doit avoir été assez grande à la fin du XIIe siècle. La bibliothèque de Turin en possédait au moins trois exemplaires de cette époque. Le résumé de Bamberg, transcrit vraisemblablement en Allemagne, et le manuscrit de Heiligenkreuz (entré, semble-t-il, assez tardivement dans la possession de cette abbaye) laissent l'impression d'une diffusion plutôt rapide au début; elle est confirmée encore par les annotations, de main anglaise, faites, vers 1250, dans le manuscrit déjà cité d'Erfurt (*Amplon. 168*), et par l'usage que faisait de Gandulphe le commentateur du ms. anonyme de Clairvaux (Troyes, *1206*). Ce résumé du Lombard a eu certes au début plus de vogue que beaucoup d'autres œuvres similaires. Plus tard, il n'en fut plus ainsi; à en juger au moins par les multiples mentions de Gandulphe qui courent le long de la marge des manuscrits de Pierre Lombard, en Italie, en France, en Allemagne, en Angleterrre, l'on peut dire qu'aucun de ces annotateurs ne cite Gandulphe d'une façon indépendante du manuscrit mentionné plus haut de Clairvaux. La même chose peut se dire de quelques textes imprimés avec notes marginales. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 227-240; *Les notes marginales du Liber Sententiarum*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1913, t. XIV, p. 521-523.

J. DE GHELLINCK.

GANNERON François, écrivain chartreux, né à Dammartin en Goëlle au diocèse de Meaux, vers 1590, fit ses études au collège de Provins et aux universités de Reims et de Paris. Le 8 septembre 1616, il fit sa profession religieuse à la chartreuse du Mont-Dieu, où il mourut le 24 août 1668. Le chapitre général de 1669, en donnant à l'ordre l'annonce de sa mort, déclara qu'il avait louablement vécu et lui accorda des suffrages particuliers. Dom Ganneron est un des chartreux du XVIIe siècle qui ont le plus écrit. Ses ouvrages sont nombreux et intéressants. Ils traitent de théologie, d'ascétisme, d'hagiographie, d'histoire ecclésiastique particulière et surtout de l'histoire de saint Bruno, de son ordre et de ses hommes illustres. Il a écrit l'histoire de sa chartreuse du Mont-Dieu, en plusieurs volumes, dont un en vers latins; il a laissé des monographies de plusieurs chartreuses de la province de Picardie, ainsi que les biographies de plusieurs chartreux remarquables par leur sainteté. Il termina sa carrière littéraire par un opuscule latin intitulé : *Fasciculus præconiorum beatæ Mariæ Virginis ex multis elicitus et compactus*, achevé en 1668, l'année même de sa mort. Ses œuvres historiques concernant l'ordre des chartreux furent utilisées, au XVIIe siècle, par dom Charles Le Couteulx pour la composition de ses *Annales* et par dom Léon Le Vasseur pour la rédaction de ses *Éphémérides* cartusiennes. M. le chanoine Gillet, supérieur du petit séminaire de Reims, qui a tiré bon parti des manuscrits de dom Ganneron pour son *Histoire de la chartreuse du Mont-Dieu*, Reims, 1889, dit qu'il était un patient investigateur des traditions locales, un érudit laborieux et un observateur attentif des faits contemporains. Historien, Ganneron est sincère et absolument digne de créance dans les faits arrivés à son époque, dont il connaît parfois les menus détails, qu'il raconte avec une naïve simplicité et apprécie avec une complète franchise, assaisonnée parfois d'une pointe d'ironie et de causticité. Auteur de Vies édi-

fiantes et d'écrits divers de spiritualité, Ganneron se montre, en ces matières, d'une vive piété; mais il est fort prolixe et noie les détails biographiques dans des considérations générales délayées dans un style qui manque trop de nerf et de précision.

Les ouvrages historiques cartusiens de dom Ganneron existaient autrefois aux archives de la Grande-Chartreuse et des maisons du Mont-Dieu, d'Abbeville, de Montreuil-sur-Mer, du Val-Saint-Pierre, et ailleurs. Les autres écrits étaient au Mont-Dieu ou dans les chartreuses, qu'il avait habitées. La grande Révolution a dispersé ces trésors, dont un certain nombre semble, hélas ! perdu pour toujours. Plusieurs traités se trouvent actuellement éparpillés dans les bibliothèques publiques de Mézières, Charleville, Grenoble, Abbeville, Paris, à la Bibliothèque nationale et à la Mazarine, ainsi qu'à Bruxelles, à la bibliothèque royale dite de Bourgogne. La Grande-Chartreuse et les maisons de Bosserville, près de Nancy, et de Sélignac (Ain) possédaient quelques manuscrits historiques, et M. Philippoteaux, avocat à Sedan, conserve la *Topographie ou description générale de toute la chartreuse du Mont-Dieu depuis sa fondation jusqu'à l'an 1600*, ms. in-fol. dont il ne reste que 39 feuillets.

Les traités théologiques et spirituels laissés par dom Ganneron n'ont pas, en vérité, l'étendue ni l'importance de ses ouvrages historiques, surtout de ceux qui concernent l'ordre des chartreux et l'Église de Reims. On peut néanmoins signaler les suivants : 1° *Promptuarium gloriæ cœlestis, in quo habentur ex dictis sanctorum præludia quædam æternitatis*, ms. in-fol. à la bibliothèque de Charleville, n. *236;* 2° *Historia vitæ, virtutum atque revelationum piissimæ virginis Annæ Griffoniæ excerpta et eliquata ex codice revelationum ejus*, ms. à la même bibliothèque de Charleville, n. *236*; *Œuvres de la sœur Anne Griffon*, religieuse chartreuse, *avec la notice de sa vie*, par dom Ganneron; deux exemplaires ms. in-8° du XVIIe siècle se trouvent à la bibliothèque Mazarine de Paris, cf. Molinier, *Catalogue des mss. de la bibliothèque Mazarine*, t. II, p. 10-11, n. *1082-1083*; 3° *Medulla totius vitæ spiritualis ex meris locis et exemplis S. Scripturæ elicita*, ms. in-fol. à Charleville; 4° *Considerationes in universam vitam D. N. Jesu Christi*, ms. perdu; 5° *Trophée de la vie solitaire restaurée par les chartreux*, ms. perdu; 6° *Œuvres du bienheureux Boson, prieur* (général) *des chartreux*, ms. perdu; 7° *Itinerarium veri cartusiani, seu tractatus de virtute solitarii*, ms. perdu; 8° *Sentiment universel de tous aages et siècles touchant la disme*, ms. perdu; 9° *Scénopégie ou description des tabernacles des anciens Hébreux distingués en 72 mansions, qui se retrouvent depuis la vocation d'Abraham jusqu'à l'entrée de la terre de promission*, etc., ms. à Mézières; 10° *Lipsanographia seu tractatus de reliquiis sanctorum contra lipsanoclasos et incurios hujus temporis æstimatores et veneratores*, etc., ms. à Mézières; 11° *Épistre parénétique et historique des bons ecclésiastiques tirée des exemples de nostre temps*, dédiée à Mre Nicolas Ganneron, prêtre et curé d'Hyères (Yerres), au diocèse de Paris, ms. à Mézières.

Parmi les ouvrages perdus il faut marquer le *Procès-verbal sur l'autheur du livre De Imitatione Christi* composé en 1630, selon le catalogue de M. P. Laurent, dont il sera question ci-après. Les imitationistes ne signalent pas ce *Procès-verbal;* mais le P. Le Long, dans sa *Bibliothèque historique de France*, Barbier, dans sa *Dissertation sur 60 traductions françaises de l'Imitation*, p. 208, Gence, dans les *Nouvelles considérations*, Paris, 1832, p. 19, n. 5, Puyol, dans *L'auteur du livre de l'Imitatio Christi*, Paris, 1899, p. 325, note, etc., disent que dom Ganneron écrivit vers 1650 « une dissertation pour démontrer qu'un chartreux était auteur de l'Imitation. Le supérieur général de l'ordre ne permit pas la publication de ce travail, intitulé : *Actio de repetundis* » (Puyol).

M. l'abbé F.-A. Lefebvre, dans la 2e édition de son *Histoire de la chartreuse de Notre-Dame des Prés, à Neuville-sous-Montreuil*, a inséré la *Synopsis V. V. P. P. visitatorum prov. Picardiæ ord. cartus.*, de dom Ganneron et complétée jusqu'à la grande Révolution par un religieux de l'ordre. Le même éditeur fit paraître en 1891 à Boulogne-sur-Mer, in-8°, l'ouvrage inédit de dom Ganneron, intitulé : *Tableau de la piété des anciens comtes de Boulogne qui disputent de l'antiquité avec les roys de France, de la noblesse avec ceux de l'Angleterre, et de la religion avec tous les potentats de l'Europe.* M. Paul Laurent, archiviste du département des Ardennes, en 1887, publia à Charleville ses *Notes inédites sur la vie et les œuvres de dom Ganneron, chartreux du Mont-Dieu*, et manifesta le vœu de la publication des écrits qui existent encore. Ce vœu a déjà eu un commencement de réalisation par les ouvrages suivants édités par M. Paul Laurent lui-même : 1° *Annales de dom Ganneron. Antiquités de la chartreuse du Mont-Dieu*, Paris, 1893; 2° *Synopsis P. P. visitatorum provinciæ Picardiæ ord. cartus.*, Montreuil-sur-Mer, 1893; 3° *Coutumes du pays des Essuens*, Paris, 1893; 4° *La moisson de Thierache*, Paris, 1894. Dans la *Revue historique Ardennaise*, novembre-décembre 1895, p. 251-265, M. Paul Laurent a publié une étude sur les *Monumenta cartusiæ de Valle S. Petri* de dom Ganneron.

L'Écuy, *Annales civiles et religieuses d'Yvois-Carignan et de Mouson*; Lefebvre, *Hist. des chartreuses d'Abbeville et de Montreuil-sur-Mer*; documents particuliers.

S. Autore.

GANS Jean, théologien allemand, né à Wurzbourg en 1591, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1610, enseigna la philosophie et la théologie, tout en s'adonnant au ministère de la prédication. Confesseur de l'empereur Ferdinand IV, il reçut de ce prince le serment de défendre l'immaculée conception, serment qui fut imposé ensuite à toutes les universités des États héréditaires de l'Autriche. Le P. Gans a laissé un important ouvrage de controverse religieuse sur les variations imposées au texte de la Confession d'Augsbourg par les ministres évangéliques de la Saxe : *Ophtalmia lutherana, sive de mutatione Confessionis Augustanæ facta a theologis Saxonicis*, Vienne, 1631. Ses travaux généalogiques sur la famille impériale d'Autriche ont rendu aux historiens des services appréciés. Cf. Lenglet-Dufresnoy, *Supplément à la méthode d'étudier l'histoire*, t. II, p. 79 sq. Outre ses discours, le P. Gans a publié quelques ouvrages de piété, entre autres : *Considerationes decem plagarum Ægypti quo modo iisdem Dei Flius in passione plagatus sit*, Vienne, 1633, ouvrage fort répandu dans la traduction allemande. Le P. Gans mourut dans la maison professe de Vienne, le 11 mars 1662.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1183 sq.; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 222.

P. Bernard.

GARAN François, théologien espagnol, né à Girona en 1640, reçu dans la Compagnie de Jésus le 8 novembre 1655. Après avoir enseigné les humanités et la théologie, il fut nommé censeur du Saint-Office, recteur de Barcelone, Urgel, Majorque et Saragosse, et se consacra avec de brillants succès au ministère de la prédication. Le P. Garan publia une sorte d'encyclopédie morale disposée en vue de la prédication et plusieurs fois réimprimée : *El Sabio instruido de la naturaleza, en quarenta maximas politicas y morales, ilustradas con todo genero de erudicion sacra y humana*, Barcelone, 1675, 1677, 1704; et un ouvrage théologique sur la sainte Vierge : *Deipara elucidatæ ex utriusque*

theologiæ placitis SS. PP. ac sacræ paginæ luminibus ad splendorem, Barcelone, 1686. Le P. Garan est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages de spiritualité, entre autres : *Monarchia de l'amor de Dios*, Barcelone, 1701; *Affectuosissima agnitio beneficiorum Dei et humilis confessio ingratitudinis nostræ*, Augsbourg, 1695; *Exercicios del christiano ansioso de su salvacion*, Girone, 1733, ouvrage posthume. Dans la théologie parénétique, le P. Garan occupe également un rang distingué par ses *Declamationes sacras, politicas y morales sobre todos los Evangelios de la Quaresma con los assuntos occurrentes de limosna*, Valence, 1695. Le P. Garan mourut à Barcelone, le 10 juillet 1701.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1194-1198; Torres Amat, *Escritores Catalanes*, p. 340; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 333.

P. Bernard.

GARASSE François, jésuite et polémiste, né à Angoulême en 1584, mort à Poitiers le 14 juin 1631. Agé de quinze ans, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, et ses études de théologie terminées se livra avec succès au ministère de la prédication. Malheureusement il se mit à écrire, et dans ses ouvrages se laissa aller à tous les excès de violence et de bouffonnerie contre les libertins et les ennemis de la Compagnie de Jésus qui à leur tour ne le ménagèrent pas. Il se trouvait à Poitiers lorsque la peste éclata dans cette ville : aussitôt il demanda à aller soigner les malades et ne tarda pas à succomber victime de sa charité. Parmi les trop nombreux écrits de ce jésuite nous mentionnerons : *Horoscopus Anticotonis ejusque germanorum, Martillerii et Hardivilleri, vita, mors, cenotaphium, apotheosis, antijesuitis, et omnibus Calvini catulis ministris, vigilantiis, dormitantiis. Antiquis, novis, novantiquis, informibus, reformatis, mustricolariis, cerdonibus, hortulanis, vespillonibus, et toti excucullatorum gregi*, in-8°, 1614; *Elixir calvinisticum seu lapis philosophiæ reformatæ, a calvino Genevæ primum effossus, dein ab Isaaco Casaubonio Londini politus. Cum testamentario anticotonis codice nuper invento. Ad anglicogallicanos præsumptæ reformationis fratres*, in-8°, Charenton, 1615 : Garasse publia ces deux pamphlets sous le nom d'André Scioppius; *Le banquet des sages dressé au logis et aux dépens de Me Louys Servin, par le sieur Charles de l'Espinœil, gentilhomme picard*, in-8°, s. l., 1617; *Le Rabelais réformé par les ministres et nommément par Pierre du Moulin, ministre de Charanton, pour réponse aux bouffonneries insérées en son livre de la vocation des pasteurs*, in-8°, Bruxelles, 1619 : Pierre du Moulin y est représenté comme un nouveau Rabelais; *Les recherches des recherches et autres œuvres de Me Estienne Pasquier, pour la défense de nos roys, contre les outrages, calomnies et autres impertinences dudit autheur*, in-8°, Paris, 1622; les enfants d'Estienne Pasquier publièrent une réponse avec l'aide d'Antoine Remy, avocat au parlement de Paris : *Défense pour Estienne Pasquier, contre les impostures et calomnies de François Garasse*, in-8°, Paris, 1624; autre édition sous le titre : *Anti-Garasse, divisé en cinq livres, I. Le Bouffon; II. L'Imposteur; III. Le Pédant; IV. L'Injurieux; V. L'Impie*, in-8°, Paris, 1627; *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'État, à la religion et aux bonnes mœurs*, in-4°, Paris, 1623; *Apologie du Père François Garassus de la Compagnie de Jésus pour son livre contre les athéistes et libertins de notre siècle. Et response aux censures et calomnies de l'autheur anonyme*, in-12, Paris, 1624; *Nouveau jugement de ce qui a été dit et écrit pour et contre le livre de la doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps. Dialogue*, in-12, Paris, 1624; *La Somme théologique des véritez capitales de la religion chrestienne*, in-fol., Paris, 1625 : ouvrage qui fut censuré par la faculté de théologie de Paris. Cf. d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 202. Garasse se défendit en publiant : *L'abus descouvert en la censure prétendue des textes de l'Escriture sainte, et des propositions de théologie tirées par un censeur anonyme de la Somme théologique du P. François Garassus*, in-8°, Paris, 1626. L'abbé de Saint-Cyran l'attaqua vivement dans un écrit intitulé : *La somme des fautes et faussetés capitales, contenues en la Somme théologique du P. François Garasse*, in-4°, Paris, 1626.

Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. VI *b*, p. 66; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820, t. VII, p. 22-31; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, in-4°, Bruxelles, 1892, t. VIII, col. 1181; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 712-713.

B. Heurtebize.

GARCIAS Jean, en religion Emmanuel, naquit à Biar, au diocèse de Valence, en Espagne, le 8 février 1820. Étant professeur au grand séminaire diocésain de Valence, il institua, le 5 mars 1859, la pieuse association appelée la *Félicitation sabbatine* en mémoire de la définition du dogme de l'immaculée conception et comme monument spirituel et perpétuel de félicitation à la très sainte Vierge de ce grand privilège. Grâce au zèle de son fondateur, cette association se propagea très rapidement en Espagne avec l'approbation des évêques, et ne tarda pas à se répandre dans les autres nations catholiques des deux mondes. Pie IX l'enrichit d'indulgences, l'honora de sept brefs et l'érigea en archiconfrérie primaire à Valence, avec permission d'établir des archiconfréries locales et nationales dans les autres pays. Depuis 1873, l'association fait imprimer chaque mois, à Valence, les *Anales de la Felicitacion sabatine à Maria Inmaculada*. La basilique de Notre-Dame de Lourdes est le centre d'une archiconfrérie de cette association. L'abbé Jean Garcias fit aussi frapper une médaille *de la Félicitation*, qui a été également répandue avec grand succès dans toute l'Espagne. Le 8 décembre 1872, le pieux fondateur faisait ses vœux de religion à la chartreuse de Valbonne, en France, au diocèse de Nîmes. Il est mort pieusement le 25 août 1903, à l'hôpital de Pont-Saint-Esprit (Gard), où il avait dû se retirer après le départ de sa communauté, obligée par la loi du 1er juillet 1901 à passer à l'étranger. Il a publié : 1° *Metodo elemental de canto llano y Repertorio de misas, visperas, maitines, himnos*, etc., *para uso de los seminarios, sochantres y organistas... Obra compuesta y dedicada à la Inmaculada Reina de los Angeles*, Valence, 1862; 2° *El Consolador de los enfermos y moribundos bajo la tutela de la inmaculada Reina de los Martires*, Valence, 1875; 3° *Aureola musical de la Inmaculada Concepcion. Coleccion de canticos melodico-armonicos... para uso de los seminarios, colegios, asociaciones*, etc., Valence, 1887; 4° *Felicitacion sabatina à Maria Inmaculada*, Valence, 1859 ou 1860, opuscule explicatif de la nature de la pieuse association, des devoirs des associés, des indulgences et des grâces obtenues. Il a été réimprimé un très grand nombre de fois, à Valence, à Barcelone et dans beaucoup d'autres villes d'Espagne et des pays de langue espagnole. L'auteur en a publié une traduction latine, Valence, 1862, 1867, etc. Il existe une trad. italienne, Reggio, 1862; une première trad. française par le P. Bernardin de Sainte-Marie, franciscain, parut à Bolbec, en 1861; une autre anonyme a été imprimée à Lourdes, en 1869, 1870, 1873. Il y a d'autres traductions publiées en Asie, en Amérique, etc. Enfin, pour compléter son œuvre et la rendre durable, le pieux fondateur a publié les opuscules et statuts suivants : *Idea piæ congregationis monumentalis sacerdotum Gratulationis (de la Felicitacion à Maria Inmaculada) comme-*

morativæ definitionis dogmaticæ, etc., Valence, 1867; *Estatutos de la pia congregacion monumental de sacerdotes*, etc., Huesca, 1873; *Estatutos de la congregacion sacerdotal de la Inmaculada Concepcion xajo la tutela del Sacratisimo Corazon de Jésus*, Valence, 1884; *Instrucciones para erigir en cualquier la asociacion de la Felicitacion y agregarla à la Primaria de Valencia*, insérées dans le *Buletino de largobispodo de Valencia*, 14 décembre 1865, où parfois l'on publiait des articles concernant les progrès et les avantages spirituels de la pieuse association.

S. Autore.

GARDELLINI Louis, né à Rome le 4 août 1759, il y mourut le 8 octobre 1829. Il est connu par sa célèbre collection des décrets de la S. C. des Rites. On sait que cette Congrégation, instituée par le pape Sixte V le 22 janvier 1588, avait pour mission de veiller à ce que les rites et cérémonies usités dans l'exercice du culte divin et l'administration des sacrements fussent maintenus dans leur pureté, ou réformés dans leurs abus. Les décisions rendues par cette Congrégation furent dès les premières années assez nombreuses; afin d'en répandre la connaissance, des collections en parurent bientôt dont la principale était celle d'un prêtre de Venise, Jean-Baptiste Pithonius : *Constitutiones pontificiæ et romanorum Congregationum decisiones ad sacros ritus spectantes*, éditée à Venise en 1730, et qui comprenait même des décisions antérieures à l'institution de la S. C. des Rites. L'ouvrage n'était pas parfait. D'autre part, de nouveaux décrets parurent encore après sa publication. Aussi, dès le commencement du XIX[e] siècle, Gardellini crut faire œuvre utile en reprenant aux origines une nouvelle collection. En 1807, parut le I[er] volume des *Decreta authentica Congreg. sacrorum Rituum ex actis ejusdem S. Congregationis collecta;* en tête, un *sacrorum rituum studiosis Monitum* disait le plan et le dessein de l'auteur. Les décrets les plus anciens cités dataient de 1602; avant 1809 paraissait un II[e] volume; les événements retardèrent jusqu'à 1816 la publication des t. III-V, qui comprenaient les décisions jusqu'au 30 avril de cette année. En 1819, parut le t. VI, contenant les nouveaux décrets et un commentaire de l'Instruction de Clément XI pour les prières des Quarante-Heures. Malgré la science, la piété, l'intelligence, l'application et la conscience de l'auteur, la collection laissait à désirer : des incorrections avaient échappé. L'édition, ou plutôt la réimpression, de 1827 s'efforça de les corriger, en ajoutant, avec un VII[e] volume, des décrets allant de 1558 à 1599, et les récents décrets rendus jusqu'en 1826. Dans l'intervalle, Gardellini avait été nommé, à titre de récompense, assesseur de la S. C. des Rites. Il mourut, nous l'avons dit, le 8 octobre 1829. Son œuvre avait trop de mérite pour ne pas être continuée et incessamment mise au point. Un VIII[e] volume fut adjoint, en 1849, par le cérémoniaire apostolique, Joseph de Ligne, qui donna les décrets parus jusqu'au 23 septembre 1848. Une nouvelle édition, préparée par Capalti, parut en 1856, en 4 vol. in-4°, sous l'inspiration de la S. C. des Rites elle-même; des suppléments successifs complétaient l'œuvre peu à peu. Enfin, un décret du 16 février 1898 déclarait authentique un nouveau recueil, officiel celui-ci, de la S. C. Cette collection remplace désormais la collection Gardellini, mais en face de ses numéros elle a gardé le numéro que chaque décret portait dans les *Decreta authentica* du célèbre liturgiste : seul ce nouveau recueil officiel pouvait supplanter la précédente collection.

Préface de la nouvelle collection officielle, *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum ex actis ejusdem collecta ejusque auctoritate promulgata sub auspiciis SS. D. N. Leonis papæ XIII*, 1898, t. I; *Catholic encyclopædia*, art. *Gardellini ;* Hurter, *Nomenclator literarius*, 1912, t. V, col. 1065-1066.

A. Villien.

GARDIEN (Ange). Voir Ange, t. I, col. 1216-1219, 1226, 1246, 1248, 1252, 1256, 1271.

GARDINER Étienne, évêque de Winchester et homme d'État anglais sous Henri VIII, Édouard VI et Marie Tudor, mort en 1555. Né à Bury St. Edmund's, dans le comté de Suffolk, entre 1483 et 1490, il était regardé comme le fils d'un foulon de cette ville; un mystère cependant plane sur sa naissance; on l'a dit fils naturel de plusieurs personnages, mais il n'y a pas de preuves. Il étudia le droit canon et civil à Cambridge; docteur en droit civil en 1520, et en droit canon l'année suivante, il acquit un certain renom comme juriste, et devint en 1524 précepteur d'un fils du duc de Norfolk; ceci fut le premier échelon de sa grandeur. Le duc le présenta au cardinal Wolsey, qui en fit son secrétaire et l'employa soit dans des procès contre les hérétiques, soit dans des négociations politiques. Les qualités dont il fit preuve attirèrent sur lui l'attention d'Henri VIII, et le roi résolut bientôt de l'employer dans l'affaire du divorce. Gardiner se montra parfait courtisan; il fit tous ses efforts pour faire réussir cette malheureuse affaire, et il aida son maître à rompre avec Rome, tout en s'opposant de tout son pouvoir à l'introduction en Angleterre des doctrines protestantes qui venaient d'Allemagne, ce qui fit de lui l'adversaire irréductible de Cranmer et de Cromwell. Il fut député en 1528 près de Clément VII, qui était alors à Orvieto, après avoir échappé aux troupes impériales, et réussit, en lui « parlant rondement » et en dressant devant ses yeux l'épouvantail d'une rupture possible, à obtenir du pape que le jugement de la cause fût remis à deux légats, dont l'un était Wolsey, et l'autre le cardinal Campeggio; ce dernier possédait l'évêché de Hereford en Angleterre et avait beaucoup d'obligations envers Henri VIII. La combinaison fut déjouée par l'énergie de Catherine d'Aragon, qui récusa ses juges et en appela au pape : Clément VII, qui regrettait amèrement ses concessions, consentit à recevoir l'appel, et se réserva la cause. Gardiner fut cependant récompensé par le poste de secrétaire particulier du roi, et quelque temps après, lorsque Cranmer eut suggéré l'idée de s'adresser aux universités afin de réunir un grand nombre d'opinions favorables au divorce, il se chargea de Cambridge et ne trouva rien de mieux, pour obtenir la décision voulue, que de faire jeter hors de la salle les deux opposants les plus énergiques. Après la mort de Wolsey, il fut nommé évêque de Winchester, et reçut la consécration épiscopale le 27 novembre 1531.

Au début de son épiscopat il sembla vouloir se montrer moins servile; il s'occupa avec zèle de son diocèse, et s'exposa même à encourir le déplaisir du roi en soutenant, dans l'adresse présentée à Henri VIII, en 1532, par la Chambre des communes que les évêques avaient le droit de faire telles lois qu'il leur plaisait pour le bien des âmes. Il fit si bien qu'à Rome on s'imagina, comme Clément VII le disait à l'ambassadeur de Charles-Quint, qu'il avait changé d'avis au sujet du divorce. En 1533, en effet, il refusa de signer deux propositions affirmant que le mariage d'Henri et de Catherine était nul. Ceci ne l'empêcha pas d'assister Cranmer au couronnement d'Anne Boleyn, et d'aller trouver le pape à Marseille, afin de le décider à lever l'excommunication prononcée contre Henri VIII. Là il fut obligé d'avouer qu'il avait menti en prétendant posséder de pleins pouvoirs.

En avril 1534, il donna sa démission de secrétaire et se retira dans son diocèse; bientôt il devint suspect

au roi pour sa conduite par rapport à la visite des monastères; ce fut sans doute pour rentrer en grâce qu'en février de l'année suivante il signa sa renonciation à la juridiction du pape, et qu'il publia son célèbre discours *De vera obedientia.* Il y soutenait les propositions suivantes : 1° la tradition humaine doit être regardée comme inférieure aux préceptes divins; 2° le pontife romain n'a aucune juridiction sur les autres Églises; 3° les rois, princes et magistrats chrétiens ont droit à la suprématie dans leurs églises respectives, et sont obligés de faire de la religion leur premier souci. Cromwell s'empressa d'en faire circuler des exemplaires sur le continent, et en 1537 il était traduit en allemand. Cependant Gardiner et ses amis, craignant d'indisposer le pape, faisaient courir le bruit que le discours avait été composé sous le coup de menaces qui le mettaient en danger de mort. Il continua d'ailleurs à jouer son double jeu, et il parvenait à inspirer confiance à Rome pendant qu'il travaillait à procurer au roi le moyen de se passer du pape. Il lui conseillait, en effet, de faire publier de nouveau au nom de l'autorité royale les bulles que l'on désirait conserver, sans faire aucune mention du pape.

Malgré cela, il était toujours contraire aux doctrines protestantes. Il avait déjà dissuadé le roi de se joindre à la ligue de Smalkalde, et en 1549, après une nouvelle ambassade en Allemagne, il resta du même avis; on lui attribue la principale part dans la rédaction des six articles (voir t. I, col. 1284) qui établissaient définitivement la rupture d'Henri VIII avec les protestants allemands. Cromwell ne lui pardonna pas cette défaite, et bientôt après il parvenait à le faire exclure du conseil privé. Mais le tout-puissant ministre n'était pas assez habile pour conserver longtemps la faveur du royal despote, et sa chute laissa son adversaire en possession d'une influence plus grande que jamais. Gardiner, élu chancelier de l'université de Cambridge à la place de Cromwell, s'appliqua à y combattre les idées protestantes.

Il reste à parler de la part qu'il prit aux deux essais de traduction de la Bible qui eurent lieu sous Henri VIII, à l'instigation de Cranmer. Le premier projet fut lancé en 1533 et n'aboutit pas; Gardiner avait traduit les Évangiles de saint Luc et de saint Jean. En 1542, nouveau projet, qui n'aboutit pas plus que le premier. On a voulu attribuer l'échec à Gardiner; il voulait, a-t-on dit, que la traduction proposée fût parsemée de mots latins en nombre suffisant pour empêcher le peuple de la comprendre. Il fit, il est vrai, une liste de mots latins qu'il vaudrait mieux, à son avis, laisser tels quels, mais la raison qui le poussait à agir ainsi était la difficulté de traduire en anglais des termes sur le véritable sens desquels les théologiens disputaient depuis longtemps sans parvenir à s'entendre.

Sous le règne d'Édouard VI, Gardiner se montra beaucoup plus digne que sous le précédent; on peut dire qu'il passa tout le temps de ce règne en prison. Il fut, en effet, renfermé dans la prison de Fleet le 25 septembre 1547, pour sa résistance aux innovations introduites par le conseil d'État. Il refusait en particulier de se soumettre aux *Injonctions* d'Édouard VI, qui bouleversaient la discipline, et de recevoir les *Homélies*, publiées par Cranmer pour suppléer à la disette de prédicateurs, et surtout pour répandre les doctrines protestantes. Il sortit de prison à Noël suivant, bénéficiant de l'amnistie générale qui fut proclamée alors, mais il ne jouit pas longtemps de sa liberté. Comme il était toujours suspect, on l'obligea à prêcher un sermon public (29 juin 1548) dans lequel il ne craignit pas de soutenir la présence réelle; il fut envoyé à la Tour de Londres, où il resta jusqu'à l'avènement de Marie; la reine le fit sortir de prison le 3 août 1553, lorsqu'elle fit son entrée solennelle à Londres.

Le 23 du même mois, il fut nommé chancelier du royaume; il couronna la reine le 1er octobre, et ouvrit le parlement quatre jours après. Il servit sa nouvelle maîtresse avec autant de fidélité qu'il avait servi Henri VIII, et déploya un grand zèle pour faire rentrer l'Angleterre sous l'obéissance de Rome qu'il avait lui-même répudiée dix-huit ans auparavant; il conseilla aussi de faire déclarer par acte du parlement la validité du premier mariage d'Henri VIII et l'illégitimité d'Élisabeth. On lui a donné la plus grande part de responsabilité dans les sévérités de Marie à l'égard des protestants; il faut dire cependant qu'il se montra clément envers plusieurs et qu'il chercha même à sauver la vie de Cranmer. Il mourut de la goutte le 12 novembre 1555. Comme on lui lisait la passion de Notre-Seigneur à ses derniers moments, il s'écria en entendant la lecture du reniement de saint Pierre : *Negavi cum Petro, exivi cum Petro, sed nondum flevi cum Petro.* Il fut enterré dans sa cathédrale de Winchester.

Il a laissé plusieurs opuscules imprimés, dans lesquels il soutient surtout la présence réelle et le célibat ecclésiastique : la bibliothèque du collège de Corpus Christi à Cambridge contient aussi plusieurs manuscrits inédits de Gardiner.

Voir les ouvrages cités aux art. ANGLICANISME et CRANMER, et en outre : P. Friedmann, *Lady Anne Boleyn*, trad. franç., 2 vol., Paris, 1903; Arthur Innes, *England under the Tudors*, Londres, 1905; J. Gairdner, *The English Church in the sixteenth century*, Londres, 1904; J. Trésal, *Les origines du schisme anglican*, Paris, 1908 : ces trois derniers ouvrages contiennent une bibliographie très complète.

A. GATARD.

1. GARET Jean, bénédictin, né au Havre en 1627 mort à Jumièges le 24 septembre 1694. Il fit profession le 27 mars 1647 au monastère de la Trinité de Vendôme, dans la congrégation de Saint-Maur. Envoyé à l'abbaye de Saint-Ouen de Rouen, il mit tous ses soins à revoir les œuvres de Cassiodore qu'il publia sous le titre : *Magni Aurelii Cassiodori senatoris, viri patricii, consularis et Vivariensis abbatis, opera omnia in duos tomos distributa, ad fidem mss. codd. emendata et aucta, notis et observationibus illustrata, cum indicibus locupletissimis, quibus præmittitur illius vita, quæ nunc primum in lucem prodit, cum dissertatione de ejus monachatu*, 2 in-fol., Rouen et Paris, 1679; 2 in-fol., Venise, 1729, édition reproduite dans *P. L.*, t. LXIX et LXX.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 334, 615; dom Ph. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 142; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Bruxelles, 1770, p. 158; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 359; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 496.

B. HEURTEBIZE.

2. GARET Jean, appelé aussi Garret ou Garretius, théologien belge du XVIe siècle, ne doit pas être confondu avec son frère Henri Garet, qui fut professeur de médecine à l'université de Padoue et conseiller aulique de l'archevêque-électeur de Mayence. Jean Garet était né à Louvain, d'une famille de modestes commerçants. Ses études de philosophie terminées, désireux d'embrasser la vie religieuse, il jeta son dévolu sur l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin et fut admis au monastère de Saint-Martin, dans sa ville natale. Il ne tarda pas à s'y faire remarquer par une ardeur et des aptitudes peu communes à approfondir les disciplines théologiques. Ordonné

prêtre, il remplit pendant quelque temps les fonctions de sous-prieur de sa communauté. Il devint ensuite directeur du couvent des religieuses de Mishagen, à Eeckeren, près d'Anvers. Il s'adonnait dès lors avec une sorte de prédilection aux matières de controverse religieuse, y consacrant tous les loisirs que lui laissaient les devoirs de sa charge. Plus tard, l'évêque Corneille Jansénius de Gand, qui l'avait connu à Louvain et qui le tenait en haute estime, l'appela auprès de lui et lui confia la direction d'un couvent de « Pénitentes » ou « Filles de Dieu ». Contemporain des premiers écarts doctrinaux et des premières commotions sociales qui se couvraient du beau nom de réforme, il s'y montra toujours très opposé. Il les combattit par la parole et par la plume. Les divers écrits qu'il publia dans ce but témoignent d'une grande sûreté de jugement, d'une vaste information et d'un attachement éclairé aux sources traditionnelles. Il eut la joie d'en voir quelques-uns se répandre au point d'être réimprimés plusieurs fois en peu d'années. Bellarmin, Suarez et d'autres controversistes fameux l'ont mis à contribution et le citent avec éloge. D'une santé débile, Garet l'affaiblit encore, si nous en croyons les contemporains, par trop d'acharnement au labeur studieux. Il était d'ailleurs atteint d'une claudication assez prononcée, qui contribuait à lui donner une apparence plutôt chétive. Ces circonstances l'amenèrent à refuser le siège épiscopal d'Ypres, qui lui fut offert lorsque Philippe II dota la Belgique de quatorze nouveaux évêchés. Dans ses dernières années, il souffrit cruellement de la pierre. C'est cette maladie qui l'emporta, le 21 janvier 1571.

Voici les ouvrages qui nous restent de lui : 1° *De vera præsentia corporis Christi in sacramento eucharistiæ classes IX, contra sacramentariam pestem ex omnibus fere ecclesiasticis auctoribus summo studio collectæ. Adjecta est ad calcem decima classis, Christum suæ Ecclesiæ perpetuo adesse, eamque in fide nec errasse nec errare posse ostendens*, in-8°, Anvers, 1561. C'est l'œuvre principale de Garet ; elle consiste en un recueil très exact et très compréhensif des passages patristiques qui établissent le dogme de la présence réelle. Les « neuf classes », mentionnées en tête du volume, sont autant de sections assez singulièrement réparties : la Ire en effet, qui est de beaucoup la plus longue, embrasse la plupart des textes depuis les origines de l'Église jusqu'au temps de l'auteur; la IIe est consacrée aux témoignages des *poètes*; la IIIe à ceux des *femmes*; la IVe à ceux qui sont *anonymes*; la Ve à ceux des *conciles* tant universels que particuliers; la VIe aux *miracles* de signification parallèle; la VIIe aux *visions*; la VIIIe aux aveux des *juifs* et des *hérétiques* jusqu'à Luther et aux luthériens inclusivement; la IXe à ceux des juifs et des païens. C'est en substance le même recueil qui reparut un peu plus tard sous ce titre : *Universalis et catholicæ Ecclesiæ de veritate corporis Christi in eucharistiæ sacramento præsentis consensus. Sacrificii missæ et cæremoniarum assertio, ex sanctis Patribus et ex omnibus omnium ætatum scriptoribus summo labore collecta*, in-8°, Anvers, 1563. Seulement, ici, la partie relative au saint sacrifice est nouvelle, et l'ancien fonds, ramené à l'ordre chronologique pur et simple, se trouve distribué en seize siècles. Sous une troisième étiquette, le livre devint : *Omnium ætatum, nationum ac provinciarum in veritatem corporis Christi in eucharistia consensus, per* XVI *annorum centenarios collectus. Editio tertia. Sacrificii missæ, precum, cæremoniarumque, necnon epithetorum ejus ex sanctis Patribus et universa antiquitate collecta assertio*, in-8°, Anvers, 1569. Cette fois, la IIe partie est plus que doublée et se présente avec une pagination spéciale. Il y eut encore d'autres éditions, publiées à Paris, à Lyon et à Venise. Au siècle suivant, le janséniste Antoine Arnauld et son docile collaborateur Pierre Nicole puisèrent à pleines mains dans ce volume, pour leur grand ouvrage sur la *Perpétuité de la foi touchant l'eucharistie*; et l'on a pu dire justement que c'est à Garet que les deux sectaires sont, pour une bonne part, redevables de leur renom de solide et saine érudition. 2° *De mortuis vivorum precibus juvandis*, in-12, Anvers, 1564; une 2e édition, à Anvers, 1570, s'annonce plus explicitement comme *Mortuos vivorum precibus adjuvari ex sanctis Patribus assertio;* 3° *De invocatione sanctorum*, in-8°, Gand, 1570.

Sander, *Brabantia sacra*, t. II, p. 227; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, p. 645; Pennoti, *De sancti apostolicique ordinis canonicorum regularium origine et progressu*, l. II, c. LXV; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1880-1883, t. VII.

J. FORGET.

1. GARNIER Jean, jésuite français, l'un des savants du XVIIe siècle les plus versés dans la critique des textes et l'un des théologiens qui ont le mieux mérité de la patrologie et de l'histoire des dogmes. Né à Paris le 11 novembre 1612, Jean Garnier achevait ses humanités avec un éclatant succès quand il entra, n'ayant pas encore seize ans, au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rouen, le 15 octobre 1628. Successivement professeur d'humanités, de rhétorique et de philosophie, il se voua bientôt tout entier à l'étude de la théologie qu'il enseigna pendant vingt-six ans au collège de Clermont, à Paris. Il mourut à Bologne, le 26 octobre 1681, en se rendant à une congrégation générale de la Compagnie de Jésus, comme député de sa province. Son enseignement lui avait acquis une extraordinaire réputation que ses savants ouvrages ont pleinement justifiée et maintenue. Tous témoignent qu'il possédait au plus éminent degré les lettres grecques et latines, l'histoire ecclésiastique des premiers siècles, la philosophie et la théologie. Il excellait même dans la casuistique, science tenue alors en grand honneur et qui aurait suffi à lui attirer l'estime universelle. « Sa capacité et son expérience dans les cas de conscience, dit le *Journal des savants*, 15 mai 1684, le faisaient regarder comme un oracle que tout le monde venait consulter avec la dernière confiance, et l'estime universelle que l'on avait conçue de sa probité et que la solidité même de ses réponses inspirait assez à ceux qui prenaient son avis, faisait respecter toutes ses décisions. » Cf. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire*, t. XL, p. 167.

Le P. Garnier enseignait encore les humanités quand ses érudites recherches l'amenèrent à examiner un manuscrit inédit découvert à Vérone par le P. Sirmond et contenant notamment le *Libellus fidei* envoyé par l'évêque Julien d'Eclanum au pape Zosime en faveur des pélagiens, l'an 418. Ce fut le premier contact direct avec l'antiquité chrétienne. Le P. Garnier donna de cet écrit une édition critique, enrichie de notes et de commentaires fort érudits, sous ce titre : *Juliani Eclanensis episcopi Libellus fidei missus ad Sedem apostolicam in causa pelagianorum, nunc primum ex codice Veronensi editus*, Paris, 1648. L'ouvrage a été inséré ensuite dans les *Opera* de Marius Mercator, part. I, n. 6, p. 320 sq. Il reste douteux, toutefois, que Julien d'Eclanum soit l'auteur de cet écrit. A. Bruckner a repris récemment la discussion des arguments émis par le P. Garnier en faveur de l'authenticité, sans arriver toutefois à leur enlever leur forte probabilité. *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre*, Leipzig, 1897, p. 31 sq., dans *Texte und Untersuchungen*, t. XV, fasc. 3 *a*. Bruckner commet lui-même une erreur sur la date de l'édition première qu'il reporte à 1673. Cette édition avait mis en relief le haut savoir du P. Garnier et la sûreté de sa méthode. Quand mourut, en 1667, le

P. Labbe, nul mieux que lui n'était qualifié pour continuer ses savants travaux. On lui confia l'édition des œuvres de Marius Mercator, retrouvées en partie par le P. Labbe dans une liasse de manuscrits appartenant au chapitre de Beauvais et complétées par les découvertes d'Holstein dans les archives du Vatican. Le *Commonitorium super nomine Cælestii* avait été mis au point par le P. Labbe pour sa collection des conciles, Paris, 1671, t. II, p. 1512 sq.; le P. Garnier publia en 1673 l'édition complète d'après tous les manuscrits : *Marii Mercatoris S. Augustino æqualis opera quæcunque exstant*, Paris, 1673, avec le plus riche ensemble de notes et de commentaires et le recueil de tous les fragments grecs qui nous restent des ouvrages dont Mercator a donné la traduction. De cet écrivain ecclésiastique dont les ouvrages sont d'une si haute importance pour l'histoire du pélagianisme et du nestorianisme, on ne connaissait jusqu'alors que le nom avec quelques brefs renseignements jetés en passant dans une lettre de saint Augustin. C'est un des principaux mérites du P. Garnier, tout en restituant le texte de Marius Mercator, d'avoir remis cet auteur dans son cadre historique, malgré les obscurités du sujet, grâce à sa science profonde des origines chrétiennes et spécialement du mouvement pélagien, grâce aussi à une rare sagacité critique à laquelle rien n'échappe de la valeur des détails et de la portée des inductions que font naître les ingénieux rapprochements. La partie conjecturale s'est réduite depuis lors; bien des hypothèses sont rejetées par la critique moderne. Le texte publié par le P. Garnier et ses lumineuses dissertations n'en ont pas moins servi de base à tous les travaux ultérieurs, notamment ses recherches historiques sur les origines et le développement du pélagianisme de l'an 318 à l'an 430, et la préface de la seconde partie contenant l'histoire du nestorianisme depuis 428 à 433 et de très justes observations sur l'ordre qu'il convient de mettre dans les pièces qui ont trait au concile d'Éphèse. Le *Marius Mercator* du P. Garnier valut au savant éditeur les hommages des érudits. Cf. *Journal des savants*, 1674, p. 1 sq. Les dissertations sur le pélagianisme furent insérées par J. le Clerc dans son *Appendix Augustiana*, Amsterdam, 1703, t. XII, comme documents de première valeur, et les remarques désobligeantes de Noris, quelque peu irrité d'avoir été devancé par le P. Garnier dans l'édition des manuscrits de Mercator, ne représentent guère que le témoignage d'une critique tendancieuse. Cf. Nicéron, *Mémoires*, t. XL, p. 171. Noris ne reconnaissait pas moins l'exceptionnel mérite du P. Garnier, qu'il comparaît aux Pères Petau et Sirmond, ajoutant qu'il n'aurait jamais rien publié lui-même à ce sujet s'il avait connu le dessein du P. Garnier de donner une édition critique des œuvres de Mercator.

Comme complément à ses travaux sur le nestorianisme, le P. Garnier publia l'année suivante, avec le même luxe de notes érudites et de commentaires étendus, une édition critique du Bréviaire nestorien et eutychien de Liberat, archidiacre de Carthage : *Liberati, archidiaconi Ecclesiæ Carthaginensis, Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum emendatum a plurimis quibus ante scatebat mendis repurgatum et notis et dissertationibus de quinta synodo illustratum*, Paris, 1675. Cette édition a été reproduite dans la *Bibliotheca veterum Patrum* de Galland, t. XII, p. 119-188. Faite sur trois excellents manuscrits, abondamment pourvue de scholies qui relèvent les fautes de l'auteur et qui mettent en lumière les endroits obscurs, l'ouvrage est enrichi d'une érudite dissertation sur le Ve concile général.

D'après un manuscrit inédit des archives du Vatican, l'infatigable travailleur préparait en même temps son édition commentée du *Liber diurnus* des pontifes romains avec un savant traité sur les formules usitées par la chancellerie pontificale du Ve au XIe siècle : *Liber diurnus romanorum pontificum ex antiquissimo codice M. S. nunc primum in lucem editus*, Paris, 1680. Les notes de l'éditeur sont historiques, dogmatiques et critiques; les principales concernent l'ordination des papes et leurs professions de foi. Le P. Garnier discute à ce propos la question d'Honorius et conclut que ce pape, sans être monothélite, a bien été condamné par le VIe concile œcuménique. Le *Liber diurnus* n'était connu jusqu'alors que par quelques citations d'Yves de Chartres et de Gratien. Sa publication fut accueillie avec la plus grande faveur par le monde savant. Cf. Mabillon, *Musæum italicum*, t. I, p. 32; Chr. Hoffmann, *Nova scriptorum ac monumentorum collectio*, Leipzig, 1733, p. 22.

Chargé de continuer l'édition de Théodoret que le P. Sirmond avait publiée en 1642 en 4 in-fol., le P. Garnier avait recueilli quelques lettres nouvelles qui furent ajoutées au recueil déjà connu, ainsi que les sept dialogues contre les ariens, les macédoniens et les apollinaristes dont l'authenticité était établie par le savant critique. L'ouvrage fut publié en 1684 par les soins du P. Hardouin : *B. Theodoreti, episcopi Cyri, operum tomus quintus*, Paris, 1684, avec les cinq dissertations du P. Garnier sur la vie de Théodoret, la critique de ses ouvrages, sa doctrine et de nouveaux documents et aperçus sur le Ve concile général. La Ve dissertation contient près de deux cents lettres de Théodoret et des évêques orientaux impliqués comme lui dans les démêlés du nestorianisme, avec un ensemble de notes qui rectifient sur bien des points les assertions du P. Lupus. A la suite de cet ouvrage, fut réédité le recueil des dix-huit sermons attribués jusqu'alors à Théodoret, mais qui sont l'œuvre d'Eutherius, évêque de Thyane en Cappadoce, comme le P. Garnier en fournit la preuve dans le texte même de Marius Mercator. Ils sont réunis sous ce titre : *Eutherii Thyanorum episcopi sermones*. On trouve en outre dans ce livre : *Fulvii Ursini emendationes in libros Theodoreti : De curandis Græcorum morbis*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 85-864.

Outre un volume fort apprécié des bibliographes et qui a trait à la classification des ouvrages dans les bibliothèques : *Systema bibliothecæ collegii parisiensis S. J.*, Paris, 1678, cf. Baillet, *Critiques historiques*, Paris, n. 229, le P. Garnier a laissé divers ouvrages de philosophie scolastique et de théologie dogmatique et morale : *Theses peripateticæ de logica philosophiæ organo*, Paris, 1650; *Theses de philosophia morali morum magistra*, Paris, 1651; *Organi philosophiæ rudimenta seu compendium logicæ aristotelicæ*, Paris, 1651, 1657; *Regulæ fidei catholicæ de gratia Dei per Jesum Christum*, Bourges, 1655; *Tractatus de officiis confessarii erga singula pœnitentium genera*, Paris, 1688, 1689; Lyon, 1707; Strasbourg, 1718, 1726, etc. Le P. Garnier était loin d'avoir mené à bonne fin ses nombreux travaux d'histoire dogmatique quand la mort le surprit. Les *Acta eruditor. Lips.*, 1685, *Supplem.*, II, p. 422, nous apprennent qu'en partant pour Rome il avait confié au P. Hardouin un manuscrit intitulé : *Procopii Gazæi commentarii in XII prophetas minores latine redditi*. Ce manuscrit n'a pas été imprimé. Il en est de même d'une analyse de tous les ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens, accompagnée de notes et commentaires. Il serait à souhaiter vivement que cet ouvrage fût un jour retrouvé. Mention en est faite au c. II de la VIe dissertation de Marius Mercator, p. 333.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1228-1231; Nicéron, *Mémoires*, t. XL, p. 168 sq.; *Journal des savants*, 9 février 1663; 15 mai 1684; *Acta eruditor. Lips.*, 1685, p. 47-55; Zaccaria, *Bibliotheca antica e moderna*

di storia letteraria, t. I, p. 511-528; Tillemont, *Mémoires ecclés.*, t. XV, p. 142 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 490 sq.

P. BERNARD.

2. GARNIER Julien, bénédictin, né à Connerré, dans le diocèse du Mans, mort à Charenton le 3 juin 1725. Il entra dans la congrégation de Saint-Maur en 1689 et, âgé de vingt ans, fit profession à l'abbaye de Saint-Mélaine de Rennes le 30 septembre 1690. Il étudia la théologie à Saint-Vincent du Mans et devint fort habile dans la connaissance de la langue grecque. A la demande de dom Mabillon, il fut en 1699 appelé à Saint-Germain-des-Prés et deux ans plus tard fut chargé de préparer une nouvelle édition, avec traduction latine, des œuvres de saint Basile. Le Ier vol. parut sous le titre : *Sancti Patris nostri Basilii, Cæsareæ Cappadociæ archiepiscopi, opera omnia quæ exstant, vel quæ ejus nomine circumferuntur, ad mss. codices Gallicanos, Vaticanos, Florentinos et Anglicos, necnon ad antiquiores editiones castigata, multis aucta : nova interpretatione, criticis præfationibus, variis lectionibus illustrata, nova sancti doctoris vita, et copiosissimis indiciis locupletata*, in-fol., Paris, 1721. Le IIe vol. parut l'année suivante. Dom Julien Garnier avait préparé une partie du IIIe vol., quand il fut atteint d'une terrible maladie qui contraignit ses supérieurs à le faire conduire chez les frères de la Charité à Charenton, où il mourut. Ce IIIe vol. fut publié en 1730 par les soins de dom Maran. Cette édition des œuvres de saint Basile, la meilleure de toutes, est reproduite dans *P. G.*, t. XXIX-XXXII.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 105, 411; dom Ph. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 143; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 470; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 360; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, in-12, Paris, 1872, t. V, p. 116; Vanel, *Nécrologe de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 146; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1148-1149.

B HEURTEBIZE

GAROFOLI Gabriel, augustin du XVe siècle, né à Spolète, fut provincial de l'Ombrie et vicaire général de son ordre. En 1429, il fut nommé par Martin V évêque de Nocera dei Pagani. Après avoir gouverné son diocèse pendant quatre ans, il retourna à Spolète et y mourut le 16 juillet 1433. Il est l'auteur de plusieurs *Tractatus adversus pestiferam sectam fraticellorum*.

Panfilo, *Chronica fratrum ordinis eremitarum sancti Augustini*, Rome, 1581, fol. 75; Gratianus, *Anastasis augustiniana*, Anvers, 1613, p. 73; Herrera, *Alphabetum augustinianum*, Madrid, 1644, t. II, p. 296; Gandolfi, *De ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Rome, 1704, p. 124-126; Jacobilli, *Bibliotheca Umbriæ*, Foligno, 1658, p. 122-123; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1750, t. II, col. 856; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 384-386.

A. PALMIERI.

GARZIA Dominique naquit dans le royaume d'Aragon. Il étudia à Alcala au collège des trois langues et il enseigna l'hébreu au premier cours de l'université de cette ville. Il fut ensuite chanoine et chapelain majeur à Sainte-Marie de Pilar à Saragosse, et il y remplit plusieurs fois la charge de prévôt. Il fut aussi censeur de la foi ou qualificateur pour le royaume d'Aragon. Il mourut en 1629. Ses ouvrages sont écrits en espagnol ou en latin : *Tesoro de los soberanos misterios y excelencias divinas que se hallan en les tres letras consonantes del sacrosanto y inefable nombre de Jesus, segun se escrive en el texto original hebreo*, in-fol., Saragosse, 1598; *Propugnaculum religionis christianæ contra obstinatam perfidiam Judæorum adhuc expectantium primum adventum Messiæ*, in-4°, *ibid.*, 1606; *Estaciones espirituales que debe hacer el peregrino christiano en la jornada desta vida*, in-4°, *ibid.*, 1617; *Recentiorum variarum et inextricabilium quæstionum ex visceribus libri historialis Genesis hinc et illinc pullulantium discussio*, in-fol., *ibid.*, 1624; *Mansiones de las excelencias, grandezas y prerogativas que tuvo la bendita Virgen Maria, ibid.*, 1629.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1783, t. I, p. 329; H. Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 675.

E. MANGENOT.

GARZONI Thomas, littérateur italien, né en mars 1549 à Bagnocavallo dans la Romagne, mort le 8 juin 1589. Ses premières études terminées dans sa ville natale, il alla étudier le droit à Ferrare, puis à Sienne, et ensuite entra dans l'ordre des chanoines réguliers de Latran, où il fit profession à Ravenne le 18 octobre 1566. Thomas Garzoni a beaucoup écrit sur les sujets les plus divers; mais seule mérite d'être mentionnée l'édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor dont il veut, bien à tort, faire un chanoine de Latran : *Hugonis de S. Victore opera omnia tribus tomis digesta, studio et industria Th. Garzonii, postillis annotaciuncutis, scholiis ac vita autoris expolita*, 3 in-fol., Venise, 1588.

Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. VI *b*, p. 82; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1763, t. XII, p. 50.

B. HEURTEBIZE.

1. GASPAR, religieux augustin du XVIe siècle, dont nous ne connaissons pas même le nom de famille. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Axiomata christiana ex divinis Scripturis, sanctis Patribus, cum ecclesiasticis tum etiam scholasticis, per reverendum Patrem fratrem Gasparem ordinis eremitarum sancti Augustini, doctorem theologum ac regium concionatorem indignum, nunc noviter collecta. Opus hactenus desideratum adversus hæreticos antiquos et modernos*, Coïmbre, 1550.

Moral, *Catalogo de escritores agustinos españoles*, dans la *Ciudad de Dios*, 1903, t. LXIII, p. 209-210.

A. PALMIERI.

2. GASPAR DE SAINTE-MARIE-MADELEINE DE PAZZI (BORMANS), carme belge, originaire de Beeringen, savant professeur de philosophie et de théologie, et non moins remarquable par sa piété et sa vertu, a publié : *Bona praxis confessariorum, sive methodus bene administrandi pœnitentiæ sacramentum, dialogice deducta*, in-12, Anvers, 1703, ouvrage qui eut une certaine vogue; *Tractatus de opinione probabili ejusque usu*, Hasselt, 1716.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 537; Raphaël de Saint-Joseph, *Prolegomena in sacram theologiam*, Gand, 1882, p. 83; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1824, t. XI, p. 467.

P. SERVAIS.

GASTINEAU Nicolas, théologien, né à Paris en 1620 ou 1621, mort à Saint-Cloud le 17 juin 1696. Entré fort jeune dans l'état ecclésiastique, il fut, à l'âge de vingt-quatre ans, pourvu de la cure d'Anet-sur-Marne, au diocèse de Meaux, qu'il garda pendant une vingtaine d'années. Il vint ensuite se fixer à Paris où il se lia avec Arnauld et les solitaires de Port-Royal. En 1672, il rencontra un gentilhomme protestant qui le questionna sur divers points de religion. Il lui écrivit plusieurs fois et ce fut l'occasion des *Lettres de controverse*, 3 in-12, Paris, 1677-1679 : le Ier vol. est presque tout entier consacré à la réfutation du livre du ministre Claude : *La défense de la réformation contre le livre intitulé : Préjugés légitimes contre les calvinistes;* les deux autres volumes ont pour titre : *La grande controverse de la présence réelle de Jésus-Christ en l'eucharistie, ou la suite*

des lettres à un gentilhomme de la religion prétendue réformée.

Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. VI *b*, p. 89; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 437.

B. Heurtebize.

GAUCHAT Gabriel, controversiste, né à Louhans en Bourgogne en 1709, mort à la fin de 1779. Docteur en théologie et abbé commendataire de Saint-Jean de Falaise, il consacra toute son activité à combattre les incrédules. On a de lui : *Le temple de la vérité*, in-12, Dijon, 1748; *Recueil de piété tiré de l'Écriture sainte*, in-12, 1755; *Lettres critiques ou analyses et réfutation de divers écrits contraires à la religion*, 19 in-12, Paris, 1755-1763; *Rapport des chrétiens et des hébreux*, 3 in-12, Paris, 1754; *Le Paraguay, conversation morale*, in-12, 1756; *Catéchisme du livre de l'esprit*, in-12, 1758; *Accord du christianisme et de la raison*, 4 in-12, Paris, 1768; *Le philosophe du Valais ou correspondance philosophique avec des observations de l'éditeur*, 2 in-12, Paris, 1772; *Extrait de la morale de Saurin*, in-12; *La philosophie moderne analysée dans ses principes*, in-12.

Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 276; Feller, *Dictionnaire historique*, 1818, t. IV, p. 52; Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 4 in-8°, Paris, 1872-1879, t. II, col. 1232; t. III, col. 873; t. IV, col. 675; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 54-55; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1885, t. V, p. 454.

B. Heurtebize.

GAUDENCE PAGANINI, né à Poschiavo, dans les Grisons, en 1596, de parents protestants, se convertit au catholicisme. Passé en Italie, il y étudia, entra dans les ordres et vint à Rome, espérant, dit-on, arriver à quelque dignité ecclésiastique. Épithalame pour les noces du neveu d'Urbain VIII, *Hendecasyllabi in nuptias Taddei Barberini et Annæ Columnæ*, dédicaces de livres aux cardinaux les mieux en cour, il ne négligea aucun moyen pour attirer l'attention et les faveurs, sans monter plus haut que la dignité de protonotaire apostolique; aussi, quand on lui offrit une chaire à Pise (1627), il s'y rendit pour enseigner les belles-lettres, l'histoire et la politique. La mort le surprit à Sienne le 3 janvier 1649. Gaudence, écrit Tiraboschi, est auteur d'un grand nombre de livres; théologie, philosophie, droit, histoire, poésie, médecine, éloquence, archéologie, il a abordé tous les sujets, mais n'a laissé de nom en aucun genre; il ne fut qu'un écrivain superficiel et léger. Voici ses principaux ouvrages qui méritent de figurer dans ce dictionnaire : *De incertitudine doctrinæ calvinianæ tractatus*, in-12, Rome, 1623; *De dogmatibus et ritibus veteris Ecclesiæ adversus hujus temporis hæreticos observationes*, 2 in-12, *ibid.*, 1625, 1626; *Adversus Danielis Chamieri Pantrastiam*, in-12, Rome, 1627 : l'ouvrage du ministre Daniel Chamier, contre lequel est dirigé cet opuscule, *Pantrastiæ catholicæ sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus*, 4 in-fol., avait paru à Genève, 1626; *An S. Marcus Evangelium scripserit latine? Dissertatio*, in-8°, Pise, 1634; *De dogmatum Origenis cum philosophia Platonis comparatione : Salebræ Tertullianæ : De vita christiana ante Constantini tempora*, in-4°, Florence, 1639; *De errore sectariorum hujus temporis labyrintheo : Conatus in genesim divinam novus : De philosophicis opinionibus veterum Ecclesiæ Patrum*, Pise, 1644. Des lettres et des poèmes autographes de Gaudence Paganini, adressés à Gabriel Naudé (1631-1641), sont entrés à la Bibliothèque nationale de Paris, *Nouv. acquisitions françaises, 2040.* Cf. H. Omont, *Bibliothèque nationale. Nouvelles acquisitions*, 1913.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXI, p. 108; Fabroni, *Vitæ Italorum doctrina excellentiorum qui sæculis XVII et XVIII floruerunt*, t. XIV; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Rome, 1785, t. VIII, p. 231; Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1846; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1877, t. XIX; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1021, note.

P. Édouard d'Alençon.

GAUDENTIUS (Saint), évêque de Brescia, dans la Haute-Italie, à la fin du IVe siècle et au commencement du Ve, mourut, selon les uns vers 410, selon les autres vers 427. La date précise de sa naissance, sa patrie et ses premières années nous sont inconnues. Ce qu'on sait de lui par lui-même, *Serm.*, XVII, *P. L.*, t. XX, col. 962 sq., c'est qu'il fit, vers 370, un pèlerinage en Orient, et qu'il en rapporta des reliques, dont il dota plus tard une église de sa ville épiscopale. Élu, vers 387, évêque de Brescia, et contraint d'accepter, malgré lui, cette charge par les instances des évêques comprovinciaux, par celles en particulier de saint Ambroise, son ami de tous les temps, Gaudentius fut l'un des évêques d'Occident que le pape saint Innocent Ier et l'empereur Honorius députèrent à Constantinople, en 404, pour y plaider la cause de saint Jean Chrysostome persécuté. Mission, au reste, stérile et sans succès.

Gaudentius avait formé, à la prière d'un certain Benivolus, un petit recueil de ses prédications, *P. L.*, t. XX, col. 827-1002, contenant vingt et un sermons ou *tractatus*, les dix premiers adressés aux néophytes, pendant la semaine de Pâques, sur les principales vérités du christianisme et le dernier sur la vie et la mort de son prédécesseur, saint Philastrius. L'authenticité de ce discours, contestée par F. Marx dans les *Prolégomènes* de son édition de saint Philastrius, 1898, p. VIII, a été fermement maintenue par Chr. Knappe, *Programme du gymnasium Carolinum d'Osnabruck*, 1908. Le *Carmen ad laudem Philastrii*, col. 1003-1006, est au contraire apocryphe. Tandis que Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. III, p. 84, censure sévèrement le faire de saint Gaudentius, maint critique moderne relève l'élégante simplicité, l'aisance et l'agrément de son style. En somme Gaudentius, théologien irréprochable, est, dans l'histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique, un homme de second plan.

Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, Mayence, 1881, t. II, p. 488-493; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1892, t. II *a*, p. 217-219; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 284; Paucker, *Zeitschrift für die œsterr. Gymnasien*, 1881, t. XXXII, p. 481 sq.

P. Godet.

1. GAUDIN Alexis, chartreux français, mort vers 1707, a écrit, sous le voile de l'anonymat : *La distinction et la nature du bien et du mal, traité où l'on combat l'erreur des manichéens, les sentiments de Montaigne et de Charron et ceux de M. Bayle*, et le *Livre de saint Augustin « De la nature du bien contre les manichéens »*, traduit en français sur l'édition des bénédictins avec des notes, in-12, Paris, 1704. Bayle y répondit par un mémoire, qui fut inséré d'abord dans l'*Histoire des ouvrages des savans*, août 1704, et plus tard dans ses *Œuvres diverses*, t. IV. Dom Gaudin a publié encore un *Traité sur l'éternité du bonheur et du malheur après la mort et la nécessité de la religion*, dans le *Recueil de pièces fugitives* de l'abbé Archimbauld, t. I. Archimbauld nous apprend, *ibid.*, t. III, p. 95, que ce traité faisait partie d'un ouvrage inédit de dom Gaudin intitulé : *Caractères de la vraie et de la fausse religion.* Ce chartreux a coopéré avec l'abbé Tricaud aux *Remarques critiques* sur la nouvelle édition du *Dictionnaire historique* de Moréri donnée en 1704. On lui a attribué quelquefois l'*Abrégé de l'histoire des savants anciens et modernes*, publié par l'abbé Tricaud,

in-12, Paris, 1708, mais suivant Barbier, *Dictionnaire des anonymes*, 3e édit., Paris, 1882, t. I, p. 23-24, cet ouvrage est plutôt d'Augustin Goguet, médecin de Beauvais.

Biographie universelle de Michaud, Paris, 1838, t. LXV, p. 173-174; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 727.

E. Mangenot.

2. GAUDIN Jacques, théologien, né en Touraine vers 1612, mort à Paris le 18 juillet 1695. Docteur de la maison et société de Sorbonne, chanoine de Notre-Dame de Paris, official de l'archevêque, Mgr de Péréfixe, il publia : *Assumptio corporea B. Mariæ V. vindicata contra Cl. Joly dissertationem*, in-12, Paris, 1670. On a encore de cet auteur : *Oraison funèbre de M. de Péréfixe, archevêque de Paris, prononcée dans l'église de Sorbonne le 10 février 1671*, in-4°, Paris, 1671; *Elogium seu vitæ synopsis Petri Lallemantii prioris sanctæ Genovefæ et universitatis Parisiensis cancellarii*, in-4°, Paris, 1679; *Défense du traité de controverse du cardinal de Richelieu contre la réponse du sieur Martel, ministre de la religion prétendue réformée*, in-12, Paris, 1681.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1704, t. II, col. 2538; Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. VI *b*, p. 95; Le Long, *Bibliothèque historique*, in-fol., Paris, 1768, t. I, n. 9345, 13614; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 454-455.

B. Heurtebize.

3. GAUDIN Jacques, né en 1740 aux Sables-d'Olonne, mort le 30 novembre 1810 à La Rochelle où il était bibliothécaire. Il fut un moment oratorien, puis vicaire général de son ancien confrère l'évêque de Mariana en Corse. Lors de la Révolution, il adhéra au schisme constitutionnel, devint vicaire de l'évêque de la Vendée, puis député de ce pays à l'Assemblée législative où il fit le rapport sur ou plutôt contre les congrégations religieuses. Il publia plusieurs ouvrages historiques et littéraires et un volume sur les *Inconvénients du célibat chez les prêtres*, Lyon, 1781 et 1780, que réfuta Maultrot.

Gaudin, *Avis à mon fils âgé de sept ans*, Paris, 1805.

A. Ingold.

GAULTIER (GAUTHIER) Jean-Baptiste est né à Louviers, au diocèse d'Évreux, en 1685. Il étudia à Paris au séminaire Saint-Magloire, mais il ne prit pas de grade en Sorbonne pour ne pas signer le formulaire. En 1723, il s'attacha à Pierre de Langle, évêque de Boulogne, qui l'ordonna prêtre et le nomma promoteur et vicaire général. Il publia pour ce prélat deux *Mémoires sur les plaintes portées contre le gouvernement de Mgr l'évêque de Boulogne*, in-12, 1723; *Mémoire pour servir d'éclaircissement à la Lettre du P. Pacifique de Calais, capucin*, in-8°, 1724; *Relation de ce qui s'est passé durant la maladie de M. de Langle, évêque de Boulogne*, in-4°, 1724. Après la mort de cet évêque, Gaultier devint le bibliothécaire de Colbert de Croissy, évêque de Montpellier, et la *France littéraire* de 1756 déclare formellement qu'il est l'auteur des écrits qui ont paru dès lors sous le nom de Colbert. Celui-ci étant mort le 9 avril 1738, Gaultier se retira à Paris, où il vécut dans la retraite la plus profonde. Il publia : *Abrégé de la vie et idée des ouvrages de Joachim Colbert, évêque de Montpellier, avec le recueil de ses lettres*, in-8°, 1740. Il écrivit aussi la *Préface historique*, qui est en tête des *Œuvres* de Colbert, 3 in-4°. Il attaqua impudemment le successeur de Colbert, de Charancy, dans une *Lettre*, en 1740, que le parti janséniste appelait « les verges d'Héliodore »; *Mémoire apologétique et défense des curés de Montpellier*, in-8°, 1742; *Lettre d'un théologien à M. de Charancy*, in-4°, 1744; lettre au même *Sur son instruction pastorale relative à la communion pascale*, in-4°, 1745. Il attaqua aussi les jésuites. Il publia contre eux : *Les jésuites convaincus d'obstination à permettre l'idolâtrie dans la Chine*, in-12, 1743; *Lettre au sujet de la bulle de N. S. P. le pape concernant les rites malabares*, in-12, 1745; *Critique du ballet moral donné au collège des jésuites de Rouen au mois d'août 1750*, in-12, 1751; dix-sept *Lettres théologiques sur la trinité, l'incarnation, la prédestination et la grâce contre le système des Pères Berruyer et Hardouin, jésuites*, 3 in-12, 1756; à la fin du t. III, on trouve la traduction française de l'Épître à Diognète. Ses autres ouvrages jansénistes sont : cinq *Lettres apologétiques pour les carmélites du faubourg Saint-Jacques de Paris*, in-12, 1748; *Vie de messire Jean Soanen, évêque de Senez*, in-12, 1750, ou avec les *Lettres* de ce prélat, 2 in-4°; *Lettre à Mgr l'archevêque de Sens* (Languet), in-12, 1752; *Lettres à l'évêque d'Angers* (de Vaugirauld) *au sujet d'un prétendu extrait du catéchisme de Montpellier, autorisé par ce prélat*, in-12, Toulouse, 1752; *Lettres aux évêques qui ont écrit au roi pour lui demander la cassation de l'arrêt du parlement de Paris du 18 avril 1752*, in-12, 1752; *Lettre à un duc et pair*, sur les affaires du parlement, du 26 octobre 1753, in-12, 1753 (ce libelle contre les évêques fut condamné au feu par arrêt du parlement de Rouen, du 20 février 1754); *Lettre à un ami, où l'on réfute les cinq lettres sur les remontrances du parlement de Paris*, in-12, 1754; *Histoire abrégée du parlement durant les troubles du commencement du règne de Louis XIV*, in-12, 1754. L'abbé Gaultier attaquait aussi les incrédules. Dans cet ordre d'idées, on lui doit : *Les Lettres persanes* (de Montesquieu) *convaincues d'impiété*, in-12, 1745; *Le poème de Pope intitulé : Essai sur l'homme, convaincu d'impiété*, suivi de plusieurs lettres pour prémunir les fidèles contre l'irréligion, in-12, 1746 ; *Réfutation d'un libelle* (de Voltaire) *sur la voix du sage et du peuple*, in-12, 1751. L'abbé Gaultier mourut, le 30 octobre 1755, des suites d'une chute de voiture qu'il avait faite près de Graillon, au retour d'un voyage à Louviers, sa patrie. C'était un homme plein de fiel.

Biographie universelle, Paris, 1816, t. XVI, p. 586-587; Feller, *Dictionnaire historique et critique*, Lyon, 1822, t. V, p. 75-76; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1858, t. XIX, col. 699-700; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1854, t. III, p. 448; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1417, note 2.

E. Mangenot,

GAUME Jean-Joseph fut le neuvième enfant d'une famille patriarcale de cultivateurs qui, aux plus mauvais jours de la Révolution, avait donné asile aux prêtres persécutés. Il naquit à Fuans (Doubs), le 16 prairial an X ou 5 juin 1802. Il fit ses études littéraires au petit séminaire d'Ornans et sa théologie au grand séminaire de Besançon sous la direction de l'abbé Busson, son cousin, dont le père avait été condamné à la guillotine par le tribunal révolutionnaire de Maîche, le 14 octobre 1793. Voir Besson, *Vie de M. l'abbé Busson*, Besançon, 1862. Ordonné prêtre en 1825, il fut deux ans vicaire à Vesoul. Sur l'indication de l'abbé Gerbet, Mgr Millaux, évêque de Nevers, le demanda, en 1827, pour professer le dogme dans son grand séminaire et il le nomma chanoine honoraire, dès son arrivée, au mois d'octobre de cette année. L'abbé Gaume n'occupa la chaire de dogme que durant l'année scolaire 1827-1828. En 1828, il devint supérieur du petit séminaire de Nevers et il réorganisa avec succès cette maison sous le triple rapport de la piété, de la science et de la discipline. En 1829, tout en gardant cette charge, il fut chanoine titulaire de la cathédrale. Le gouvernement français exigea, en 1831, des supérieurs des maisons d'éducation le serment, imposé par les ordonnances du

11 juin 1828, qu'ils ne faisaient pas partie d'une congrégation non approuvée. Quoique prêtre séculier, l'abbé Gaume refusa une déclaration que le pouvoir civil n'avait pas le droit de lui demander, et il quitta le petit séminaire. Il dirigea dès lors le catéchisme de persévérance des jeunes filles de toute la ville, œuvre dont il fut chargé pendant vingt ans. Il initiait ses élèves, dont le nombre dépassait 300, à la pratique des bonnes œuvres, et il était lui-même président de l'œuvre de Saint-François-Xavier pour les ouvriers et directeur de la conférence de Saint-Vincent de Paul. Au cours d'un voyage à Rome en 1842, il reçut de Grégoire XVI la croix de l'ordre de Saint-Sylvestre en récompense de son dévouement au saint-siège et des services qu'il avait rendus à la religion par ses ouvrages. Le 19 août 1843, il donna sa démission de chanoine titulaire pour être vicaire général de Mgr Dufêtre; il eut part à l'aministration diocésaine à ce titre jusqu'en 1852; il démissionna alors en raison de son dissentiment avec le prélat au sujet des classiques chrétiens. Il avait ouvert la controverse sur l'abandon des auteurs païens de l'antiquité et il menait campagne avec Louis Veuillot contre Mgr Dupanloup. Au mois de novembre 1852, l'évêque de Nevers adressa à son clergé une circulaire dans laquelle il prenait parti contre les idées de son vicaire général. L'abbé Gaume quitta Nevers, tout en demeurant chanoine d'honneur de la cathédrale, et se retira à Paris auprès de ses frères, qui étaient libraires-éditeurs. Le comité ecclésiastique de Pontarlier l'avait présenté aux suffrages des électeurs de l'arrondissement, en 1849, pour la députation. L'université de Prague lui avait donné le titre de docteur en théologie, le 28 août 1848; les évêques de Reims, de Montauban et d'Aquila le nommèrent vicaire général (ce dernier, le 13 juin 1856). Pie IX l'éleva, en 1854, à la dignité de protonotaire apostolique *ad instar participantium*. En 1872, le préfet de la Propagande lui confia la charge de directeur général de l'*Œuvre apostolique*, destinée à venir en aide aux missionnaires. Il mourut à Paris, le 19 novembre 1879. Il fut, toute sa vie, un prêtre pieux et zélé, d'un caractère bon et affable, très dévoué à l'Église et au siège apostolique.

Son activité littéraire fut très féconde et la liste de ses publications, qui n'ont pas toutes la même valeur, est longue. Il débuta par l'ouvrage : *Du catholicisme dans l'éducation*, in-8°, Paris, 1835; 2ᵉ édit., 1850, qui fut le prélude de la question des classiques. Il s'occupa ensuite de l'instruction et de la formation religieuse de la jeunesse : *Le grand jour approche, ou lettres sur la première communion*, in-18, 1836; 17ᵉ édit., 1911; *Le Seigneur est mon partage, ou lettres sur la persévérance après la première communion*, in-18, 1836; 12ᵉ édit., 1898; *Le manuel des confesseurs*, in-8°, 1837; 11ᵉ édit., 1880; *Catéchisme de persévérance, ou exposé de la religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours*, 8 in-8°, 1838 ; 13ᵉ édit., 1889; *Abrégé du catéchisme de persévérance*, in-18, 1839; 41ᵉ édit., 1913; il traduisit ensuite *Selva, ou recueil de matériaux, de discours et d'instructions pour les retraites ecclésiastiques*, de saint Alphonse de Liguori, 2 in-18, 1840; *Où allons-nous? Coup d'œil sur les tendances de l'époque actuelle*, in-8°, 1844; *Histoire de la société domestique chez tous les peuples anciens et modernes, ou influence du christianisme sur la famille*, 2 in-8°, 1846; 2ᵉ édit., avec une introduction nouvelle, 1854; *L'Europe en 1848, ou considérations sur l'organisation du travail. Le communisme et le christianisme*, in-8°, 1848; *Les trois Rome, journal de voyage en Italie*, 4 in-8°, 1848; 4ᵉ édit., 1876; *La profanation du dimanche, considérée au point de vue de la religion, de la société, de la famille, de la liberté, du bien-être, de la dignité humaine et de la santé*, in-16, 1850; 3ᵉ édit., 1870 (ouvrage destiné à l'œuvre de Saint-François-Xavier); *L'horloge de la Passion*, trad. d'un écrit de saint Alphonse de Liguori, in-18, 17ᵉ édit., 1857; *Le ver rongeur des sociétés modernes, ou le paganisme dans l'éducation*, in-8°, 1851; *Lettres à Mgr Dupanloup sur le paganisme dans l'éducation*, in-8°, 1852; *Bibliothèque des classiques chrétiens latins et grecs*, pour toutes les classes, composée sur un plan d'études dédié au pape Clément VIII et approuvé à Rome en 1592, publiée sous sa direction conformément aux prescriptions de l'encyclique du 21 mars 1853, 30 in-12, 1852-1855 (avec la collaboration de son frère, Jean-Alexis Gaume, chanoine de Paris, voir Ch. Perrin, *Notice nécrologique sur M. Gaume, chanoine de Paris*, in-12, Paris, 1869); *Poètes et prosateurs profanes complètement expurgés*, 2 in-12, 1857; *La religion dans le temps et dans l'éternité, ou introduction à l'étude raisonnée du christianisme, d'après le catéchisme de persévérance*, in-8°, 1855; 2ᵉ édit., 1885; *La Révolution. Recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*, 12 in-8°, 1856-1859 (t. I-IV, *La Révolution française;* t. V, *Le voltairianisme;* t. VI, *Le césarisme;* t. VII, *Le protestantisme;* t. VIII, *Le rationalisme;* t. IX-XII, *La Renaissance*); *Bethléem, ou l'école de l'enfant Jésus, petites visites à la crèche pour le temps de Noël d'après saint Alphonse de Liguori*, in-18, 1860; 2ᵉ édit., 1884; *La situation : douleurs, dangers, devoirs, consolations des catholiques dans les temps actuels*, in-8°, 1861; *A quoi sert le pape ?* in-18, 1861; *Le signe de la croix au XIXᵉ siècle*, in-18, 1863; 2ᵉ édit., 1876; *Traité du Saint-Esprit, comprenant l'histoire générale des deux esprits qui se disputent l'empire du monde et les deux cités qu'ils ont fondées*, 2 in-8°, 1864; 3ᵉ édit., 1893; *L'eau bénite au XIXᵉ siècle*, in-18, 1865; 2ᵉ édit., 1876; *Le Credo ou refuge du chrétien dans les temps actuels*, in-18, 1867; 2ᵉ édit., 1884; 3ᵉ édit. illustrée, 1890; *La vie n'est pas la vie, ou la grande erreur du XIXᵉ siècle*, in-18, 1870; *Suéma ou la petite esclave chrétienne enterrée vivante; histoire contemporaine dédiée aux jeunes chrétiennes de l'ancien et du nouveau monde*, in-8°, 1870; édit. illustrée, in-12, 1892; *Judith et Esther, mois de Marie du XIXᵉ siècle*, in-18, 1870; *Où en sommes-nous? Étude sur les événements actuels*, in-8°, 1870; *Voyage à la côte orientale d'Afrique pendant l'année 1866 par le Père Horner, missionnaire apostolique, accompagné de documents authentiques*, in-12, 1872; *Histoire du bon larron, dédiée au XIXᵉ siècle*, in-18, 1873; 2ᵉ édit., In-8°, 1893; *L'Angélus au XIXᵉ siècle*, in-18, 1873; 2ᵉ édit., 1878; *Le cimetière au XIXᵉ siècle, ou le dernier mot des solidaires*, in-18, 1874; *Catéchisme des mères ou petit abrégé du Catéchisme de persévérance à l'usage des enfants de six à dix ans*, in-18, 1874; 2ᵉ édit., 1890; *La peur du pape, ou le mot de la situation*, in-8°, 1875; *Pie IX et les études classiques; appel aux pères de famille et aux institutions de jeunesse*, in-8°, 1875; *Histoire des catacombes de Rome*, t. IV des *Trois Rome*, in-12, 1876; *Le testament de Pierre le Grand, ou la clef de l'avenir*, in-12, 1877; *Mort au cléricalisme ou résurrection du sacrifice humain*, in-18, 1877; *La génuflexion au XIXᵉ siècle, ou étude sur la première loi de la création*, in-18, 1877; *Le Benedicite au XIXᵉ siècle, ou la religion dans la famille*, in-18, 1878; *Un signe des temps ou les quatre-vingts miracles de Lourdes*, in-18, 1878; 2ᵉ édit., 1884; *L'évangélisation apostolique du globe, preuve péremptoire et trop peu connue de la divinité du christianisme*, in-12, 1879; *La question des classiques*, in-8°, 1892. Sous le titre de *Biographies évangéliques*, 2 in-8°, 1880, 1893, on a réuni une série de notices, publiées à part, sur les parents, les disciples, les amis, les hôtesses de Notre-Seigneur, les déicides, les maîtres de la Judée, les premiers adorateurs du Messie, les sept diacres; elles manquent de critique.

Notons enfin quelques brochures : *Le Calvaire; Le scrupule; Marie, étoile de la mer; Miracles et conversions; Paris, son passé, son présent et son avenir; Petit catéchisme du Syllabus*, et nous aurons à peu près épuisé la vaste production, très mélangée et très inégale, de Mgr Gaume. Plusieurs de ses principaux ouvrages ont été traduits en différentes langues.

E. Daras, *Notice sur Mgr Gaume*, Paris, s. d., 4 pages; V. Dumax, dans les *Annales de l'archiconfrérie du Très Saint Cœur de Marie*, décembre 1879, p. 373-374; *Polybiblion*, 1879, t. XXVI, p. 541-542; Ant. Ricard, *Étude sur Mgr Gaume, ses œuvres, son influence, ses polémiques*, in-8°, Paris, s. d. (1872); 2e édit., Supplément à *l'Association catholique*, du 15 juin 1891; *Kirchenlexikon*, 1888, t. V, col. 118-120; *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 398-199; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. V *b*, col. 1818-1820; renseignements biographiques et bibliographiques, fournis par M. Billebault, secrétaire général de l'évêché de Nevers, par le docteur Van der Elst et par M. X. Rondelet, éditeur à Paris.

E. MANGENOT.

GAUNILON, bénédictin, de la seconde moitié du XIe siècle. Fils de Gautier, vicomte de Tours, il avait été marié et avait occupé une position brillante. Il avait rempli la charge de trésorier de la collégiale de Saint-Martin de Tours. A la suite de malheurs, il avait fondé le prieuré de Saint-Hilaire-sur-Yerre et avait embrassé la vie monastique à l'abbaye de Marmoutiers. Ayant lu le *Proslogium* de saint Anselme, Gaunilon se refusa à admettre l'argument invoqué par ce docteur pour prouver l'existence de Dieu, et il écrivit un traité intitulé : *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*, auquel le prieur du Bec répondit par le *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*. L'écrit de Gaunilon se trouve parmi les œuvres de saint Anselme, *P. L.*, t. CLVIII, col. 241. Voir t. I, col. 1352.

Fabricius, *Bibliotheca latinæ mediæ ætatis*, in-8°, 1858, t. III, p. 25; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1747, t. VIII, p. 153; dom Martène, *Histoire de Marmoutiers*, publiée par M. l'abbé C. Chevalier, in-8°, Tours, 1874, t. I, p. 363; R. P. Ragey, *Histoire de saint Anselme*, in-8°, Paris, 1889, t. I, p. 293.

B. HEURTEBIZE.

1. GAUTHIER (GUALTERUS) DE SAINT-VICTOR, du nom de la célèbre abbaye dans laquelle, chanoine régulier de Saint-Augustin, il vivait au XIIe siècle, et dont il est devenu le prieur, s'est acquis par ses leçons le renom de théologien. Mais, au lieu de s'inspirer de l'esprit large d'un Hugues de Saint-Victor et d'essayer, après lui, de concilier entre elles les diverses méthodes théologiques, comme nombre de ses contemporains, il témoigna d'une âpre hostilité contre la tentative d'asseoir la théologie sur la dialectique et la métaphysique, contre la scolastique, en un mot, sans pouvoir néanmoins en arrêter les progrès. Dans l'aveuglement de son zèle pour la pureté de la foi, il alla jusqu'à décrier violemment les quatre premiers scolastiques, Abélard, Pierre Lombard, Gilbert de la Porrée, Pierre de Poitiers, qu'il appelle « les quatre labyrinthes de la France », par cette raison, dit-il « qu'au souffle du seul Aristote, ils ont osé, avec une légèreté d'écolier, aborder les ineffables mystères de la trinité et de l'incarnation. » Le pamphlet de Gauthier, écrit en 1180, est resté inédit. Du Boulay toutefois, *Hist. univers. paris.*, t. II, p. 628 sq.; *P. L.*, t. CXIX, col. 1127-1175, en a cité d'amples extraits, et Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, t. I, p. 405 sq., en a donné une analyse.

Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., t. XIV, p. 741-742; Daunou, *Histoire littéraire de la France*, t. XIV, p. 549-553; Plank, *Studien und Kritiken*, 1844, p. 823 sq.; Kuhn, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tubingue, 1859, p. 448; *Kirchenlexikon*, t. XII, col. 1206; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 95.

P. GODET.

2. GAUTHIER Nicolas, controversiste français, né à Reims, vécut dans la première moitié du XVIIe siècle. D'une famille catholique, il passa au protestantisme et vint habiter Sedan où il se fit remarquer par son zèle à défendre les doctrines nouvelles. Il revint plus tard au catholicisme et employa toute son activité à écrire contre les ministres protestants. On a de lui : *Descouverte des fraudes sedanoises par la confrontation du catéchisme de Jacques Cappel avec les XL articles de la Confession des églises prétendues réformées de France*, in-8°, Paris, 1618; *L'Anti-ministre, ou réponse à l'avertissement de Cappel*, in-8°, Reims, 1618; *Les livres de la Babel huguenote, par quatorze puissantes raisons et motifs, pour en faire sortir toute âme désireuse de son salut*, in-8°, Reims, 1619.

Encyclopédie des sciences religieuses, in-8°, Paris, 1878, t. V, p. 443.

B. HEURTEBIZE.

GAUTIER Joseph, théologien belge, né à Verviers le 25 janvier 1703, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus dans la province du Rhin inférieur le 26 octobre 1719, enseigna successivement la grammaire, les humanités, la rhétorique, la philosophie et la théologie et mourut à Cologne le 10 octobre 1755. Il a laissé deux ouvrages estimés : une critique des *Principes du droit public ecclésiastique* de Knoch et Eslinger, sous ce titre : *Animadversiones in librum cui titulus : Principia juris publici ecclesiastici catholicorum ad statum Germaniæ accommodata*, Cologne, 1750, et une introduction à la théologie dogmatique : *Prodromus ad theologiam dogmatico-scholasticam ad usum præcipue candidatorum sacræ doctrinæ*, Cologne, 1756. Cet ouvrage a été réimprimé dans le *Thesaurus theologicus* du P. Zaccaria, t. I, p. 1-320.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1279; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1339; L. Nagelschmitz, *Eximio Patri Josepho Gautier, doctori Coloniæ renuntiato*, Cologne, 1741. Voir *Patrum S. J. ad Rhenum inferiorem poemata*, t. II, p. 313 sq.

P. BERNARD.

GAUTRELET François-Xavier, jésuite français, né à Sampigny (Saône-et-Loire) le 15 février 1807, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus à Avignon le 19 septembre 1829, après de solides études faites au petit séminaire d'Autun. Professeur de philosophie à Melan et au scolasticat de Vals, il se livra au ministère de la prédication et se fit bientôt brillamment connaître par ses controverses avec les protestants, devint recteur de Vals, de Fourvière, provincial de Lyon, supérieur de la mission d'Algérie et de Syrie, recteur du collège de Lyon, puis de la maison de Fourvière et dirigea quelques années les *Études religieuses*. Le P. Gautrelet laissa partout l'impression d'une haute sainteté et d'une clairvoyante sagesse. Ses nombreux ouvrages de piété, comme son *Manuel de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1850, si souvent réimprimé, sont marqués à cette empreinte. Il est le vrai fondateur de l'*Apostolat de la prière*. Voir Burnichon, *Vie du P. François-Xavier Gautrelet*, Paris, 1889, p. 77. La théologie ascétique lui est redevable d'un solide *Traité sur l'état religieux ou notions théologiques sur la nature de cet état et les devoirs qu'il impose à l'usage des supérieurs et des confesseurs des communautés religieuses*, 2 in-12, Lyon, 1847, toujours réimprimé et traduit en plusieurs langues. Comme ouvrages de controverse, nous avons de lui : *Correspondance entre un prêtre catholique et un ministre calviniste*, Clermont-Ferrand, 1853, recueil de lettres publiquement échangées entre le P. Gautrelet et deux pasteurs protestants, M. Albaric, ministre de

Florac, et M. Puaux, ministre de Rochefort; *Courte et complète démonstration de la divinité de la religion et de l'Église catholique contre les incrédules et les protestants*, Clermont-Ferrand, 1854; *La divinité de l'Église catholique démontrée et vengée contre les principales objections du protestantisme, ibid.*, 1854; *La vérité catholique brièvement exposée et victorieusement démontrée*, Paris, 1863; Venise, 1867; *L'Église des grecs schismatiques en face du concile du Vatican*, Beyrouth, 1869; *Lettre d'un théologien sur la question de l'infaillibilité du souverain pontife*, 1870; *Lettres d'un théologien sur les discussions soulevées par la question de l'infaillibilité*, Paris, 1870; *Des pèlerinages et de leur rôle providentiel dans les sociétés chrétiennes*, Lyon, 1875. Le P. Gautrelet mourut à Montluçon le 4 juillet 1886.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1280-1286; Burnichon, *Vie du P. François-Xavier Gautrelet*, Paris, 1889; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. v *b*, col. 1858-1860.

P. BERNARD.

GAUTRUCHE Pierre, né à Orléans le 4 avril 1602, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 14 août 1621. Il professa les humanités avec un extraordinaire succès. Son *Histoire poétique pour l'intelligence des poètes et des auteurs anciens*, Caen, 1645, ouvrage traduit dans toutes les langues de l'Europe et qui eut d'innombrables éditions en France, en Allemagne, en Pologne, en Espagne, et même en pays protestants, donne la mesure de sa réputation. Professeur de philosophie et de théologie, il a laissé un cours de philosophie : *Institutio totius philosophiæ cum introductione ad varias facultates*, Caen, 1653, répandu en Autriche, en Allemagne, en Angleterre; une *Histoire sainte avec l'explication des points controversés de la religion chrétienne*, in-12, Caen, 1666, très souvent réimprimée, et un intéressant traité sur les propositions récemment condamnées par les souverains pontifes : *Historia novorum dogmatum*, Caen, 1673, qui mérite encore l'attention. Le P. Gautruche mourut à Caen, le 30 mai 1681.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1286-1293; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 504.

P. BERNARD.

GAVARDI Frédéric-Nicolas, célèbre théologien de l'ordre de Saint-Augustin, naquit à Milan, en 1639, et y embrassa la vie religieuse au couvent de Saint-Marc. Il enseigna la théologie au couvent de Saint-Augustin à Naples, et ensuite à Rome, à l'université de la *Sapienza*. Sa mort eut lieu à Rome en 1715. Il est l'auteur d'un cours de théologie très estimé, où il condense la doctrine théologique de Gilles de Rome : *Schola ægidiana sive theologia exantiquata juxta doctrinam S. Augustini*, 6 vol., Naples, 1678, 1685, 1687, 1690, 1692, 1696. Le Père Benin Sichrowski, O. S. A., a résumé ce grand ouvrage en 4 vol., sous ce titre : *Theologia scolastica augustiniana a sapientissimo magistro P. Friderico Nicolao Gavardi sex tomis comprehensa, nunc in commodum studentium in viginti tractatus distributa, et passim compendiata*, 4 vol., Nuremberg, 1720. On doit aussi au P. Gavardi : *Philosophia vindicata ab erroribus philosophorum gentilium juxta doctrinam S. Augustini*, Rome, 1701. Il a écrit aussi un traité très étendu, inédit, contre Pierre de Marca.

Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, Milan, 1745, t. I, col. 674-675; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 96-97; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 656, 970.

A. PALMIERI.

GAYRAUD Hippolyte, théologien, orateur et homme politique français, né à Lavit (Tarn-et-Garonne) en 1856. Entré en 1877 dans l'ordre des frères prêcheurs, il fut, de 1884 à 1893, professeur au collège dominicain de Toulouse et, à partir de 1890, occupa simultanément à l'Institut catholique de Toulouse la chaire de philosophie, dans laquelle il succédait à son confrère, le P. Coconnier. En 1893, M. Gayraud quitta l'enseignement et l'ordre de saint Dominique pour s'orienter vers les questions sociales et politiques. De 1893 à 1897, il est missionnaire apostolique. A cette époque, il dirigea quelque temps la *Science catholique*. En 1897, à la mort de Mgr d'Hulst, il est élu député de Brest; invalidé d'abord, puis réélu constamment, il est décédé, le 17 décembre 1911, à Bourg-la-Reine, après une longue maladie qui paralysa son action et sa parole pendant plus de vingt mois. Voici la liste de ses principaux ouvrages philosophiques et théologiques : *Thomisme et molinisme, Ire partie*, 1889, dont plusieurs chapitres avaient paru dans la *Science catholique*; *Réplique au R. P. de Régnon, S. J.*, 1890; *IIe partie, Providence et libre arbitre selon saint Thomas d'Aquin*, 1892. Dans ces premiers ouvrages, le R. P. Gayraud est thomiste prédéterministe. Les opinions de l'auteur s'étant modifiées « à la suite d'une étude nouvelle et plus indépendante des textes de saint Thomas d'Aquin, » M. Gayraud publie, dans le sens des néo-thomistes qui admettent la prémotion, mais non la prédétermination physique, *Saint Thomas et le prédéterminisme*. A partir de cette époque, sans abandonner l'étude des problèmes spéculatifs de la théologie scolastique, il entre dans le vif des controverses apologétiques, sociales et économiques. Au point de vue social et politique, il débute, dès 1895, par *Un programme à propos du budget de 1895*, dans la *Correspondance catholique*. Successivement paraissent : *L'antisémitisme de saint Thomas d'Aquin*, 1896; *Questions du jour*, 1897; *Les démocrates chrétiens*, 1899; *La République et la paix religieuse*, 1900; *Un catholique peut-il être socialiste ?* 1905. Au point de vue apologétique, signalons : *La crise de la foi, ses causes, ses remèdes*, 1901; *La foi devant la raison*, 1906. Entre temps, M. Gayraud collaborait à plusieurs journaux, notamment l'*Univers*, et à de nombreuses revues, *Science catholique*, *Annales de philosophie chrétienne*, *Quinzaine*, mais surtout *Revue de philosophie* et plus encore *Revue du clergé français*. Consulter les tables de ces revues pour la liste complète des articles. Dans la *Revue de philosophie*, les principaux articles sont les suivants : *L'enseignement de la Somme*, 1902; *A propos du problème moral*, 1904; *L'évolution et la foi catholique*, 1906. Dans la *Revue du clergé français*, M. Gayraud, depuis 1897, mène une ardente campagne contre les idées dangereuses que recouvraient le loisysme, l'apologétique dite nouvelle, l'immanence, etc. Un de ses meilleurs articles est celui qui concerne *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu*, 1908. Mais, à partir de 1903 jusqu'en 1909, il s'y occupe plutôt des questions sociales et religieuses à l'ordre du jour, notamment des rapports de l'Église catholique et de l'État français, pendant la discussion et après le vote de la loi de séparation. A la Chambre des députés, le théologien se retrouve souvent sous l'orateur dans les nombreux discours prononcés en faveur des institutions concordataires, de l'existence des congrégations religieuses, de la liberté de l'enseignement congréganiste ou du concordat lui-même. Plusieurs des théories sociales ou politico-religieuses de M. Gayraud ont été discutées et méritent de l'être.

A. MICHEL.

GAZET (GAZÆUS) Alard, bénédictin, né à Arras en 1566, mort dans la même ville le 26 septembre 1626. Il entra fort jeune à l'abbaye de Saint-Vaast où il embrassa la vie religieuse. Nommé prévôt de Saint-Michel près Arras, il ne tarda pas à se démettre de cette charge à cause de sa mauvaise santé et revint

dans son abbaye de profession. Il publia une édition des œuvres de Cassien qu'il accompagna d'un important commentaire, 2 in-8°, Douai, 1617, et qui fut plusieurs fois réimprimée : Arras, 1617; Paris, 1642; Lyon, 1677, etc. Elle se trouve dans *P. L.*, t. XLIX et L. Alard Gazet publia en outre : *De officio seu horis B. Mariæ Virginis collectanea disquisitio, omnibus religiosis cæterisque ecclesiasticis aliisque divæ Virginis cultoribus perutilis; accessit altera disquisitio de officiis defunctorum, psalmis gradualibus et pænitentialibus, litaniis*, in-12, Arras, 1622.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, in-4°, Louvain, 1643, p. 37; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 201, 273; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 364; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 801.

B. Heurtebize.

GAZZANIGA Pierre-Marie naquit à Bergame vers 1720. Il prit l'habit religieux dans le couvent dominicain de cette ville où il fit profession en 1737. Après avoir achevé ses études philosophiques et théologiques à Bologne, il commença à enseigner à Pavie (1747-1750), puis à Bologne (1750-1753), à Gênes, en qualité de *lector primarius* de 1753 à 1756 ; de nouveau il enseigna à Bologne de 1756 à 1758. Le chapitre provincial de 1758 lui confia la charge de maître des étudiants du couvent de Bologne, et la même année il fut agrégé à l'université. L'impératrice Marie-Thérèse ayant fondé à Vienne deux chaires de théologie, l'une pour la doctrine de saint Augustin, l'autre pour celle de saint Thomas, elle appela le P. Gazzaniga pour occuper la seconde, en 1759. D'après Lamatsch, *Beiträge zur Geschichte der Dominikaner*, Œdenburg, 1855, p. 253, il sut se concilier la bienveillance ou l'amitié d'illustres personnages, tels que le poète Métastase, le nonce Garampi, l'archevêque Migazzi: il jouit en particulier de la faveur de l'impératrice. En 1767, le chapitre de sa province lui donna rang parmi les maîtres en théologie. En 1785, une place, réservée aux Italiens, étant devenue vacante, parmi les docteurs du collège de la Casanate, par suite de la mort du P. Bertucci, le P. Gazzaniga fut élu pour lui succéder, 16 juillet 1785. Il ne semble pas qu'il ait quitté Vienne pour ses nouvelles fonctions; même une décision du 7 septembre 1787, prise par les docteurs de la Casanate, nous apprend que le P. Gazzaniga a renoncé à sa charge, sans que vraisemblablement il ait jamais eu à l'exercer. Nous ne savons pas exactement jusqu'à quelle année il demeura à Vienne. Hurter affirme qu'il était de retour en Italie dès 1782, ce qui est inexact. Lamatsch, *op. cit.*, prétend aussi qu'après son retour, il aurait été élu provincial. Quoi qu'il en soit, il semble avoir fixé sa résidence à Bologne. Pie VI le tenait en grande considération ainsi que l'empereur Joseph II, qui lui fit servir une pension annuelle de 300 florins, à partir de 1785 jusqu'à sa mort, qui arriva à Vicence le 11 décembre 1799. Il serait intéressant d'étudier l'attitude prise par Gazzaniga en face des idées politico-religieuses régnantes à la cour de Joseph II. La faveur dont il jouit semble bien indiquer qu'il n'en fut pas un adversaire bien déclaré. Gazzaniga a publié : 1° *Prælectiones theologicæ habitæ in Vindobonensi universitate*, Vienne, 1763-1766. C'est un ensemble de traités séparés formant un cours et qui parurent dans l'ordre et sous les titres suivants : *De Deo, ejusque proprietatibus in usum suorum auditorum*, 1763, t. I; *De Trinitate, de actibus humanis et de beatitudine*, 1764, t. II; *De gratia actuali et habituali*, 1765, t. III; *De virtutibus theologicis*, 1766, t. IV. Ce cours de théologie eut un grand nombre d'éditions : Vienne, 1770-1775, 1775-1779; 9 in-4°, Venise, 1792-1794, 1797, 1803; 3 in-4° et 9 in-8°, 1819; 9 in-4°, Bassano, 1831. Il est à noter que, dans certaines éditions, le traité des sacrements n'existe pas; mais dès 1793, l'auteur avait déjà publié à Bologne, en 2 in-4°, son traité : *De sacramentis in genere et in specie*. L'édition de Venise, 1797, contient ces traités. 2° Gazzaniga publia en outre *Theologia dogmatica in systema redacta*, dont la partie morale est l'œuvre de Bertieri, des ermites de saint Augustin 2 in-8°, Vienne, 1786; Ingolstadt, 1786; Trente, 1780. Il donna encore *Theologia polemica*, 2 in-8°, Vienne, 1778-1779; Mayence, 1783. C'est une apologie de la religion chrétienne, t. Ier, suivie dans le IIe d'une apologie de l'Église catholique. On a encore de Gazzaniga un certain nombre de thèses théologiques, qui furent défendues à Vienne. Plusieurs de ces ouvrages soulevèrent des polémiques. Il eut en particulier pour adversaire le jésuite Joachim Cortes, qui publia contre lui : *Observationes theologicæ in aliquot doctrinæ capita prælectionum R. P. F. Petri Mariæ Gazzaniga ord. præd.*, Assise, 1796. Il aurait eu aussi pour détracteur un autre jésuite, le P. Jean-Charles Brignole; c'est du moins ce qui ressort d'une lettre du P. Jean-Thomas Faccioli, dominicain, au vicaire général de l'ordre, Gaddi (1er octobre 1802). C'est en réponse aux insinuations de jansénisme portées contre lui par Brignole que Gazzaniga aurait répondu par un écrit intitulé : *Fr. Petri Mariæ Gazzaniga O. P. contra Anonymum suum accusatorem moderata defensio.* Cet écrit resté manuscrit (*Arch. gen. ord.*), p. 19, porte à la fin *R. P. Petri Mariæ Gazzaniga O. P. Prælectionum theologicarum judicium epistolare.* Nous ne savons exactement en quel ouvrage le P. Brignole l'avait attaqué; ce point de polémique a d'ailleurs échappé aux savants compilateurs de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Le jugement porté par Hurter, *Nomenclator*, t. v, col. 288, sur Gazzaniga nous paraît un peu excessif : *Acer molinistarum est adversarius et encomiastes Simonis Stock, præcursor josephinismi, quem ut restauratorem thomismi in academiis Austriæ deprædicat.* L'école thomiste pouvait se passer de l'appui de Simon Stock. La première partie du jugement est très vraie; Gazzaniga fut, en effet, un des adversaires les plus déclarés du probabilisme. Dans ses *Prælectiones*, 1779, t. v, p. 170-283, il le combattait aussi résolument que Neubauer, S. J., le défendait; ailleurs, t. IV, p. 992, il combat l'interprétation du commandement de l'amour de Dieu telle que la proposaient Sirmond et d'autres jésuites. Un ancien professeur du collège romain, Gaspar Segovia, publia, en 1795 : *Dissertatio de opinione probabili, cum Appendice super Ranieri II Aragonum regis X, monachi, sacerdotis et episcopi matrimonio, adversus theologicam de conscientia probabili prælectionem Cl. Gazzanigæ.* Cette dissertation parut dans les *Effemeridi letter. di Roma*, t. XXIV. Gazzaniga répondit par *Observationes in nuperam dissertationem clar. D. Gasparis a Segovia de opinione probabili*, etc., Rome, 1795. Nous ignorons toutefois si cette réponse a été imprimée.

Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1911, t. v, col. 330; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Nordlingen, 1889, t. I, p. 325, 355; Brunner, *Der Prediger-Orden in Wien*, *ibid.*, 1867, p. 32, cite Lamatsch, *Beiträge*, etc.; *Acta in congregatione Casanat.*, ms., t. I, p. 101 [Arch. gen. ord.]; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, art. *Cortes*, *Segovia*, etc.

R. Coulon.

GEDDES Alexandre, exégète écossais, mort à Londres le 26 février 1802. Il naquit le 4 septembre 1737, à Arradowl, dans le Banffshire et après avoir fait dans son pays des études plutôt médiocres, alla à Paris, en 1758, au collège écossais, et suivit les cours du collège de Navarre. Il s'adonna surtout à l'étude des langues, en particulier de

l'hébreu, dans le dessein de publier une traduction anglaise de la Bible sur les langues originales. De retour en Écosse, il fut ordonné prêtre en 1764, et le comte de Traquair l'invita à résider chez lui en qualité de chapelain. Il put y travailler à préparer sa traduction de la Bible, mais au bout de deux ans il dut s'expatrier pour échapper à une affection qui le mettait en danger d'être infidèle à ses vœux sacerdotaux; après huit ou neuf mois de séjour à Paris, il revint en Écosse en 1769 et reçut la charge d'une paroisse. Il eut bientôt des embarras financiers, qui finirent par le mettre en désaccord avec son évêque, le célèbre Georges Hay. Le prélat avait d'autres raisons d'être mécontent de lui, car, s'il faut en croire son biographe, Geddes savait fort bien tourner en ridicule l'infaillibilité du pape et se moquer des indulgences, des services pour les défunts, des médailles bénites et autres objets de piété, tout aussi bien que le protestant le plus invétéré. Le résultat du différend fut que Geddes obtint son *exeat* et vint à Londres, en 1780, où il fut hébergé par lord Petre, qui lui fit une pension de 200 livres sterling, pour lui donner le moyen de se consacrer à ses études scripturaires; on attribue à son influence sur son protecteur une bonne part de l'action de celui-ci dans ce « comité catholique » qui causa tant d'ennuis aux vicaires apostoliques d'Angleterre. Le Ier volume de sa traduction parut en 1792, et le IIe, qui complétait les livres historiques, en 1797. Leur apparition causa un scandale énorme aussi bien chez les protestants que chez les catholiques. Il y avait de quoi. D'après lui, l'histoire de la création n'est qu'une cosmogonie fabuleuse, et celle de la chute un mythe inventé pour persuader à la foule que la science est la racine de tout mal. Moïse n'avait aucune mission divine : c'était un législateur habile qui sut tirer parti de la crédulité de son peuple pour lui faire admettre comme miracles des événements purement naturels. Il fut interdit des fonctions ecclésiastiques, et mourut en 1802, après avoir reçu l'absolution d'un prêtre émigré français nommé Saint-Martin, qui, toutefois, ne put jamais affirmer qu'il avait reconnu en lui la moindre disposition à se repentir.

Ses ouvrages, tant purement littéraires que théologiques et scripturaires, sont très nombreux; voici les principaux des deux dernières catégories : *Letter to the Rev. Dr. Priestley, in which the author attempts to prove, by one prescriptive argument, that the divinity of Jesus Christ was a primitive tenet of christianity*, Londres, 1787; *An answer to the bishop of Camana's pastoral letter, by a protestant catholic*, Londres, 1790; *Dr. Geddes' address to the public on the publication of the first volume of his new translation of the Bible*, Londres, 1793; *A modest apology for the Roman catholics of Great Britain*, Londres, 1800; trad. allemande, 1800; *Critical remarks on the Hebrew Scriptures, corresponding with a new translation of the Bible, containing Remarks on the Pentateuch*, t. I (le seul publié), Londres, 1800; *A new translation of the Book of Psalms, from the original Hebrew*, publié après sa mort, en 1807. Cette traduction n'allait que jusqu'au ps. CVIII. Le missionnaire Jean Earle († le 15 mai 1818) a réfuté les erreurs de Geddes, *Remarks on the Preface prefixed to the first and second volumes of a work entitled The holy Bible*, etc., in-8°, Londres, 1799.

Good, *Life of Geddes*, 1804; Ward, *The dawn of the catholic revival in England*, 2 vol., Londres, 1909; *Dictionary of national biography*, t. XXI, p. 98 sq.; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIX, col. 797-799; *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 692-693; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 145, *Kirchenlexikon*, t. V, col. 161.

A. GATARD.

GEILHOVEN ou **GHEILOVEN** **Arnold**, connu encore sous le nom d'Arnold de Rotterdam, chanoine régulier de Saint-Augustin, né à Rotterdam. Il étudia aux universités de Vienne, Bologne, Padoue, où il reçut le diplôme de docteur en droit canon. Pendant ses voyages il acquit une collection considérable de livres, dont il enrichit la bibliothèque de son abbaye de Grœnendæl (*Vallis viridis*), près de Bruxelles. Sa mort eut lieu le 31 août 1442. Ses écrits sont nombreux. Un seul est imprimé. Il porte le titre suivant : *Gnothosolitos sive speculum conscientiæ*, Bruxelles, 1476, 1490. La Ire partie traite des lois, des préceptes divins et des péchés mortels; la IIe, des excommunications et des censures. Le titre bizarre provient d'une faute de l'imprimeur, qui a changé les lettres du dicton grec : γνῶθι σεαυτόν. Il a laissé les ouvrages suivants, qui sont inédits : *Speculum philosophorum ac poetarum*; *Tractatus de condicionibus scholarum*, ou *Manipulus curatorum*; *Canonicalis expositio super regulam Augustini; Liber visitationum Viridis Vallis*; *Recollectio consiliorum Johannis Calderinis et Gasparis*; *Lectura super constitutionibus Benedicti XII*; *Tractatus de contractibus usurariis seu fœneratorum confessionale*; *Speculum collationum juris*; *Remissorium juris utriusque*, ou *Concordantia juris*. D'après Rivier, cet ouvrage inédit est précieux au point de vue de l'histoire littéraire du droit canon, et offre un réel intérêt scientifique.

André Valère, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1613, p. 86-87; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 2298-2299; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1750, t. II, col. 905; Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina*, Padoue, 1754, t. I, p. 141; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 389; Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, n. 7514-7515, p. 440-441; Campbell, *Annales de la typographie néerlandaise au XVe siècle*, La Haye, 1874, n. 830, p. 228; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, p. 102-103; Mastelyn, *Necrologium monasterii Viridis Vallis ordinis canonicorum regularium S. Augustini, congregationis Lateranensis, et capituli Windezemensis, in nemore Zoniæ prope Bruxellam*, Bruxelles, p. 162-163; Rivier, *Arnold Gheylloven, aus Rotterdam, Verfasser eines Remissorium juris utriusque und anderer juristischer Schriften*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, t. XII, p. 454-468; Id., dans *Biographie nationale belge*, Bruxelles, 1880-1883, t. VII, col. 709-710; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 719.

A. PALMIERI.

GEISSER Georges, bénédictin, né le 18 janvier 1639, non loin de Biberach en Souabe, mort à Villingen en septembre 1690. Ses parents l'envoyèrent étudier au monastère d'Ochsenhausen, et il revêtit l'habit bénédictin à Villingen où les moines de Saint-Georges, dans la Forêt Noire, avaient dû se réfugier. Il y fit profession le 10 janvier 1656. Après quelques années passées à Saint-Gall et à Fribourg-en-Brisgau, il fut ordonné prêtre en 1662 et eut à remplir les fonctions de curé, de professeur de théologie, de maitre des novices et de prieur. Aimé de tous pour sa piété et sa tendre charité, il fut choisi pour abbé de Villingen, et en cette qualité fut envoyé près de l'électeur palatin, Philippe-Guillaume, par les autres supérieurs de son ordre en Souabe, pour obtenir la restitution des biens de leurs monastères. Parmi les travaux de ce savant religieux nous avons à mentionner : *De sacramentis in genere*, in-12, Constance, 1675; *Oculus extaticus S. P. Benedicti : in quo authoritate theologorum ex omnibus religiosis ordinibus, necnon multiplici ratione assertum ivit. SS. legislatorem nostrum Deum intuitive in vita vidisse*, in-12, Constance, 1675; *Privilegia ordinis S. Benedicti quæstionibus theologico-juridicis illustrata*, part. I, in-8°, Constance, 1677; *Deipara causa nostræ lætitiæ, in speculo causarum naturalium considerata*, in-8°, Constance, 1676. Tres

zélé pour la gloire de l'ordre bénédictin, Georges Geisser se lia d'une étroite amitié avec dom Mabillon et l'aida de tout son pouvoir en lui communiquant de nombreux documents relatifs à l'histoire monastique en Allemagne.

Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. I, p. XXXIX; dom Th. Ruinart, *Abrégé de la vie de dom Jean Mabillon*, in-12, Paris, 1709, p. 104; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1731, t. V, col. 1006; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. I, p. 388; t. III, p. 403; t. IV, p. 592, 670; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 366; dom M. Gerbert, *Historia Nigræ Silvæ*, in-4°, typis monasterii, 1783-1788, t. II, p. 453.

B. HEURTEBIZE.

1. GÉLASE Ier (Saint), élu pape le 1er mars 492, mort le 19 novembre 496, s'est fait remarquer, entre tous ses prédécesseurs de la seconde moitié du Ve siècle, par sa prudence et sa fermeté dans le gouvernement de l'Église comme par son activité de théologien et d'écrivain. Les temps, politiquement et religieusement, étaient difficiles; les Ostrogoths, sous la conduite de leur roi Théodoric, venaient de s'établir en Italie, et Rome elle-même obéissait à un prince arien; l'*Hénotique* de l'empereur Zénon, à Constantinople, continuait d'être en vigueur, et il s'en fallait que le schisme d'Acace fût éteint; les sectes, ici et là en Occident, renaissaient de leurs cendres et refleurissaient. Ramener l'Église d'Orient à l'unité romaine, en proscrivant la mémoire d'Acace et en assurant au concile de Chalcédoine l'obéissance qui lui était due; maintenir partout l'intégrité du dogme, l'indépendance de l'Église, la pureté des mœurs chrétiennes; tenir tête ainsi à la fois aux Byzantins insoumis, aux hérétiques de tout nom et de toute provenance, notamment aux pélagiens qui se répandaient dans la Dalmatie et dans le Picenum, enfin aux demeurants du paganisme qui réclamaient contre la suppression des Lupercales : telle fut la tâche qu'assuma le pape saint Gélase et qu'il poursuivit avec un zèle infatigable, mais avec un succès, il faut le dire, très relatif. En même temps que, dans les questions de la grâce, il professa, comme ses devanciers, un augustinianisme modéré, sans insister sur les problèmes de la prédestination et de la grâce plus ou moins irrésistible, *Epist.*, VII; il affirmera nettement la souveraineté de l'Église dans l'ordre spirituel en face de l'État souverain dans l'ordre temporel, *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. LIX, col. 42, et ailleurs, *Decret.*, II, *ibid.*, col. 157, il proclamera le droit divin de la primauté pontificale. On le verra sans relâche, pendant un règne d'un peu plus de quatre ans, écrire des livres, tenir des synodes en 495 et en 496, enseigner, reprendre, veiller attentivement sur la discipline ecclésiastique, et laisser après lui le modèle d'un pape savant et zélé autant que pieux.

Les lettres du pape saint Gélase reflètent sa physionomie avec un particulier éclat. Le nombre s'en est grossi récemment de vingt-neuf pièces nouvelles, découvertes dans un manuscrit du British Museum à Londres et publiées par S. Lœwenfeld, *Epistolæ pontificum rom. ineditæ*, Leipzig, 1885, p. 1-12. « La plupart sont de courts billets, d'une forme élégante et concise, qu'on dirait imités des lettres familières des anciens. » Pitra, *Analecta novissima*, Frascati, 1885, t. I, p. 31. La lettre à l'évêque de Lyon Rusticus, en date du 25 janvier 494, Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, p. 359, aurait été fabriquée selon M. J. Havet, *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1885, t. XLVI, p. 205-271, par l'oratorien Vignier.

Le fameux décret *De recipiendis et non recipiendis libris*, qui, sous la forme traditionnelle, comprend trois parties, et qui a reçu son nom de la troisième partie, hardi triage des livres authentiques des saints Pères et des livres apocryphes, bibliques et patristiques, première révélation d'un tribunal de l'Index, est aujourd'hui regardé comme pseudo-gélasien, *P. L.*, t. LIX. On a reconnu dès longtemps que les deux premières parties du décret se rattachent à un synode romain, tenu sous le pontificat de saint Damase en 382, très probablement. Mais, il y a plus : l'origine gélasienne de la dernière partie soulève de si graves difficultés qu'il vaut mieux, sans parler d'altérations et d'interpolations, en rejeter tout à fait l'authenticité. Le *Decretum*, dont l'unité littéraire paraît démontrée, serait du VIe siècle, et l'œuvre d'un particulier de l'Italie ou de la Gaule. A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1910, t. IV (avec une reproduction photographique intégrale et partiellement inédite du Décret gélasien); E. von Dobschütz, *Das Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1912, t. XXXVIII, fasc. 4; R. Massigli, *Le décret pseudo-gélasien. A propos d'un livre nouveau*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1913, p. 155-170; J. Chapman, *On the « Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis »*, dans la *Revue bénédictine*, 1913, p. 187-297, 315-333. Cf. *Revue biblique*, octobre 1913, p. 602-608.

Outre les lettres qui nous restent du pape saint Gélase, nous avons encore de lui six *traités*, *tractatus*, sur des questions de christologie et de pélagianisme, que Thiel, *op. cit.*, a rangés dans un groupe distinct. En voici les titres spéciaux : *Gesta de nomine Acacii vel breviculus historiæ eutychianistarum; De damnatione nominum Petri et Acacii; De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium; Dicta adversus pelagianam hæresim; Adversus Andromachum senatorem ceterosque Romanos, qui Lupercalia secundum morem pristinum colenda constituebant.*

Le saint pape avait laissé d'autres ouvrages; mais ils n'ont pas survécu.

Le *Sacramentaire gélasien*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1055-1244, recueil d'offices et de prières liturgiques, est, aux yeux de M. l'abbé Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, une œuvre de saint Grégoire le Grand, au VIe siècle; M. Prosbt, entre autres, *Die ältesten römischen Sakramentarien*, Munster, 1892, a persisté à l'attribuer au pape saint Gélase, sans méconnaître néanmoins que les plus vieux manuscrits, dès le VIIe ou le VIIIe siècle, portent des traces d'additions et d'altérations. F. Plaine, *Le sacramentaire gélasien et son authenticité substantielle*, Paris, 1896. Ce qu'il y a de sûr, c'est que ce recueil est d'une date plus rapprochée que le *Sacramentaire léonien*, *P. L.*, t. LV, col. 21-156.

Liber pontificalis, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 254-257; Thones, *De Gelasio I papa*, Wiesbaden, 1873; Viani, *Vite dei due pontifici, S. Gelasio I e S. Anastasio*, Modène, 1880; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, t. I, p. 452-457; A. Roux, *Le pape Gélase Ier* (492-496), Paris, 1880; J. Friedrich, *Sur le caractère apocryphe du décret De recipiendis et non recipiendis libris du pape Gélase Ier*, dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie royale des sciences à Munich*, 1888, t. I, p. 54-86; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1896, t. II *b*, p. 518 sq.; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 156 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 375-377.

P. GODET.

2. GÉLASE II, pape (1118-1119), qui s'appelait Jean de Gaëte et avait été moine au Mont-Cassin, puis cardinal-diacre et chancelier pendant près de quarante ans, fut élu, trois jours après la mort de Pascal II, par les cardinaux et un certain nombre d'ecclésiastiques et de laïques, dans un couvent du Mont-Palatin

(24 janvier 1118). Il était déjà d'un âge avancé, et il avait fait partie des seize cardinaux que l'empereur Henri V avait emmenés de force de Rome avec le pape précédent (13 février 1111), quand il extorqua le droit des investitures. A cette époque, Rome était encore aux mains des impériaux et Pascal II n'avait encore pu rentrer qu'au château Saint-Ange, où il venait de mourir. Ceux-ci, conduits par Cencio Frangipani, pénétrèrent, l'épée nue à la main, dans l'église où venait de se faire l'élection et entraînèrent Gélase dans une tour voisine de l'arc de Titus, pour donner à Henri V, alors occupé au siège de Vérone, le temps de revenir. Mais d'autres nobles, une partie du peuple, le préfet lui-même, le délivrèrent de force et le conduisirent au palais de Latran, où il fut couronné le jour même.

Un mois après, il n'était pas encore sacré, quand l'on apprit tout à coup (1er mars) l'arrivée de l'empereur. Aussitôt, Gélase, avec ses cardinaux, s'enfuit vers le Tibre et de nuit s'embarqua pour Gaëte, où il arriva le 5 mars. Henri V s'efforça de lui persuader de revenir se faire sacrer devant lui et le menaça, s'il ne ratifiait le privilège des investitures octroyé par Pascal II, d'user de son droit impérial en faisant élire un autre pontife. La réponse de Gélase ne l'ayant pas satisfait, il fit procéder le 8 mars, par ses partisans, sous prétexte que l'on n'avait pas attendu sa confirmation, à l'élection du cardinal Maurice Bourdin, archevêque de Braga, duquel il avait déjà reçu le diadème l'année précédente, et qui prit le nom de Grégoire VIII.

De son côté, Gélase se faisait sacrer le 9 mars à Gaëte, et, dans un synode à Capoue, il excommuniait l'empereur et son antipape (7 avril). A cette sentence, l'empereur répondit en se faisant couronner de nouveau dans la basilique de Saint-Pierre, par sa créature, le 2 juin. Mais peu après, il dut retourner en Allemagne, à cause des troubles.

Gélase, profitant de son absence et malgré la prédominance de son rival, tenta de rentrer dans Rome, en secret (5 juillet 1118). Il y resta quelques mois, mais, s'y trouvant en butte aux violences des Frangipani, il résolut de quitter cette ville et même l'Italie. Le 2 septembre, il s'embarqua pour Pise, puis pour Gênes, et enfin pour Marseille, où il parvint vers la fin d'octobre. A son arrivée, les évêques et les abbés de la province, des seigneurs et une grande foule vinrent lui rendre leurs hommages. Le roi de France, Louis VI, lui députa l'abbé de Saint-Denis, Suger, avec de riches présents. La rencontre eut lieu à Maguelone. Il traversa Montpellier, Avignon, Vienne, Lyon, honoré des peuples comme s'ils eussent vu saint Pierre. Il devait avoir une entrevue avec Louis le Gros à Vézelay : mais de Mâcon, se sentant malade, il se fit porter à Cluny, où il mourut, le 29 janvier 1119, d'une pleurésie qui se joignit à la goutte dont il souffrait. Il fut enterré dans l'église de Cluny entre la croix et l'autel et son tombeau se voyait encore au XVIIIe siècle. Il avait indiqué pour son successeur, d'abord, Conon, évêque de Palestrine, puis, sur son refus, Guy de Bourgogne qui fut Calixte II.

Gélase avait mis par sa fuite la papauté hors des atteintes de l'empereur, et lui avait appris à prendre désormais son appui contre lui sur la France. Il avait aussi par là scellé pour longtemps une alliance intime entre le Saint-Siège et la fille aînée de l'Église.

Partout sur son passage, il avait consacré des lieux saints, décerné ou confirmé des privilèges aux églises, aux chapitres et aux monastères, spécialement à celui de Cluny. Il avait envoyé des nonces en Espagne et en Allemagne ; dans ce dernier pays, Conon, évêque de Palestrine, avait frappé d'anathème Henri V à Cologne (mai 1118) et à Fritzlar (28 juillet), et les princes émus parlaient de proclamer la déchéance de l'empereur, dans une diète à Wurzbourg.

Gélase avait célébré un concile à Vienne en janvier 1119, dont les actes sont perdus, et il en avait indiqué un pour le cours de l'année, qui fut celui de Reims tenu par Calixte II, au mois d'octobre suivant : il devait y être traité des affaires de l'Église avec l'empire et de la réforme. Gélase n'eut pas l'occasion d'écrire des lettres dogmatiques.

Jaffé-Lœvenfeld, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 775-780 ; t. II, p. 714 ; Lœvenfeld, *Epistolæ pontificum romanorum ineditæ*, Leipzig, 1882, p. 79-81 ; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 301 ; *P. L.*, t. CLXIII, col. 473-514 ; Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. III, p. 367 sq. ; Pandulphe, *Vita Gelasii*, t. V, p. 91 sq. ; t. VI, p. 55 sq. ; Pertz, *Annales romanorum scriptorum*, t. V, p. 478 ; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. II, p. 91-114 ; Bouquet, *Recueil des historiens de la France*, t. XV, p. 213-218, 223-228 ; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1863, t. XIV *b*, p. 1089-1091 ; Pandulphe, *S. Gelasii papæ vita*, Rome, 1638 ; Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1881, p. 383-384.

A. CLERVAL.

3. GÉLASE, évêque de Césarée en Palestine, vers 367-395, neveu de saint Cyrille de Jérusalem, était, paraît-il, un écrivain de talent. Mais il ne nous reste rien, sauf de très rares et très faibles débris, des quelques ouvrages qu'il avait laissés. Diekamp, *Doctrina Patrum*, Munster, 1907, p. 351. On ne sait ce qu'est devenue l'*Histoire ecclésiastique* qui lui a été attribuée, ni dans quel esprit elle était écrite. Lœschke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Bonn, 1906, p. 6 sq.

Venables, dans Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 621 ; Batiffol, *La littérature grecque chrétienne*, Paris, 1897, p. 215 ; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, p. 68 ; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 115, note.

P. GODET.

4. GÉLASE, fils d'un prêtre de Cyzique, personnage d'ailleurs inconnu, écrivit, vers 475, au début du règne de Zénon, une histoire en trois livres du Ier concile œcuménique de Nicée, ou mieux, une histoire de l'Église d'Orient sous Constantin. *P. G.*, t. LXXXV, col. 1191-1360. Dans sa préface, l'auteur déclare qu'il a voulu venger les Pères de Nicée du reproche d'avoir enseigné le monophysisme. L'œuvre est, avant tout, une compilation d'Eusèbe, de Rufin, de Théodoret et de Socrate. Gélase affirme qu'il a mis en outre à contribution un très vieux manuscrit que son père tenait de Dalmatius, évêque de Cyzique, et qui renfermait les actes et les discours du concile de Nicée. Il s'est enfin servi, nous dit-il, des écrits d'un certain prêtre Jean, dont au reste nous ne savons rien. On s'est communément inscrit en faux contre cette double allégation de Gélase. Mais les récentes recherches de M. Lœschke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Bonn, 1906, vont à contredire l'opinion régnante et à justifier Gélase de supercherie littéraire et d'invraisemblances. Les deux premiers livres de l'ouvrage ont été seuls imprimés. Du IIIe livre, qui subsiste en entier dans un manuscrit de la bibliothèque Ambrosienne, on n'a publié d'abord qu'un fragment contenant trois lettres de Constantin ; l'abbé Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1861, t. I, p. 129 sq., en a publié quelques autres extraits. Fr. Œhler a donné la table des matières de ce IIIe livre. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1861, t. IV, p. 439-442.

Œhler, dans *Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie*, 1861, t. IV, p. 439-442 ; Venables, dans Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 621-623 ; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 392-394 ; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck,

1896, t. II b, p. 384-386; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 10; Lœschke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Bonn, 1906; P. Lejay, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1906, t. XI p. 279; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 224.

P. Godet.

GÉNÉBRARD Gilbert, bénédictin, archevêque d'Aix, né en 1537, à Riom en Auvergne, mort à Semur le 14 mars 1597. Il fit profession de la vie bénédictine à l'abbaye de Mozac près de sa ville natale et fut ensuite envoyé étudier à l'université de Paris. Là il rencontra Guillaume de Prat, évêque de Clermont, qui fut pour lui un généreux protecteur. Génébrard eut pour maîtres Adrien Turnèbe pour le grec, et Claude Sainctes pour la théologie. En 1563, il était reçu docteur et nommé professeur de langue hébraïque au collège royal. Il fut pourvu des prieurés de Saint-Denis-de-la-Chartre à Paris, et de Semur en Bourgogne. Ayant été à Rome sous le pontificat de Sixte-Quint, il y fut reçu avec honneur, et se lia avec les hommes les plus savants de cette époque. Son zèle pour le maintien de la foi catholique lui fit embrasser avec ardeur le parti de la Ligue, et Grégoire XIV le nomma en 1591 archevêque d'Aix. A cause des guerres civiles, il ne put entrer dans sa ville épiscopale que le 19 septembre 1593. Ayant déclaré ne vouloir reconnaître Henri IV que lorsque ce prince se serait soumis à l'Église romaine, il dut quitter Aix lorsque cette ville reconnut l'autorité du Béarnais, et il se retira à Marseille. Bien que, dès le 15 novembre 1595, il se fût rallié à Henri IV, le parlement de Provence le déclara, le 26 janvier 1696, coupable de lèse-majesté, le bannit du royaume, confisqua ses biens et fit brûler par la main du bourreau son livre *De sacrarum electionum jure*, où il revendiquait pour le clergé et le peuple le droit de choisir les évêques. L'archevêque se retira d'abord à Avignon, puis il obtint de pouvoir résider dans son prieuré de Semur, où il ne tarda pas à mourir.

Gilbert Génébrard a publié les ouvrages suivants : *Isagoge rabbinica ad legenda et intelligenda Hebræorum et Orientalium sine punctis scripta, cum tabulis artium et scientiarum vocabula exhibentibus*, in-4°, Paris, 1563; *De metris Hebræorum ex libro R. David Jechiæ cui titulus Leshon Lemudin*, in-16, Paris, 1563; *Eldad Danius hebræus historicus de Judæis clausis, eorumque in Ethiopia beatissimo imperio, G. Genebrardo interprete*, in-8°, Paris, 1563; *Joel propheta cum Chaldæa paraphrasi et commentariis Salomonis Jarhii, Abrahami Aben-Ezræ, et Davidis Kimhi, latine : interprete G. Genebrardo cum ejus enarratione*, in-4°, Paris, 1663; *Alphabeticum hebraicum, et indicata psalmorum primi et secundi Lyrica, ad formam Pindari, strophe, antistrophe, et epodo*, in-4°, Paris, 1564; *Tabella et summaria descriptio temporum*, Paris, 1564; *Scholia et tractatus IV ad grammaticam hebræam Clenardi, ad absolutiorem linguæ sanctæ institutionem*, in-8°, Paris, 1564; *R. Josephi Albonis, Davidis Kimhi et anonymi Judæi argumenta contra christianos, ex hebræo latine, interprete G. Genebrardo, cum ipsius refutatione eorumdem argumentorum adversus recens trinitariorum dogma*, Paris, 1566; *De S. Trinitate libri III contra hujus ævi trinitarios, antitrinitarios et antitheanos*, in-8°, Paris, 1568; *Symbolum fidei Judæorum e R. Mose Ægyptio; precationes eorumdem pro defunctis; commemoratio divorum et ritus nuptiarum, e libro Mahzor, interprete G. Genebrardo*, in-8°, Paris, 1569; *Chronologiæ sacræ liber*, in-12, Louvain, 1570; *Trium rabbinorum Salomonis Jahrii, Abrahami Ben-Esræ, et anonymi commentaria in Canticum canticorum in latinam linguam conversa a G. Genebrardo, cum ejus commentariis*, in-4°, Paris, 1570; *Seder Olam Zuta, sive Hebræorum breve chronicon de mundi ordine et temporibus ab orbe condito usque ad annum Domini 1112; capita R. Mose Ben. Majemon de rebus Christi regis; collectanea Eliæ levitæ, et R. Jacob Salomonis filii de eodem, quibus summatim explicatur quidquid Judæi de Christo sapiunt : interprete G. Genebrardo*, in-8°, Paris, 1573; *Claudii Espencei de eucharistia ejusque adoratione libri V, necnon tractatus de utraque missa, publica et privata*, in-8°, Paris, 1573 : Génébrard publia cet ouvrage après la mort de son auteur, Claude d'Espence, et y ajouta une préface et de nombreuses notes; *Origenis Philocalia de aliquot præcipuis theologiæ locis et quæstionibus, e bibliothecæ regiæ tenebris eruta et latine reddita*, in-fol., Paris, 1573; *Origenis Adamantii opera, quæ quidem proferri potuerunt omnia : doctissimorum virorum studio jam olim translata et recognita; nunc postremo a Gilberto Genebrardo partim cum græca veritate collata, partim libris recens versis, et e regia bibliotheca depromptis aucta*, in-fol., Paris, 1574; 1604; 1619; Bâle, 1620; *Opuscula e græcis conversa, nempe Liturgia mysteriorum ante consecratorum, e cod. cretensi; Liturgia pro dormientibus sive defunctis; Officium de angelis et sanctis; Canon, sive bulla contra hæreses præcipuas; Menologium sive calendarium totius anni; Tituli cap. 122 Euchologii; Zacharias episcopus mytilenensis contra æternitatem mundi a philosophis constitutam, e bibliotheca regia; Basilii et Gregorii Nazianzeni brevissimus dialogus de invisibili Dei essentia*, in-fol., Paris, 1575; *Varia opuscula e rabbinis translata*, Paris, 1575; *Ad Jacobum Schegkium Schorndorfensem philosophum et medicum, assertionibus sacris de Deo sese temere immiscentem, ac tribus ipsius de S. Trinitate libris, modo pro sabellianis, modo pro trinitariis, inconstantissime obtrectantem responsio*, in-8°, Paris, 1575; *Oraison funèbre sur le trespas de Pierre Danès, évesque de la Vaurs, prononcée à Sainct-Germain-des-Prez*, in-4°, Paris, 1577; *Psalmi Davidis vulgata editione, calendario hebræo, syro, græco, latino, hymnis, argumentis, et commentariis genuinum et primævum sensum hebraismosque breviter aperientibus instructi*, in-8°, Paris, 1577; *Psalmi cum fusioribus commentariis, ad Gregorium XIII*, in-8°, Paris, 1577: *Histoire de Flave Josèphe, sacrificateur hébreu, mise en français, revue sur le grec, et illustrée de chronologies, figures, annotations et tables*, in-fol., Paris, 1578; *Orationes tres e Lerinensi bibliotheca in publicum productæ, videlicet una funebris D. Hilarii Arelatensis, altera D. Eucherii Lugdunensis de laudibus eremi, tertia Fausti Regiensis de instructione monachorum*, in-8°, Paris, 1578; *Chronographiæ libri IV : Priores duo sunt de rebus veteris populi et præcipuis quatuor millium annorum gestis; posteriores, e D. Arnaldi Pontaci Vassatensis episcopi chonographia aucti, recentes historias reliquorum annorum complectuntur. Universæ historiæ speculum, in Ecclesiæ præsertim sæculo, a mendaciis, maculis, imposturis Centuriatorum, aliorumque hæreticorum detersum; in reliquis contra judæos, paganos, saracenos christianæ religionis antiquam veritatem perennitatemque repræsentans*, in-fol., Paris, 1580; *Ad Dambertum danæum sabellianismo doctrinam de S. Trinitate inficientem, cum libello Francisci Jordani theologi adversus eumdem*, in-8°, Paris, 1581; *Notæ chronicæ, sive ad chronologiam et historiam universam methodus*, in-8°, Paris, 1584; *Canticum canticorum versibus iambicis et commentariis explicatum adversus trochaicam Theodori Bezæ paraphrasim*, in-8°, Paris, 1585; *De clericis, præsertim episcopis qui participarunt in divinis scienter, et sponte cum Henrico Valesio post cardinalitiam cædem. T. P. assertio, ejusque illustratio*, in-8°, Paris, 1589: le même ouvrage en français : *Excommunication des ecclésiastiques qui ont assisté au service divin avec Henri de Valois après le massacre du cardinal de Guise*, in-8°, Paris, 1589; il est quelquefois mentionné sous ce

titre : *Opuscula aliquot præsertim contra nostræ tempestatis politicos;* on peut y joindre : *De sacrarum electionum jure et necessitate ad Ecclesiæ gallicanæ redintegrationem*, in-12, Paris, 1593; *Traité de la liturgie ou sainte messe selon l'usage et forme des apôtres et de S. Denis*, Lyon, 1597. Une dissertation de Génébrard *De sibyllis*, se trouve dans l'ouvrage de Joachim Pieron : *De vita sanctarum mulierum Veteris Testamenti*, in-8°, Paris, 1565. A la fin des notes d'Antoine Hulsius sur les psaumes, in-12, Leyde, 1650, est imprimée une lettre de G. Génébrard, 25 novembre 1574, *Ad Benedictum Arium Montanum de puritate fontis hebræi*. En 1591, rédigeant son *Librorum Gilberti Genebrardi catalogus* qui lui avait été demandé par Jean Manuel, évêque de Valladolid, le nouvel archevêque d'Aix mentionnait en outre une vingtaine d'ouvrages manuscrits et qui n'ont pas été publiés.

Hilarion de Coste, *Éloge de Gilbert Génébrard, religieux de Cluny, nommé à l'archevêché d'Aix*, dans les *Éloges des hommes illustres*, in-fol., Paris, 1625, p. 618; Bucelin, *Benedictus redivivus*, in-fol., Veldkirch, 1679; Dupin *Histoire des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle depuis l'an 1550*, in-8°, Paris, 1703, p. 556; *Gallia christiana* in-fol., Paris, 1716, t. I, col. 334; J.-H. Albanès, *Gallia christiana novissima*, in-4°, Montbéliard, 1899, t. I, col. 129; Fisquet, *La France pontificale, Métropole d'Aix*, in-8°, Paris, p. 150; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXII, p. 1; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. I, p 613; t. II, p. 55, 150; t. III, p. 361; t. IV, p. 13, 21, 30, etc.; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoit*, t. I, p. 367; dom Besse, *Autobibliographie de Génébrard*, dans la *Revue Mabillon*, 1905-1906, t. I, p. 297; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1910, t. II, p. 342-355.

B. HEURTEBIZE.

GENER Jean-Baptiste, théologien espagnol, né à Balaguer le 24 juin 1711, admis dans la Compagnie de Jésus le 25 juin 1726, enseigna la philosophie à Gandie, la théologie à Gerona. Déporté en Italie lors de l'expulsion des jésuites d'Espagne par ordre du roi Charles III, circonvenu par son ministre d'Aranda, le P. Gener s'établit à Gênes où il publia d'importants ouvrages de critique théologique et de théologie positive et spéculative, entre autres, une défense de la méthode scolastique : *Scholastica vindicata seu Dissertatio historico-critico-apologetica pro theologia scolastica vel speculatrice adversus obtrectatores*, Gênes, 1766. Son œuvre théologique, qui dénote un vigoureux effort pour remonter aux sources et mettre à profit les documents historiques de tout ordre, comprend les ouvrages suivants : 1° *Prodromus ad theologiam*, Rome, 1767; 2° *De Deo uno ac trino, ibid.*, 1768; 3° *De Deo principio et fine creaturarum, pars Ia, ibid.*, 1771; *pars IIa, ibid.*, 1773; 4° *De Deo fine virtutibus obtinendo, liber primus, ibid.*, 1775; *liber secundus, ibid.*, 1777. Le P. Gener mourut à Gênes en 1781, laissant d'immenses matériaux pour la suite de ses traités, notamment un précieux recueil de témoignages en faveur de la religion catholique, destinés à une apologie de l'Église et de la foi.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1310 sq.; Zaccaria, *Bibliogr. generale corrente*, t. I, p. 38-41; *Nova bibliotheca eccles. Friburg.*, t. IV, p. 349-362; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 222; t. V, col. 296.

P. BERNARD.

GENÈSE. Sur ce premier livre du Pentateuque, nous exposerons : 1° les questions générales d'introduction; 2° les prophéties messianiques qui y sont contenues.

I. GENÈSE. QUESTIONS GÉNÉRALES D'INTRODUCTION. — I. Nom. II. Contenu et division. III. Théorie des critiques. IV. Authenticité mosaïque. V. Doctrine. VI. Commentaires.

I. NOM. — Genèse est la transcription française du mot grec γένεσις, par lequel les Juifs hellénistes ont désigné le premier livre de la Loi ou *tôrâh* et qui a passé dans la Vulgate latine, et, par elle, dans toutes les langues chrétiennes. Philon emploie ce nom, qui convient surtout au début du livre, où il est parlé de la création. Théodore de Mopsueste, en effet, l'interprétait κτίσις, puisqu'il avait donné à son commentaire, dont Sachau a édité des fragments en 1869, le titre de Ἑρμηνεία τῆς κτίσεως. Il employait, d'ailleurs, ce nom pour désigner la Genèse dans ses autres commentaires. *In Amos*, VI, 10, *P. G.*, t. LXVI, col. 284; *In Mich.*, V, 6, col. 380, etc. Cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 76. Dans le *Vaticanus*, le titre est : Γένεσις κόσμου; les manuscrits plus récents ont simplement Γένεσις. Ce titre correspond à la traduction de Gen., II, 4, dans la version des Septante : αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς. Il ne convient donc qu'au début du livre. L. Blau croit qu'il est la traduction d'un titre hébraïque, *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*, Budapest, 1894, p. 44, et G. Hoberg suppose que ce titre était : יְצִירַת הָעוֹלָם. *Die Genesis*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. XIII. Dans le Talmud, on trouve bien le terme : ספר יצירה, *Sanhédrin*, 62 *b*; *Megilla*, 7, dans le Talmud de Jérusalem, pour désigner une partie du livre, mais non pas un livre distinct. Le P. de Hummelauer propose d'interpréter ce titre dans le sens que le mot γένεσις a, II, 4; V, 1, à savoir « livres des générations » ou des *tôtedôṭ*. *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 1-2. Mais les anciens n'ont pas remarqué cette signification du mot *ṭôledôṭ*, et, suivant leur coutume, ils ont nommé le livre entier d'après son début. Les Juifs de Palestine le dénommaient, d'ailleurs, בראשית ou ספר ראשית, d'après son premier mot, qu'Origène transcrivait Βρησιθ, Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 580, et saint Jérôme, *Beresith. Prologus galeatus*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 552. Ce nom a passé des manuscrits hébreux aux Bibles hébraïques imprimées. Les rabbins nommaient encore l'histoire des patriarches de noms spéciaux : ספר האבות, ס' הישר, ס' אברהם יצחק ויעקב. *Aboda Sara*, 25 *a*. J. Fürst, *Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 5.

II. CONTENU ET DIVISION. — Le livre de la Genèse raconte l'histoire générale de l'humanité entière depuis la création du monde jusqu'à la séparation des peuples, issus de Noé, puis l'histoire spéciale du peuple juif depuis la vocation d'Abraham, son premier ancêtre, jusqu'à la mort de Joseph en Égypte.

Ce livre est construit suivant un plan particulier, qui a été remarqué seulement par Kurtz, *Die Einheit der Genesis*, Berlin, 1846, p. LXVII-LXVIII. Il se divise, en effet, en dix sections d'inégale longueur et d'inégale importance, qui débutent par une formule à peu près identique : אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת, II, 4; V, 1; VI, 9; X, 1; XI, 27; XXV, 12, 19; XXXVI, 1; XXXVII, 2. Il y a bien une variante : זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת, V, 1, et une répétition dans la notice d'Ésaü, XXXVI, 1, 9, mais la variante a le même sens que la formule ordinaire et le second emploi au sujet d'Ésaü n'est qu'une transition; le résultat final n'est donc pas par là modifié, et tout le monde reconnaît que ce plan a été voulu et établi pour lui-même ; on discute seulement, nous le verrons, sur la personne de l'auteur, Moïse ou un rédacteur définitif, qui l'aurait emprunté au code sacerdotal.

Quelle est la signification de ce titre commun, répété en tête des dix sections? Le contenu de celles-ci sert à la déterminer. Le mot תּוֹלְדוֹת signifie étymologiquement *générations*, et il pourrait garder ce sens si toutes les sections n'étaient suivies, comme

c'est le cas de quelques-unes d'entre elles, v, 1-6; xi, 10-26, que de la généalogie des personnages nommés; il signifierait seulement « table généalogique ». Mais comme huit sections sur dix contiennent autre chose que des énumérations de noms, le sens réel du mot est différent et plus compréhensif. De la signification primitive de généalogie l'auteur de la Genèse a employé le mot תּוֹלְדוֹת dans le sens dérivé d'histoire, parce que les généalogies par lesquelles il débutait dans les longues sections formaient le cadre de l'histoire qu'il racontait. Saint Éphrem l'entendait déjà en ce sens. *In Genesim*, c. i, *Opera syriace et latine*, Rome, 1737, t. i, p. 2. Le titre que l'auteur a placé en tête des dix sections indique donc le genre littéraire de son livre : c'est de l'histoire à base généalogique. Il ne signifie pas : « histoire relatant des traditions populaires, » comme le P. de Hummelauer a voulu l'entendre. *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. ix, fasc. 4, p. 26-32. Il n'a pas ce sens et, pour le lui donner, il faut y joindre une idée moderne, que les anciens n'avaient pas, celle d'histoire au sens large, d'histoire rapportée d'après la tradition populaire. Il signifie plutôt : « histoire fondée sur des généalogies, » qui constituaient le point de départ et le cadre de l'histoire primitive. De cette histoire primitive, il ne restait que des généalogies, dont quelques-unes étaient complétées par des récits particuliers, plus ou moins développés. Cf. P. de Broglie, *Les généalogies bibliques*, dans le *Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1889, t. i, p. 94-101; F. Prat, art. *Généalogie*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. iii, col. 160. Le sens d' « histoire » adopté, l'auteur de la Genèse a pu l'appliquer même aux êtres inanimés, au ciel et à la terre, ii, 4, dont il racontait la création et l'origine, et cette application, au lieu d'aller à l'encontre de cette interprétation, comme on le dit parfois, ne s'explique que par elle et l'exige.

Après une introduction sur la création du monde en six jours, i, 1-ii, 3, vient la i^re^ section intitulée : Générations ou histoire du ciel et de la terre, ii, 4-iv, 26; elle raconte la création spéciale d'Adam et d'Ève, ii, 5-25; leur tentation, leur péché et leur expulsion du paradis terrestre, iii, 1-24; la naissance de Caïn et d'Abel, les caractères différents des deux frères, le meurtre d'Abel et la punition de Caïn, iv, 1-16; l'histoire de la postérité de Caïn et la naissance de Seth, iv, 17-26. La iie section débute par la généalogie des dix patriarches antédiluviens, d'Adam à Noé, v, 1-31, puis raconte la perversion de l'humanité primitive, perversion que Dieu doit punir par le déluge, vi, 1-8. Ce sont les généalogies d'Adam et de ses fils. La iiie section donne les généalogies ou l'histoire de Noé, vi, 9-ix, 29. Le juste Noé trouve grâce devant Dieu qui lui ordonne de construire une arche destinée à le sauver du déluge, lui, sa famille et quelques individus de toutes les espèces animales, vi, 9-22. Tous ceux qui doivent être sauvés entrent dans l'arche, vii, 1-9. La pluie tombe pendant quarante jours et quarante nuits ; les eaux couvrent toute la terre et détruisent tout à sa surface en y demeurant 150 jours, vii, 10-24. Elles diminuent progressivement, et Noé sort de l'arche, viii, 1-14; il offre un sacrifice à Dieu qui le bénit et fait alliance avec lui, viii, 15-ix, 17. Il plante la vigne, maudit Cham, bénit Sem et Japheth et meurt, ix, 18-29. La ive section débute par la table des peuples qui descendent des trois fils de Noé, x, 1-32, et elle se termine par le récit de la construction de la tour de Babel et de la confusion des langues, xi, 1-9. La ve section donne la simple généalogie des fils de Sem dans la seule ligne d'Abraham, xi, 10-26. La vi^e^ section, sous le titre de générations de Tharé, raconte l'histoire spéciale d'Abraham, qui est longuement développée depuis sa vocation et sa migration de Haran au pays de Chanaan jusqu'à sa mort, xi, 27-xxv, 11. La viie section se réduit à la généalogie d'Ismaël, xxv, 12-18. La viiie prend l'histoire d'Isaac à la naissance d'Ésaü et de Jacob et la poursuit jusqu'à la mort de ce patriarche, xxv, 19-xxxv, 29. La ixe section n'est que le tableau généalogique de la postérité d'Ésaü, xxxvi, 1-42. La xe et dernière section continue l'histoire de Jacob après la mort de son père et la poursuit jusqu'à la mort de ce patriarche et celle de son fils Joseph en Égypte, xxxvii, 1-l, 25.

Quelques critiques modernes ont cru reconnaître dans cette division en dix sections une signification symbolique, le nombre de dix marquant l'universalité ou la perfection de l'histoire primitive de la théocratie judaïque. Cette idée ne paraît pas avoir dirigé l'auteur dans la disposition de son sujet.

Toutefois, ce sectionnement n'est qu'une partie de ce qu'on appelle le « schématisme » de la Genèse. L'auteur a, en outre, disposé les dix sections suivant un ordre déterminé et a ordonné ses matériaux dans chacune d'elles selon un procédé identique. Les *tôledôṯ* sont rangées dans l'ordre de leur importance au point de vue de l'histoire d'Israël. Les unes, en effet, sont celles de la ligne directe d'Adam à Jacob, et les autres concernent les branches latérales. Celles-ci au nombre de trois sont consacrées aux peuples descendant des fils de Noé, à la postérité d'Ismaël et à celle d'Ésaü. Ayant moins directement trait à l'histoire juive, elles sont moins développées et se réduisent à une table généalogique. Elles précèdent toujours les branches parallèles de la ligne principale, et il n'en est plus directement question. C'est donc intentionnellement qu'elles ont été mises les premières par un procédé d'élimination qui fixe de plus en plus l'attention du lecteur sur la branche principale. De cette sorte, le contenu du livre se restreint continuellement de plus en plus : d'universelle qu'elle était au début, l'histoire se particularise progressivement pour n'être plus à la fin que l'histoire religieuse d'Israël. Caïn et sa race sont éliminés dans l'histoire d'Adam; les descendants de Seth, hormis Noé, à partir de l'histoire de ce dernier; Cham et Japheth laissent la place à Sem; les fils d'Agar et de Céthura sont exclus de l'histoire d'Abraham; enfin Ismaël et Ésaü, une fois éliminés, n'ont qu'une place accidentelle dans l'histoire d'Isaac et de Jacob, en sorte qu'avec ce patriarche commence l'histoire du peuple de Dieu.

D'autre part, les développements de chaque section sont disposés régulièrement dans le même ordre. Le titre est suivi ordinairement d'une récapitulation de la section précédente. Ainsi Gen., ii, 4, résume l'introduction; v, 1, répète i, 27; xxv, 12, résume xvi, 1, 3, 15, 16; xxv, 19, condense le c. xvii et xxi, 2-5. Au début des autres sections, on trouve un point de repère avec ce qui précède : vi, 10-12, répète les noms des fils de Noé, v, 32, et les causes du déluge, xi, 1-5; x, 1, est la répétition de ix, 18, 19; xi, 27, reproduit le dernier verset de la section précédente; xxxvi, 2, 3, récapitule les noms des femmes d'Ésaü, xxvi, 34 et xxviii, 9; xxxvii, 1, est la répétition de xxxv, 27. Raban Maur, *Comment. in Gen.*, l. II, c. xii, *P. L.*, t. cvii, col. 531-532, avait remarqué ce procédé récapitulatif, qui explique quelques-unes des répétitions que les critiques rationalistes présentent comme des indices de la diversité des sources. Par ailleurs, les *tôledôṯ* d'un patriarche embrassent tout le développement qu'a pris sa maison de son vivant. Ainsi celles d'Abraham comprennent l'histoire d'Ismaël et d'Isaac, qui ensevelissent ensemble leur père, xxv, 9; celles d'Isaac racontent l'histoire d'Ésaü qui, lui aussi, ensevelit son père avec Jacob, xxxv, 29;

celles de Jacob comprennent l'histoire de ses fils jusqu'à sa mort, L, 12, et la continuent jusqu'à la mort de Joseph, L, 25. La biographie de chaque patriarche est plus ou moins développée. Elle est réduite parfois à quelques mots, V, XI, ou à quelques phrases, XI, 28-31; elle est détaillée dans les notices de Noé, d'Abraham et de Jacob. Dans ce dernier cas, elle se termine d'une manière à peu près uniforme par l'indication de la durée totale de la vie et de la sépulture avec les ancêtres, IX, 29; XI, 32; XXV, 7; XXXV, 28; XLVII, 28. Le total des années des patriarches est aussi donné au c. V, mais il ne l'est pas au c. XI, 10-26.

Le plan adopté et la disposition des matériaux recueillis dénotent chez l'auteur de la Genèse un but déterminé. Qu'ils soient de Moïse comme l'admet l'enseignement traditionnel, ou du dernier rédacteur qui, selon les critiques rationalistes, les aurait empruntés au code sacerdotal, ils montrent, à tout le moins, l'unité actuelle du livre. La Genèse apparaît ainsi comme un vaste tableau généalogique, comprenant tous les détails connus de l'histoire primitive et de l'histoire patriarcale. Cf. P. Delattre, *Plan de la Genèse*, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1876, t. XX, p. 5-43; *Le plan de la Genèse et les générations du ciel et de la terre*, dans la *Science catholique* du 15 octobre 1891, t. V, p. 978-989; P. de Broglie, *Étude sur les généalogies bibliques*, dans le *Congrès scientifique international des catholiques de 1888*, Paris, 1889, t. I, p. 91-101; P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse*, Paris, 1888, p. 232-250.

En ne tenant pas compte des dix sections et en ne considérant que le contenu du livre, les commentateurs ont proposé des divisions logiques en deux ou en huit parties. Selon les uns donc, la Genèse raconte : 1° l'histoire de la création, ou des commencements, ou l'histoire primitive, qui va jusqu'à la vocation d'Abraham, II, 4-XI, 26; 2° l'histoire des pères, c'est-à-dire des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, ancêtres du peuple juif, par conséquent l'histoire primitive d'Israël, XI, 27-L, 25. Chacune de ces deux parties se subdiviserait en cinq sections, distinctes par le titre de *tôledôt*. Cf. R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1887, t. II, p. 8-10; M. Hetzenauer, *Introductio in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910, p. 1-3. Beaucoup de critiques non catholiques acceptent cette division et séparent l'histoire primitive, I, 1-XI, 9, de l'histoire des patriarches, XI, 28-L, 25, reliée à la première par la généalogie de Sem, XI, 10-27. Mais d'autres distinguent huit parties : 1° la création du monde et de l'homme, I, 1-III, 21; 2° l'histoire de l'humanité jusqu'au déluge et l'alliance conclue entre Dieu et Noé après ce cataclysme, IV, 1-IX, 17; 3° les trois fils de Noé, pères de l'humanité postdiluvienne, IX, 18-X, 32; 4° la séparation des hommes au point de vue des langues, la formation des nations et la généalogie de Sem, XI; 5° l'histoire d'Abraham, ancêtre du peuple de la promesse, XII, 1-XXV, 11; 6° la généalogie d'Ismaël, XXV, 12-18, et l'histoire d'Isaac, XXV, 19-XXXV, 37, les deux fils d'Abraham; 7° la généalogie d'Ésaü, XXXVI; 8° l'histoire de Jacob, XXXVII-L.

III. Théories des critiques. — Comme pour l'Exode, voir t. V, col. 1717 sq., l'opinion aujourd'hui dominante parmi les rationalistes est que la Genèse, loin d'être l'œuvre de Moïse, est, dans son état actuel, une composition tardive, formée d'éléments disparates qu'un dernier rédacteur aurait empruntés à trois documents d'époque différente : l'élohiste, le jéhoviste et le code sacerdotal.

1° *Le document élohiste, E.* — Il est ainsi nommé parce que, dans la Genèse, il emploie constamment et exclusivement le nom divin d'Élohim. Voir t. IV, col. 949. Comme on reconnaît dans le discours de Josué, Jos., XXIV, le résumé de ce document, on en conclut qu'il ne remontait pas plus haut qu'Abraham, puisque ce discours commence à Tharé, le père d'Abraham. Il n'aurait donc pas contenu d'histoire des origines et aurait débuté par l'histoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, les ancêtres du peuple juif. Il n'en reste que des lambeaux et le début n'aurait pas été utilisé par les rédacteurs postérieurs. Abraham entre en scène, sans qu'on sache, par les fragments subsistants de l'élohiste, qui il était ni d'où il vient. L'épisode de son séjour chez Abimélech, roi de Gérare, XX, 1-17, est le premier morceau reconnu de l'élohiste. Viennent ensuite la naissance d'Isaac, l'expulsion d'Ismaël et d'Agar, l'alliance d'Abraham avec Abimélech, XXI, 6-32 *a*; le sacrifice d'Isaac et le séjour d'Abraham à Bersabée, XXII, 1-14, 19; la vision de Jacob à Béthel, XXVIII, 11, 12, 17, 18, 20-22; le séjour de Jacob chez Laban et le mariage de Lia et de Rachel, XXIX, 1, 15-23, 25-28, 30; la naissance des enfants de Jacob, XXX, 1-3 *a*, 6, 8, 17-20 *a*, 21-23; le départ du patriarche et son alliance avec Laban, XXXI, 2, 4-18 *a*, 19-45, 47, 51-55; sa rencontre avec Ésaü et sa lutte avec l'ange, XXXII, 1-3, 14 *b*-22, 24 (XXXIII, 5, 10, 11); son séjour à Sichem, XXXIII, 18 *b*-20; la seconde vision de Dieu à Béthel et la naissance de Benjamin, XXXV, 1-8, 16-20; la jalousie des frères de Joseph, l'intervention de Ruben, Joseph vendu, XXXVII, 2 *b*, 5-11 (14 *a*-18 *a*), 22-24, 28-30 (32), 36; les songes de l'échanson, du panetier, du pharaon, l'élévation de Joseph, la famine et le premier voyage des frères de Joseph en Égypte, XL, 1-XLII, 37; le second voyage des fils de Jacob, Benjamin y compris, XLIII, 14, 23 *b*; la reconnaissance de Joseph, XLV; la venue de Jacob en Égypte, XLVI, 1-5; les soins de Joseph pour l'entretien de ses frères, XLVII, 12; la bénédiction des fils de Joseph par Jacob, XLVIII, 1, 2, 8-22; les rapports de Joseph avec ses frères après la mort de leur père, L, 15-25.

Cette histoire des patriarches serait substantiellement la même que celle du document jéhoviste. Elle était très objective et plus précise que le récit jéhoviste. Elle nomme les personnes : Éliézer, XV, 2; Débora, la nourrice de Rébecca, XXXV, 8; Putiphar, XXXVII, 36; elle dit que Laban était araméen, XXVIII, 5. Elle localise les événements, par exemple, à Beerséba ou Bersabée, au Moriah, XXI, 31; XXII, 2; à Béthel, XXVIII, 18, 19; XXXI, 13; XXXV, 7; elle parle du champ d'Hémor, XXXIII, 19; du térébinthe de Sichem, XXXV, 4; de Dothaïn, XXXVII, 17; des tombeaux de Débora et de Rachel, XXXV, 8, 19, 20. Elle donne l'étymologie des noms des fils de Jacob, XXX, et de ceux de Beerséba, XXXI, 31, de Mahanaim, XXXII, 3, et de Béthel, XXXV, 7. Elle fournit des données chronologiques : trois jours d'intervalle entre deux événements, XL, 12, 19; XLII, 17; la durée du séjour de Jacob chez Laban, XXXI, 38, 41; la date de l'arrivée des fils de Jacob en Égypte, XLV, 6. Elle indique l'âge des personnages, XXXVII, 2; L, 25. Elle reproduit enfin deux mots égyptiens fortement sémitisés, XLI, 13, 45. Au point de vue religieux, elle dit que Laban était idolâtre, XXXI, 19; que Rachel avait enlevé les téraphims de son père, 30, 32, et que Jacob fit ôter de sa maison les dieux étrangers qui y étaient gardés, XXXV, 2, 4. Cf. Jos., XXIV, 2. Abraham, Isaac et Jacob connaissent Dieu sous le nom d'Élohim; les lieux où ils l'honorent sont exactement notés et il s'y rattache un souvenir religieux, conservé dans les traditions locales. Dieu apparaît surtout en vision et en songe, XX, 3, 6; XXI, 12, 17; XXII, 1 sq.; XXVIII, XXXI, 11, 24; XXXVII, 5; XL, XLI, XLVI, 2. Sa providence se manifeste sous un aspect particulier dans l'histoire de Joseph, XLV, 6-8; L, 20 : elle laisse agir les hommes pour atteindre ses fins et elle dirige leurs actes à leur insu, et même

contre leur gré, vers un but déterminé. Dieu a voulu que Joseph fût vendu par ses frères afin qu'Israël fût sauvé de la famine. Abraham est expressément désigné comme prophète, xx, 7, et il a la foi d'un prophète, xxii. L'auteur s'intéressait donc déjà aux choses religieuses et il écrivait une histoire théocratique, plutôt qu'une histoire nationale. Son vocabulaire ne se caractérise pas seulement par l'emploi du nom d'Élohim, précédé parfois d'Adonaï, xx, 4, ou de El, xxxiii, 20; xxxv, 7; xliii, 14; xlvi, 2; il appelle « Amorrhéens » les habitants de la Palestine, xlviii, 22; il n'emploie jamais le nom d'Israël pour désigner le patriarche Jacob. Il a des expressions qu'on ne rencontre que sous sa plume; il emploie des mots rares, des tournures anciennes, et certaines formes grammaticales lui sont propres. L'histoire de Joseph est plus simple et moins aride que dans le jéhoviste. L'auteur est un narrateur; il multiplie les anecdotes et il rend ses récits vivants et saisissants, en exprimant les sentiments de ses héros; il a les qualités du conteur oriental; il n'expose pas d'idées générales ni de vues d'ensemble; il ne poétise pas ses récits. Gunkel a voulu faire de E l'exposé d'une école de conteurs, et il a cru découvrir dans les fragments de la Genèse plusieurs mains. Ainsi les deux récits relatifs au roi de Gérare, xx, 1-xxi, 7; xxi, 22-34, seraient séparés par le renvoi d'Ismaël, xxi, 8-21, qui ne s'y rattache pas, et l'alliance d'Isaac, xxvi, 26-33, ne serait qu'une répétition de celle d'Abraham, xxi, 22-34. *Genesis*, 2e édit., Gœttingue, 1902, p. lxxiv. On admet généralement que l'auteur était du royaume d'Israël, parce que les traditions qu'il relate concernent des localités de ce royaume. Voir O. Procksch, *Das nordhebraïsches Sagenbuch. Die Elohimquelle*, Leipzig, 1906. Dans l'école de Wellhausen, on soutient l'antériorité du jéhoviste sur l'élohiste, dont les traditions seraient moins fraîches, moins simples et moins naïves. Mais Dillmann, Kittel, König et même Winckler, pour des raisons différentes, soutiennent la priorité de E. Son histoire de Joseph est mieux liée et plus originale que celle du jéhoviste. Les dates proposées varient du ixe au viiie siècle. Sur ses sources antérieures, voir t. v, col. 1748. Cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 49-76.

2° *Le document jéhoviste, J.* — Désigné ainsi en raison de l'emploi constant qu'il fait du nom de Jahvé, même avant la révélation du Sinaï, ce document était encore une œuvre historique. Elle remontait dans son récit aux origines de l'humanité. On lui attribue les passages suivants de la Genèse : récit de la création du monde, d'Adam et d'Ève, ii, 4 *b*-25; chute, iii, 1-24; histoire de Caïn et d'Abel, et descendance des Caïnites, iv, 1-26; naissance de Noé, v, 29; cause morale du déluge, vi, 1-8; entrée dans l'arche, vii, 1-10 (sauf 6); pluie, 12; fermeture de l'arche et durée du cataclysme, 16 *b*, 17; résultats de l'inondation, 22, 23; cessation, viii, 2 *b*, 3 *a*; triple envoi de la colombe, 6-12; constatation du dessèchement de la terre, 13 *b*; sacrifice de Noé, 20-22; ivresse du patriarche et malédiction de Chanaan, ix, 18-27; généalogie de Cham, x, 8-19, et de Sem, 21, 24-30; tour de Babel, xi, 1-9; ancêtres d'Abraham, 28-30; vocation d'Abraham et migration au pays de Chanaan et en Égypte, xii, 1-4 *a*, 6-20; retour au pays de Chanaan, séparation de Lot et partage de la contrée, xiii, 1-5, 7-11 *a*, 12 *b*-18; alliance d'Abraham avec Dieu, xv (en partie); Agar, sa fuite, xvi, 1 *b*, 2, 4-14; visite des anges, promesse d'un fils à Abraham, destruction de Sodome, xviii, 1-xix, 28; histoire de Lot et de ses filles, xix, 30-38; conception d'Isaac, xxi, 1 *a*, 2 *a*; séjour d'Abraham à Bersabée, 33; promesses divines qu'il reçoit, xxii, 15-18; mariage d'Isaac, xxiv, 1-67; Abraham épouse Céthura, xxv, 1-6; Isaac au puits du vivant, 11 *b*; lieu où habitait Ismaël, 18; naissance d'Ésaü et de Jacob, 21-26 *a*; Ésaü vend son droit d'aînesse, 27-34; promesses divines renouvelées à Isaac; Rébecca chez Abimélech, xxvi, 1-14; Isaac se sépare d'Abimélech, fait creuser des puits, reçoit de Dieu de nouvelles promesses et s'allie avec Abimélech, 16, 17, 19-33; bénédiction de Jacob, xxvii, 1-15; Jacob part à Haran, xxviii, 10; sa vision à Béthel, 13-16, 19; il arrive chez Laban, xxix, 2-14; il a de Lia quatre fils, 31-35; il épouse Bala, xxx, 3 *b*-5, 7, puis Zelpha, 9-13; épisode des mandragores, 14-16; naissance de Joseph et richesses de Jacob, 24-43 (sauf retouches ou mélanges); Jacob veut retourner auprès d'Isaac, xxxi, 1, 3; pierres amoncelées à Galaad, 46, 48-50; Jacob prévient Ésaü de son arrivée, xxxii, 3-14 *a*; il lutte avec l'ange, 23-35; il est accueilli par Ésaü, xxxiii, 1-7; Dina à Sichem, xxxiv, 2 *b*, 3, 5, 7, 11, 12, 19, 25 *a*, 26, 30, 31; Jacob à Béthel, xxxv, 6 *a*, 14; il en part, 21, 22 *a*; quelques traits de l'histoire de Joseph, xxxvii, 3, 4, 12, 13, 14 *b*, 18 *b*, 21, 23 *a*, 25-27, 28 *b*, 31 *a*, 32 *b*, 33, 35; Juda et Thamar, xxxviii, 1-30; Joseph chez Putiphar, xxxix, 1-23; quelques détails de l'histoire de Joseph en Égypte, xlii, 38; xliii, 1-13, 15-23 *a*, 24-xliv, 34; xlvi, 8-xlvii, 6, 13-27 *a*, 29-31; xlix, 1 *b*-28 *a*; l, 1-11, 14.

Ces fragments forment une histoire sainte presque suivie depuis les origines, une histoire à la fois nationale et religieuse. Le récit est objectif et simple. L'auteur a reproduit la tradition populaire et quelques chants de l'âge héroïque : le chant de Lamech, iv, 23, 24, et la bénédiction de Jacob mourant, xlix. Cf. J. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. vii, p. 539-540. L'histoire des patriarches est foncièrement la même que dans l'écrit élohiste; elle ne se diversifie que par quelques particularités : ainsi, dans l'histoire de Joseph, c'est Juda qui est mis en évidence, tandis que l'élohiste donne le rôle principal à Ruben. Elle suit l'ordre chronologique. Quelques traits cependant trahissent la réflexion et l'esprit de système : le premier homme est anonyme; les fils des patriarches se marient tous avant la mort de leurs pères; le nombre sept est plusieurs fois mentionné, vii, 4; viii, 10 sq., comme le nombre quarante, vii, 17; viii, 6. L'auteur aime à donner l'étymologie des noms propres de personnes (Ève, Caïn, Seth, Noé, Phaleg) et de lieux (Nod, Béthel); il indique celle du nom commun de la femme, ii, 23. L'explication de ces noms répond à l'histoire des personnages ou des localités. Le caractère d'Ésaü et de Jacob est en rapport avec la signification de leurs noms, xxv, 24-35. Les noms des fils de Jacob sont justifiés par les relations de leurs mères, xxix, xxx. Les noms des localités dérivent des événements qui s'y sont accomplis, xvi, 13, 14; xxi, 28-31; xxxi, 46 sq. Quoique moins détaillée et plus descriptive que le récit élohiste, la narration jéhoviste a quelques particularités propres, par exemple, le nom de Gessen et la localisation précise de certains événements. Les lieux habités par les patriarches sont nommés, xxiv, 62; xxv, 11; xxvi, 23, 25-33; xxviii, 10; xxxvii, 14; xlvi, 1. Les patriarches ne sont donc plus de simples nomades; ils sont stationnaires et cultivent les terres, xvi, 12; cependant Ismaël et Ésaü ont encore le caractère des fils de la steppe, xvi, 12; xxv, 27; xxvii, 40. Les ancêtres du peuple juif sont pacifiques, pieux, mais forts cependant, et ils ne reculent pas devant la lutte, xxix, 2, 3, 8-10; xxxii, 25 sq. Abraham et Jacob ont une physionomie nette et tranchée, et la vie patriarcale est bien décrite.

Au point de vue religieux, Jahvé a créé le monde; il a été connu d'Adam et honoré par les patriarches. Il se laisse toucher par les prières d'Abraham. Il étend sa providence sur tous les peuples, xii, 3;

XXVIII, 14. L'écrivain jéhoviste fait un emploi fréquent des anthropomorphismes. Dieu apparaît à Abraham et à Jacob sous une forme humaine; il agit comme un homme agirait : il a créé l'homme avec de la terre, II, 7; il a planté le jardin d'Éden, 8 ; il a formé la femme avec une côte d'Adam, 21, 22; il s'est promené dans le jardin, III, 8; il s'est entretenu avec Caïn et a mis sur lui un signe, IV, 9-15; il a fermé la porte de l'arche, VII, 16; il est descendu sur terre pour voir les bâtisseurs de la tour et pour confondre leur langage, XI, 5, 7. Il éprouve les mêmes sentiments que les hommes : il se repent, VI, 6, 7; il fait des serments, XXIV, 7. En morale comme en dogme, le jéhoviste reproduit les idées des prophètes. Il traite le problème de l'origine du mal et il raconte la chute d'Adam et d'Ève. Il montre le progrès du mal et du péché dans l'humanité. Caïn et sa race sont maudits. La civilisation, œuvre des Caïnites, sert à étendre et à augmenter le crime. Des anges eux-mêmes se pervertissent et leur union avec les filles des hommes donne naissance à une race de géants, fameux par leurs excès encore plus que par leur taille. Le cœur de l'homme déchu est porté au mal, VI, 5, et le déluge est nécessaire pour purifier la terre. Après le déluge, Dieu constate encore les inclinations perverses de l'humanité, VIII, 21. Aussi le jéhoviste signale-t-il l'immoralité de Cham, IX, 22; la division des hommes, XI, 1-9; le crime de Sodome et la conduite des filles de Lot, XIX. Il est donc pessimiste. Mais par des interventions continues Dieu s'oppose à la corruption grandissante, en punissant les coupables, surtout en se préparant dans la lignée d'Abraham son peuple saint, qui conservera dans le monde son culte et sera plus tard la bénédiction de toutes les nations. D'autres vues prophétiques sur l'avenir et sur les desseins miséricordieux de Dieu sur les hommes coupables se lisent, III, 15; V, 29; XVIII, 18; XXVIII, 14. L'écrivain jéhoviste insiste sur la foi en Dieu, qu'il loue en Abraham et qui a été pour ce patriarche la cause des bienfaits divins et de la sainteté, XV, 6. Caïn, Abel, Noé, Abraham et Jacob offrent des sacrifices en n'importe quel lieu, et les localités où ils ont immolé des victimes à Jahvé deviennent des lieux saints.

Au point de vue littéraire, l'auteur a des expressions spéciales, dont la principale est l'emploi constant du nom de Jahvé; Jacob est appelé Israël à partir de XXXII, 29. Les habitants de la Palestine sont nommés « Chananéens ». Les noms de peuples sont au singulier : ainsi le peuple de Dieu est appelé Israël. Le jéhoviste passe pour le meilleur narrateur de tout l'Ancien Testament. Ses récits sont clairs et vivants. Il excelle à dépeindre le caractère des personnages et il décrit les événements en quelques traits bien frappés. Il aime la mise en scène, il multiplie les dialogues et il nuance les sentiments. Les plus belles narrations de la Genèse sont sorties de sa plume. Il cite des chants antiques et il a du souffle poétique.

On en a fait un habitant du royaume de Juda, parce que ses récits ont souvent pour théâtre Hébron et ses environs. Beaucoup de critiques ont prétendu distinguer dans son œuvre deux mains différentes J [1] et J [2]. Voir Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.*, trad. franç., Paris, 1866, t. I, p. 151-158, 162-163; Budde, *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883, p. 521-531; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 43-46; C. Bruston, *Les deux jéhovistes*, Montauban, 1885; Bacon, *The Genesis of Genesis*, Harford, 1893; Ball, *The book of Genesis*, 1896; Gunkel, *Genesis*, Gœttingue, 1902, p. LXXIII-LXXIV, etc. On fixe communément la composition du document jéhoviste au IXe siècle, vers 850; mais cette date ne convient, selon quelques-uns, qu'à J [1], les couches secondaires étant plus récentes. Généralement, on le tient pour postérieur à l'élohiste. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 76-95.

3° *Le code sacerdotal*, *P*. — Sur son nom, voir t. V, col. 1748. Ce document aurait fourni au dernier rédacteur du Pentateuque le cadre du livre entier, et notamment la division de la Genèse en tableaux généalogiques ou *tôledôṯ*. Voici la part qu'on lui attribue dans ce livre : 1° les *tôledôṯ* du ciel et de la terre, ou le premier récit de la création, I, 1-II, 4 *a;* 2° les *tôledôṯ* d'Adam, V, 1-28, 30-32; 3° les *tôledôṯ* de Noé, VI, 9-22; VII, 6, 11, 13-16 *a*, 18-21, 24; VIII, 1, 2 *a*, 3 *b*-5, 13 *a*, 14-19; IX, 1-17, 28, 29; 4° les *tôledôṯ* des fils de Noé, X, 1-7, 20, 22, 23, 31, 32; 5° les *tôledôṯ* de Sem, XI, 10-26; 6° les *tôledôṯ* de Tharé, XI, 27, 31, 32, avec des parties de l'histoire d'Abraham, XII, 4 *b*, 5; XIII, 6, 11 *b*, 12 *a;* XVI, 1*a*, 3, 15, 16; XVII, 1-27; XIX, 29; XXI, 1 *b*, 2 *b*-5; XXIII, 1-20; XXV, 7-11 *a;* 7° les *tôledôṯ* d'Ismaël, XXV, 12-17; 8° les *tôledôṯ* d'Isaac, XXV, 19, 20, 26 *b;* XXVI, 34, 35; XXVII, 46-XXVIII, 9; XXIX, 24, 29; XXXI, 18 *b;* XXXIII, 18 *a;* XXXIV, 1, 2 *a*, 4, 6, 8-10, 13-18, 20-24, 27-29; XXXV, 9-13, 15, 22 *b*-29; 9° les *tôledôṯ* d'Ésaü, XXXVI, 1-43; 10° les *tôledôṯ* de Jacob, XXXVII, 1, 2 *a;* XLVI, 5 *b*-27; XLVII, 7-11, 27 *b*, 28; XLVIII, 3-7; XLIX, 1 *a*, 28 *b*-33; L, 12, 13.

L'auteur, qui veut principalement introduire une législation, se propose, en écrivant l'histoire d'Israël, d'exposer l'origine des institutions religieuses de son pays. C'est pourquoi il remonte à l'histoire primitive et aux débuts du peuple théocratique. Le récit de la création, l'histoire des patriarches antédiluviens, du déluge et des ancêtres immédiats d'Israël préparent et amènent l'histoire de l'institution du peuple saint, après la sortie d'Égypte. Voir t. V, col. 1747-1748. Les événements capitaux de cette préparation sont longuement racontés, notamment les alliances de Dieu avec Noé et Abraham. Les faits intermédiaires sont exposés d'une façon très succincte, par tableaux généalogiques. Les grandes époques sont caractérisées par une révélation et une alliance de Dieu et elles s'échelonnent pour préparer progressivement le régime théocratique. La première, qui va d'Adam à Noé, se termine par une apparition d'*Élohim* à Noé et par une alliance dont le signe est l'arc-en-ciel et dont l'obligation est l'abstention du sang. La deuxième s'étend de Noé à Abraham; elle comprend la révélation de Dieu à Abraham sous le nom d'*Êl Šaddaï*, voir t. IV, col. 953, et une alliance dont le signe est la circoncision. La troisième, d'Abraham à Moïse, est caractérisée par la révélation du nom de *Jahvé*, voir t. IV, col. 954 sq., et par l'alliance qui aboutit à l'institution du sabbat. Ces trois périodes, jointes à l'histoire de Moïse, divisent en quatre périodes historiques le code sacerdotal, que Wellhausen avait par suite nommé *Vierbundesbuch*, « le livre des quatre alliances. » L'alliance du Sinaï n'est donc que l'accomplissement des promesses faites à Abraham; aussi Moïse est-il directement rattaché à ce patriarche. Celui-ci descend de Noé par ordre de primogéniture, et Noé est le chef de la branche aînée de la famille humaine. Il descend d'Adam, qui est en réalité le premier Juif. Les tableaux généalogiques ont donc été dressés pour établir la filiation de l'humanité. L'auteur indique les noms, la date de la naissance et l'âge de tous les chefs de famille qui se sont succédé de père en fils depuis Adam, le premier homme, jusqu'à Moïse, le premier législateur. Dans le récit de la création, Dieu apparaît tout-puissant et sage; toutes ses œuvres sont bonnes, très bonnes ; l'homme est fait à son image. Les patriarches sont présentés comme des hommes justes et intègres, VI, 9; XVII, 1.

Au point de vue littéraire, le code sacerdotal a sa terminologie propre. Il nomme Dieu Élohim. Jacob n'est jamais nommé Israël; mais le peuple est toujours

désigné par la formule : « fils d'Israël ». L'auteur emploie des noms spéciaux pour désigner les localités, et il distingue les mois par leurs numéros d'ordre. Il recourt souvent aux mêmes formules : ainsi, dans le récit de la création, il répète constamment les mêmes mots et les mêmes tournures. Il multiplie les titres et les conclusions par exemple, les *tôledôt;* il commence et finit ses énumérations par les mêmes termes. L'exécution des ordres de Dieu est exprimée dans des phrases analogues à celle-ci : « Noé fit tout ce que Dieu lui avait commandé, » vi, 22. La langue de l'écrivain est pauvre en images et abstraite. Il y a cependant de belles pages, par exemple, le récit de la création, et l'auteur sait décrire une scène pittoresque des mœurs patriarcales, par exemple, l'achat du champ de la sépulture de Sara à Hébron, xxiii. On le date au plus tôt de la fin de la captivité des Juifs à Babylone. Voir Lévitique. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 131-179; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. v, col. 93-96.

Si le livre actuel de la Genèse est une compilation tardive d'une partie de ces trois documents, qui sont d'époques différentes, mais dont le plus ancien est de beaucoup postérieur à Moïse, il ne peut être l'œuvre du législateur d'Israël, et sa rédaction définitive, comme celle du Pentateuque entier, sinon de l'Hexateuque, serait au plus tôt de peu antérieure à Esdras, si même elle ne lui a pas été postérieure. Sa valeur historique serait bien mélangée, puisqu'on y trouverait combinées des traditions populaires récentes et divergentes, sinon même légendaires et mythiques.

IV. Authenticité mosaïque. — Moïse, qui a été un personnage réel et le législateur des Hébreux, voir t. v, col. 1749-1753, est tenu par les Juifs et par les chrétiens pour l'auteur de la Genèse, comme il l'est de l'Exode, voir *ibid.*, col. 1753-1560, et du Deutéronome. Voir t. iv, col. 654-661. Nous revendiquons l'authenticité mosaïque de la Genèse.

1° *Nature.* — Nous ne prétendons pas toutefois que Moïse a écrit lui-même le livre de la Genèse, de la première à la dernière ligne. Depuis le xie siècle de notre ère au moins, des savants juifs et chrétiens ont admis que quelques additions avaient été faites à l'œuvre primitive; des modifications y avaient été introduites, comme gloses ou explications de termes difficiles ou changements de termes anciens en termes plus récents; enfin, au cours des siècles, des fautes de transcription de la part de copistes inattentifs ou maladroits y ont pénétré et y sont demeurées. D'autre part, Moïse a pu se servir de secrétaires, qui travaillaient sous ses ordres, sa surveillance et sous sa responsabilité, par conséquent en son nom, et l'aidaient à recueillir et à ordonner les documents et à rédiger son texte. Enfin, écrivant sur des époques anciennes et parlant d'événements dont il n'avait pas été le témoin, Moïse a été obligé de consulter la tradition orale de sa nation et de compulser même, s'il y en avait déjà, des documents écrits, listes généalogiques, récits, poèmes et chants, etc., qu'il a utilisés et insérés même ou fait insérer dans la trame de son livre. Ces principes, admis par les exégètes catholiques, ont été approuvés, le 27 juin 1906, par la Commission biblique et par Pie X. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 11e édit., n. 1998 sq. Ces circonstances expliquent donc pour une part au moins les divergences de style constatées, si plusieurs mains ont travaillé à l'œuvre commune, et les indices d'une époque postérieure à Moïse, si on a fait à son écrit des additions ou des modifications plus ou moins considérables et si les copistes y ont introduit des fautes plus ou moins nombreuses de transcription. Le nombre des additions et des modifications, quoique relativement peu considérable, au sentiment de la Commission biblique, n'est pas fixé, et puisque le principe est légitime, il peut être étendu autant que l'exigera une étude critique, à la fois savante et prudente. Cf. G. Hoberg, *Ueber negative und positive Pentateuchkritik*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. vi, fasc. 1 et 2, p. 7-9; *Moses und der Pentateuch*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 47-69; E. Mangenot, art. *Pentateuque*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. v, col. 61-64; *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, p. 313-323.

Bien plus, comme l'Écriture sainte et la tradition catholique, tout en affirmant l'authenticité substantielle du Pentateuque, n'en déterminent pas toutes les conditions et ne disent pas comment Moïse a composé ses cinq livres ni dans quelle mesure le texte actuel reproduit l'œuvre originale dans sa forme extérieure et dans les détails non essentiels, le P. Brucker a cru légitime de penser que Moïse aurait rédigé et publié séparément plusieurs écrits, ayant chacun son objet et son unité propres, dans le genre des documents que les critiques croient reconnaître à la base du Pentateuque actuel. Il se pourrait aussi que ces trois ou quatre écrits, rédigés sous la direction de Moïse, aient longtemps existé séparément, et il n'est pas interdit de retarder leur fusion complète et définitive jusqu'à l'exil des Juifs à Babylone ou jusqu'au temps d'Esdras. C'est dans l'intervalle qu'ils auraient subi diversement les modifications accidentelles qu'on y remarque, le rajeunissement de la langue, devenue archaïque, et les adaptations à d'autres époques. Mais les récits de l'histoire patriarcale et des origines du peuple d'Israël auraient eu, moins que l'œuvre législative, besoin d'une adaptation spéciale et se seraient mieux conservés. *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1908), p. 141-149. M. Touzard s'est autorisé de cette interprétation large dans une note de *La religion d'Israël*, dans le recueil : *Où en est l'histoire des religions ?* Paris, 1911, t. ii, p. 23. Rien, au point de vue de l'orthodoxie, ne paraît s'opposer à cette hypothèse, puisqu'elle maintient l'authenticité substantielle du Pentateuque, comme œuvre de Moïse. Elle donne aussi satisfaction à une notable partie des observations constatées par les critiques en faveur de la distinction des documents, qui seraient à la base du Pentateuque actuel. Pour la part de modifications et d'adaptations reconnues, elle explique les données relevées au sujet des dates tardives et diverses de ces documents séparés, celles-ci s'appliquant aux éditions successives des documents. De cette sorte, elle permet de concilier les exigences légitimes de la critique du Pentateuque avec la doctrine traditionnelle de son authenticité mosaïque substantielle.

2° *Preuves.* — 1. *Témoignages bibliques.* — On ne lit nulle part dans la Bible que Moïse est l'auteur de la Genèse. Il n'a pas mis son nom dans le titre de son livre. Rien même, dans le livre, n'indique son origine mosaïque. Les preuves d'activité littéraire de Moïse, qu'on relève dans l'Exode, voir t. v, col. 1753-1755, et dans le Deutéronome, voir t. iv, col. 654-655, permettent, dans une certaine mesure, de conclure que le chef et le législateur du peuple juif a eu une part personnelle dans la composition du livre de la Genèse, qui sert comme d'introduction aux livres du milieu, dont le Deutéronome est la répétition et le complément. Quand les livres historiques et prophétiques de la Bible parlent de la « loi » de Moïse, les anciens commentateurs et quelques modernes encore les ont entendus et les entendent du Pentateuque entier, voir, par exemple, Clair, *Le livre de Josué*, Paris, 1883, p. 20-21, 54, 85; G. Hoberg, *Ueber der Ursprung des Pentateuchs*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, t. iv, p. 338-340; *Moses und Pentateuch*, p. 17-35; M. Hetzenauer, *Introductio in librum Genesis*, p. 27-35, mais

la plupart ne conviennent qu'au Deutéronome, dont ils visent le contenu et reproduisent des expressions caractéristiques. Voir t. IV, col. 655-656; E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, p. 213-217; art. *Pentateuque*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. V, col. 66-69. Plusieurs psaumes célèbrent la création de l'univers et de l'homme en des termes qui se rapportent au c. Ier de la Genèse. Ainsi les ps. VIII, CIII, CXXXV, XXIII, 2. D'autres résument l'histoire d'Israël et font allusion aux faits rapportés dans la Genèse. Ainsi le ps. CIV, 5-17. Cependant l'auteur des Paralipomènes a utilisé le livre de la Genèse pour dresser ses généalogies. I Par., I-VII. Voir P. de Broglie, *Les généalogies bibliques*, dans le *Congrès scientifique international des catholiques de 1888*, t. I, p. 149-151; art. *Paralipomènes*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. IV, col. 2135. On peut donc penser que, quand il nomme la loi de Moïse, soit dans ce livre, soit dans les livres d'Esdras et de Néhémie dont il est le rédacteur, il parle de la loi écrite et du Pentateuque entier, comprenant la Genèse. Il considérait par suite le livre comme l'œuvre de Moïse. Dans la préface que le petit-fils du Siracide a mise en tête de la traduction grecque de l'Ecclésiastique, il nomme trois fois la Loi à côté des prophètes et des autres livres saints des Juifs; il désigne certainement sous ce nom les cinq livres du Pentateuque. Il n'est donc pas question des cinq livres réunis avant l'époque d'Esdras. Mais Esdras et Néhémie les tiennent pour l'œuvre de Moïse. Ils ne sont pas les auteurs de la tradition juive, favorable à l'origine mosaïque du Pentateuque entier; ils n'en sont que les échos et les témoins.

Cette tradition se manifeste aussi dans les écrits du Nouveau Testament. Au temps de Notre-Seigneur, les Juifs admettaient couramment que Moïse est l'auteur du Pentateuque et ils désignaient ce livre indifféremment sous les noms de « Moïse » ou de « la Loi ». Ainsi faisaient Josèphe et Philon. Jésus et ses apôtres employèrent les appellations usuelles. Jésus nomme Moïse et les prophètes, en voulant parler de leurs écrits. Luc., XIV, 16, 17; XVI, 29, 31; XXIV, 27, 44-46; Joa., V, 46, 47. Les apôtres font de même : saint Pierre, Act., III, 22; saint Paul, Act., XIII, 33; saint Jacques, Act., XV, 21. Ils partagent donc la croyance de leur temps et ils l'approuvent, car plusieurs fois leur argumentation suppose et exige que Moïse soit l'auteur du livre de la Loi. Or ce livre débutait par la Genèse, que les Juifs tenaient donc pour l'œuvre de Moïse. Cette croyance, les Juifs orthodoxes l'ont gardée jusqu'aujourd'hui. Voir E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, p. 225-228.

2. *Témoignages de la tradition catholique.* — La croyance des Juifs sur ce point a passé par Jésus-Christ et ses apôtres de la Synagogue dans l'Église, où elle s'est perpétuée jusqu'à nous. Les premiers Pères apologistes arguent de l'antiquité des livres de Moïse en faveur de leur vérité, et ils déclarent que Moïse est le plus ancien de tous les écrivains. Saint Justin ajoute qu'il a raconté par l'esprit prophétique la création du monde. *Apol.*, I, 59, *P. G.*, t. VI, col. 416. L'auteur de la *Cohortatio ad Græcos*, 28, 30, 33, 34, *ibid.*, col. 293, 296-297, 361; Tatien, *Oratio ad Græcos*, 40, 41, *ibid.*, col. 884-885; saint Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, III, 23, *ibid.*, col. 1156; Athénagore, *Legatio pro christianis*, 9, *ibid.*, col. 905, disent la même chose, ainsi que plus tard le pseudo-Tertullien, *Apologet.*, 19, *P. L.*, t. I, col. 438-440; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 820; Origène, *Cont. Celsum*, l. VI, 21; l. VII, 28, 30, 41, *P. G.*, t. XI, col. 1321, 1460, 1464, 1480; Eusèbe de Césarée, *Præp. evang.*, l. X, c. I, *P. G.*, t. XXI, col. 768; *H. E.*, l. I, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 56; saint Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julianum*, l. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 521-525. Saint Irénée attribue à Moïse le récit de la création du monde. *Cont. hær.*, l. I, c. II, n. 6, *P. G.*, t. VII, col. 715-716. Tertullien, à propos de la création du monde, provoquait Hermogène *ad originale instrumentum Moysi*. *Adv. Hermogenem*, XIX, *P. L.*, t. II, col. 214. Dans un commentaire de l'*Hexameron*, faussement attribué à Eusthate d'Antioche, on reconnaît, sur l'autorité de Josèphe, que le récit de la création est l'œuvre de Moïse. *P. G.*, t. XVIII, col. 708. Marius Victorin déclare que Moïse enseigne dans le livre de la Genèse. *De verbis Scripturæ : Factum est*, 1, *P. L.*, t. VIII, col. 1009. Diodore de Tarse déclarait que Moïse a écrit le récit de la création. *Fragmenta in Gen.*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1561-1562. Didyme d'Alexandrie faisait de même à propos de Gen., I, 26. *De Trinitate*, l. II, c. VII, n. 3, *P. G.*, t. XXXIX, col. 565. Saint Grégoire de Nysse attribue à Moïse les deux premiers chapitres de la Genèse qui, de prime abord, paraissent contraires. *In Hexaemeron*, proœm., *P. G.*, t. XLVI, col. 61. Saint Basile dit que Moïse a écrit l'histoire de la création. *In Hexaemeron*, homil. I, n. 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 5. Saint Ambroise dit de même, *Hexaemeron*, l. VI, c. II, n. 8, *P. L.*, t. XIV, col. 245. Faustin attribue à Moïse le début de la Genèse. *De Trinitate*, c. I, n. 5-7, *P. L.*, t. XIII, col. 41, 42. Saint Chrysostome faisait la même chose, *In Gen.*, homil. II, n. 2, 3, *P. G.*, t. LIII, col. 27, 28, et il attribuait au même auteur le récit du déluge. *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, II, 6, *P. G.*, t. XLVII, col. 457. La Genèse est, pour saint Jérôme, un livre de Moïse, *Epist.*, CXL, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 1167, et c'est seulement les mots : *usque in hodiernum diem*, Gen., XXXV, 4, et non le livre entier, qu'il ne sait s'il faut attribuer à Moïse ou à Esdras. *De perpetua virginitate B. Mariæ liber adversus Helvidium*, n. 7, *P. L.*, t. XXIII, col. 199. Saint Augustin connaît les cinq livres de Moïse, *Serm.*, XXXI, c. V, VII; CXXIV, c. III, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 198, 199, 687, et il enseigne que le récit de la création a été rédigé par cet écrivain. *Conf.*, l. XI, c. III; l. XII, c. XIV, XXX, *P. L.*, t. XXXII, col. 811, 832, 843; *De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. III, n. 7; l. IX, c. XIII, n. 23, *P. L.*, t. XXXIV, col. 375, 402; *De civitate Dei*, l. XI, c. IV, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 319. Théodore de Mopsueste tient Moïse pour l'auteur de la Genèse. Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869, p. 3, 4, 6. Selon lui, Moïse n'aurait pu écrire le récit de la création et celui de l'histoire de l'humanité depuis Adam jusqu'à Joseph qu'en vertu d'une révélation divine. *Ibid.*, p. 8, 9. Cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 98. Saint Cyrille d'Alexandrie dit que Moïse a été inspiré pour écrire le début de la Genèse. *In Joa.*, l. V, c. II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 756. Procope de Gaza affirme que la Genèse est de Moïse. *In Gen.*, prol., *P. G.*, t. LXXXVII, col. 24. Junilius sait par la tradition des anciens que Moïse a écrit les cinq premiers livres historiques de l'Ancien Testament, bien que leurs titres ne contiennent pas son nom et bien qu'il parle de lui-même à la troisième personne. *De partibus divinæ legis*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 28. Cf. Kihn, *op. cit.*, p. 480. Pour saint Isidore de Séville, voir *Etym.*, l. VI, c. I, n. 4, 5; c. II, n. 1, *P. L.*, t. LXXXII, col. 229, 230. Pour le moyen âge et les temps modernes, voir G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, p. 72-73.

3. *Critères internes.* — Bien que le contenu de la Genèse ne prouve pas par lui-même l'origine mosaïque du livre, cependant les récits, qui ont pu être contrôlés par les découvertes modernes en Assyrie et en Égypte, apparaissent anciens et véridiques et de la sorte confirment indirectement l'antiquité de la tradition et de l'écrit lui-même. Ainsi le c. XIV de la Genèse, que toute une école d'exégètes a traité comme un *midrasch* de

basse époque, formé de vagues souvenirs, apparaît maintenant d'accord avec ce que les inscriptions cunéiformes nous apprennent de l'époque d'Abraham. Si l'identification d'Amraphel avec Hammourapi n'est pas encore absolument démontrée, du moins le récit biblique convient parfaitement à son époque et cadre bien avec ce que nous connaissons maintenant de ce temps éloigné. Cf. Touzard, *Où en est l'histoire des religions ?* t. II, p. 12-13. Voir *Amraphel* et *Chodorlahomor*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 522-524; t. II, col. 711-712; V. Scheil, *La chronologie rectifiée du règne de Hammourabi* (extrait des *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXIX), Paris, 1912, p. 11. Cf. J. Nikel, *Genesis und Keilschriftforschung, ein Beitrag zum Vertändniss der biblischen Ur-und Patriarchengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1903. Le voyage d'Abraham en Égypte et toute l'histoire de Joseph concordent exactement aussi avec ce que les documents hiéroglyphiques nous ont appris du pays à cette époque. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 453-480; t. II, p. 1-213; art. *Échanson* et *Joseph*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1558-1559; t. III, col. 1657-1669; Dornstetter, *Abraham*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. XVII, fasc. 1-3; H. J. Heyes, *Joseph in Ægypten*, Munster, 1911. Cet accord s'explique mieux par une rédaction rapprochée des événements que par une adaptation de la tradition hébraïque avec les choses égyptiennes à une époque postérieure, quand les Israélites étaient en rapport avec l'Égypte sous la royauté. Voir plus haut, t. V, col. 1555. Enfin, on trouve dans la Genèse deux mots égyptiens, *'abrek* et *ṣâfenat pa'enêah*, nom égyptien donné à Joseph, XLI, 43, 45, et des expressions hébraïques, qui ne sont que des transcriptions de mots égyptiens. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 586-591; *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1668-1669; t. V, col. 82.

3° *Réponse aux principales objections des critiques.* —1. *Emploi différent des noms Élohim et Jéhovah.* — *a*) *Le fait.* — Quand on lit le livre de la Genèse dans son texte original, on constate que régulièrement Dieu y est nommé tantôt Élohim tantôt Jéhovah, et cette particularité se continue dans les cinq premiers chapitres de l'Exode jusqu'au récit de la révélation du nom de Jéhovah, faite à Moïse. Exod., VI, 1-8. Cette particularité, d'ailleurs, peut se remarquer aisément même dans les versions, puisque les traducteurs grecs et latins ont fidèlement rendu Élohim par Θεός et *Deus* et Jéhovah par Κύριος et *Dominus*. Ainsi on lit, Gen., I, 1-II, 3, trente-cinq fois Élohim, et Gen., II, 4-III, 25, vingt fois Jéhovah Élohim. Au c. IV, Jéhovah seul est employé, et au c. V, Élohim seul (quatre fois). Jéhovah seul est employé cinq fois, VI, 1-8, sauf dans la formule : *benê-ha'elohim*, et Élohim seul, cinq fois dans le reste du chapitre, 9-25. Jéhovah revient, VII, 1, 5, 9; au ỳ. 16 on lit successivement Élohim et Jéhovah. Élohim est repris, VIII, 1, 15, et Jéhovah, 20, 21. Élohim reparaît, IX, 1, 6, 8, 12, 16, 17; Jéhovah Élohim est employé au ỳ. 26, et Élohim seul au ỳ. 27. Dans le récit de la confusion des langues, XI, 5-9, c'est Jéhovah qui est usité, ainsi que dans celui de la vocation d'Abraham, XII, 1-8, et de son séjour en Égypte, 17. Son emploi continue, XIII, 4, 10, 13, 14, 18. Dans la rencontre de Melchisédech et d'Abraham, c'est un nom spécial de Dieu qui est employé, *'Êl 'Elyôn*, XIV, 18-20, qui est dit Jahvé *'Êl 'Elyôn*, 22. Les deux noms Jéhovah et Élohim sont successivement usités : Jéhovah, XV, 1, 4, 7, 9, 18, Élohim, 6, et réunis en une seule dénomination, Jéhovah Élohim, 28. Jéhovah seul est nommé, XVI, 2, 5, 7, 11, 13, qui est dit, dans ce dernier verset, *'Êl-ro'i*. Si Jéhovah est dit *'Êl Šaddaï*, XVII, 1, Élohim vient aussitôt, 4, 7, 8, 9, 15, 18, 19, 22, 23. Jéhovah revient, XVIII, 1, 3, 13, 15, 17, 19, 20, 26, 27, 30, 31, 32, 33, mais il a été appelé Élohim, 14. Il se lit aussi, XIX, 13, 14, 16, 24, 27, mais Élohim reparaît, 29. Il est employé encore, XX, 3, 6, 11, 13, 17, mais Jéhovah termine ce chapitre, 18. Il est répété, XXI, 1, et suivi immédiatement de Élohim, 2, 4, 6, 12, 17, 19, 22, 23, qui est appelé Jéhovah *'Êl 'Elyôn*, 23. Élohim continue, XXII, 1, 3, 8, 9, 12, pour être remplacé par Jéhovah, 11, 14, 15, 16. Il reprend, XXIII, 6. Jéhovah revient, XXIV, 1, 26, 31, 35, 40, 44, 48, 50, 51, 52, 56, pour être dit encore l'Élohim du ciel et de la terre, 3, 7, et l'Élohim d'Abraham, 12, 27, 42, 48. Élohim est employé, XXV, 11, et Jéhovah, 21, 22; XXVI, 2, 22, 24, 25, 28, 29, qui est dit l'Élohim d'Abraham, 24. C'est encore Jéhovah que nous lisons, XXVII, 7, 27, mêlé à Élohim, 20, 28. *Êl Šaddaï* reparaît, XXVIII, 3; puis, Élohim, 12, précède immédiatement Jéhovah, qui est dit l'Élohim d'Abraham et d'Isaac, 13, et qui, 16, 21, est suivi d'Élohim, 12, 17, 20, 21, 22. Jéhovah seul se rencontre, XXIX, 31-35. Élohim, XXX, 1, 8, 17, 18, 20, 23, 27, alterne avec Jéhovah, 6, 22, 24, 30; XXXI, 3, pour reparaître seul, 5, 7, 9, 11, 13, 16, 24, 29, 42, et être remplacé par Jéhovah, 49, et reprendre, 50, 53; XXXII, 1, 2, 10 (ici avec Jéhovah), 28, 30; XXXIII, 5, 10, 11, 20; XXXV, 1, 5, 7, 9, 13, avec *'Êl Šaddaï*, 11. Dans l'histoire de Joseph, Jéhovah est usité, XXXIX, 2, 3, 5, 21, 23, mais avec l'expression : « mon Élohim », 9. Élohim est employé à propos de l'interprétation des songes du panetier et de l'échanson, XL, 8, et du pharaon, XLV, 16, 25, 32, 38, 39, pour expliquer les noms des fils de Joseph, 51, 52, dans les rapports de Joseph avec ses frères, XLII, 18, 28; XLIII, 23, 29; XLIV, 16; XLV, 5, 7, 8, 9; dans le voyage de Jacob en Égypte, XLVI, 1, 3; dans les derniers moments de Jacob, XLVII, 31; XLVIII, 9, 11, 15, 20, 21, avec *'Êl Šaddaï*, 3; enfin à la mort de Joseph, L, 23, 24. On le retrouve au début de l'Exode, I, 17, 20, 21; II, 22, 23; mais Jéhovah reparaît, 25. Les deux noms sont ensuite mélangés : Élohim, III, 1, 6, 11, 13, 14, Jéhovah, 2, 4, 7, pour marquer clairement que Jéhovah est l'Élohim d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, 6, 15, 16, des pères des Hébreux, 13, 15, 16, et des Hébreux eux-mêmes, 18. De même, au c. IV, Jéhovah, 1, 3, 4, 6, 10, 11, 14, est l'Élohim des patriarches, 5. Élohim est employé seul, 16, et il est suivi de Jéhovah, 19, 21, 22, 24, 27, 28, 30, 31, mêlé à Élohim, 20, 27. Jéhovah, V, 2, 17, 21, 22, est donc l'Élohim d'Israël, 1, l'Élohim des Hébreux, 3, 8. A partir du c. VI, c'est Jéhovah qui est régulièrement employé. L'alternance des deux noms divins, Élohim et Jéhovah, est donc extrêmement compliquée en elle-même et aussi par l'emploi d'autres noms, sans compter Adonaï, usité dans le discours direct à Dieu, et les explications doivent résoudre le problème dans toute sa complexité, et non pas seulement dans ses principaux éléments. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, p. 10-14.

b) *Ses explications.* — Ce phénomène étrange, qui ne se rencontre dans aucun autre livre de la Bible, ne peut s'expliquer par le hasard, tant l'alternance des deux principaux noms divins est constante et régulière, ni par le seul désir de varier le style. Il faut donc en rechercher les raisons. Le fait n'avait pas passé tout à fait inaperçu chez les anciens. Pour répondre à Hermogène qui soutenait l'éternité de la matière et qui appuyait cette erreur sur le fait que, dans la Bible, Dieu n'est pas toujours appelé Seigneur, Tertullien dit que, si Dieu n'est que ὁ Θεός dans le c. Ier de la Genèse, c'est qu'il n'est devenu Κύριος ὁ Θεός, Gen., II, 4, le maître du monde créé, que par la création. *Adversus Hermogenem*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 200. Saint Augustin a donné une explication analogue de la différence entre *Deus* et *Dominus*. *De*

Genesi ad litteram, l. VIII, c. xi, n. 26, *P. L.*, t. xxxiv, col. 382. Cette explication n'est pas fondée, puisque *Dominus* est la traduction de Jéhovah qui ne signifie pas *seigneur* ou *maître*. A propos de Gen., ii, 7, saint Chrysostome a remarqué plus justement que Moïse a réuni, au début de son livre, les deux noms divins pour montrer qu'ils convenaient également à Dieu et qu'on pouvait les employer indifféremment l'un pour l'autre. *In Gen.*, homil. xiv, n. 2, *P. G.*, t. liii, col. 112.

C'est un médecin de Montpellier, Jean Astruc, qui, le premier, proposa une explication de l'alternance des noms divins dans la Genèse. Cette diversité provenait, selon lui, de deux documents ou mémoires antérieurs, dont Moïse s'était servi pour écrire sur des événements dont il n'avait pas été le témoin : dans l'un, Dieu était appelé Élohim et dans l'autre, Jéhovah. *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer les livres de la Genèse, avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*, in-12, Bruxelles (Paris), 1753, p. 10-15. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3e édit., Paris, 1890, t. ii, p. 480-483. Moïse avait eu à sa disposition deux autres mémoires encore : l'un, d'où proviennent les doubles récits, et l'autre, qui comprenait les narrations où Dieu n'est pas nommé. Il avait disposé ces quatre documents sur quatre colonnes parallèles, que les copistes avaient ensuite combinées en les transcrivant les unes à la suite des autres, dans leur état actuel. Cf. G. Hoberg, *Die Genesis*, p. xxxii-xxxiii.

Cette hypothèse de deux documents, distincts par les noms divins employés, fit fortune. Eichhorn étendit la distinction aux cinq premiers chapitres de l'Exode, caractérisa les deux documents élohiste et jéhoviste par leur contenu et leur style, et maintint que Moïse, ou un autre rédacteur, avait utilisé ces sources. Dans l'hypothèse fragmentaire, on groupait les fragments en deux séries distinctes par l'emploi des noms divins, Élohim et Jéhovah. Dans l'hypothèse complémentaire, la Genèse était d'abord un écrit unique, bien ordonné, dans lequel l'auteur nommait Dieu Élohim et auquel un dernier rédacteur ajouta plus tard des morceaux jéhovistes. On revint enfin à l'hypothèse documentaire. On admit d'abord plusieurs documents, dont l'un était élohiste et l'autre jéhoviste, mais à cette phase de la critique du Pentateuque, l'écrit élohiste était le *Grundschrift*, ou écrit fondamental, qu'on appela plus tard le code sacerdotal. A cette dernière phase, à laquelle on est demeuré, on a distingué, comme nous l'avons précédemment exposé, trois documents : le petit élohiste, E, le jéhoviste, J, et le grand élohiste ou code sacerdotal, P. Ce dernier emploie le nom d'Élohim comme le premier. Ce sont les rédacteurs postérieurs qui, en réunissant l'élohiste au jéhoviste, puis leur combinaison avec le code sacerdotal, ont employé en certains passages les deux noms Jéhovah et Élohim pour établir le raccord des sources. Mais la diversité des noms divins n'a plus dès lors l'importance qu'elle a eue au début de la critique; loin d'être décisive, elle n'est plus qu'un élément, et même un élément accessoire, de la distinction des sources. Les documents sont surtout caractérisés par leur contenu et leur style, et les noms divins servent seulement à dénommer les deux premiers.

En face et à l'encontre des conclusions de la critique rationaliste, qui enlève à Moïse la paternité des documents dont serait formée la Genèse actuelle, les commentateurs catholiques ont pris des positions différentes. Ils ont maintenu fermement à Moïse, ou à ses secrétaires sous ses ordres et sa direction, la composition de la Genèse. Quelques-uns ont expliqué la diversité des noms divins par l'exigence du sujet. Ces noms, en effet, ne sont pas synonymes. Ils désignent bien la divinité, mais sous des aspects différents : Élohim, qui désigne les divinités païennes elles-mêmes, est dit de Dieu, envisagé comme Dieu de l'humanité entière, et Jéhovah, qui est le nom propre du Dieu d'Israël, est dit de ce Dieu, honoré spécialement par le peuple choisi. Cf. P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse*, p. 190-204; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, p. 8-14. Cette explication convient à quelques cas, mais non pas à tous. Aussi, pour rendre compte de la diversité des noms divins, d'autres ont-ils admis que Moïse avait utilisé des documents antérieurs, qui donnaient à Dieu des noms différents. M. Vigouroux a pensé que Moïse, écrivant lui-même, employait de préférence le nom de Jéhovah, mais qu'il a inséré dans son œuvre d'anciens documents (traditions orales ou écrites), dans lesquels Dieu était nommé Élohim. Or, en les insérant, il les a conservés tels qu'ils étaient, sans y apporter de changement et en particulier il n'a pas changé le nom d'Élohim, parce que ce changement n'était pas nécessaire à son but. Et c'est pour faire comprendre à ses lecteurs que la diversité des noms divins n'a point d'importance qu'après avoir reproduit le récit élohiste de la création du monde, il reprend, en son nom, ce récit pour le compléter par d'autres renseignements et il unit dans la même phrase Jéhovah Élohim. Gen., ii, 4. Voir *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. i, p. 253, p. 448-450; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3e édit., Paris, 1890, t. iii, p. 133-141. Cf. abbé de Broglie, *Élohim et Jéhovah*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1891, t. cxxii, p. 539-568.

M. Hoberg a prétendu, sans raison suffisante, que les sources utilisées par Moïse dans la Genèse ne contenaient que les noms d'El et d'Élohim, que Moïse les avait conservés, mais que des copistes postérieurs les ont remplacés en partie par le nom de Jéhovah. *Moses und der Pentateuch*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, t. x, fasc. 4, p. 49-52; *Die Genesis*, 2e édit., 1908, p. xxii-xxviii. Cf. F. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 7-8. On ne voit pas pourquoi ces noms n'auraient pas été changés par les copistes dans tous les passages de la Genèse.

D'autres exégètes catholiques ont pensé que Moïse avait utilisé des documents distincts par l'emploi du nom divin, des documents élohistes et jéhovistes, au moins pour les doubles récits de certains faits, dont nous parlerons bientôt. M. Vigouroux croyait ce sentiment faux, mais il reconnaissait qu'il n'était pas condamné et qu'on pouvait soutenir l'emploi, fait par Moïse, de deux documents antérieurs, l'un élohiste et l'autre jéhoviste. Cf. P. Vetter, *Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1903, p. 12 sq., 202 sq., 520 sq.

Du reste, indépendamment de la diversité des noms divins, il est de plus en plus vraisemblable que Moïse a eu à sa disposision des documents écrits, par exemple, le c. xiv de la Genèse. Cf. J. Kley, *Die Pentateuchfrage*, Munster, 1903, p. 140-142; G. Hoberg, *Die Genesis*, p. xx; M. Hetzenauer, *Introductio in librum Geneseos*, p. 65-66. Mais, pour la détermination des sources utilisées, la considération de la diversité des noms divins ne joue plus qu'un rôle secondaire, et c'est à juste titre, pour deux considérations principales. La première est que les différents noms divins ne sont pas toujours absolument sûrs, au point de vue de la critique textuelle, et qu'ils ont pu être changés et déplacés par les copistes. L'état actuel des différents textes de la Genèse en est la preuve indéniable.

Ainsi les targums ou paraphrases chaldaïques de la Genèse ont presque partout substitué Jéhovah à Élohim et n'ont gardé ce dernier nom que lorsque le sens l'exigeait. Il est juste d'ajouter qu'ils ont peu d'importance pour la constitution du texte original. La version des Septante a, sous ce rapport, une plus grande valeur. Or, les premiers traducteurs de la Bible hébraïque ont lu fréquemment Jéhovah Élohim en des passages où les autres témoins n'ont que l'un des deux noms, par exemple, IV, 6, 9, 15, 26; V, 29; VI, 3, 5, 8, 12, 13, 22; VII, 1, 5, 9, 16; VIII, 15, 21; IX, 12; XXIV, 40; XXIX, 31; XXX, 30. On ne peut donc pas suivre aveuglément le texte massorétique comme s'il n'avait pu être altéré, et il est nécessaire de le comparer avec les autres témoins du texte de la Genèse avant de conclure si un passage est élohiste ou jéhoviste parce qu'il reproduit le nom d'Élohim ou de Jéhovah. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, p. 5-6; J. Dahse, *Textkritische Materialen zur Hexateuchfrage*. I. *Die Gottesnamen der Genesis*, in-8°, Giessen, 1913; J. Skinner, *The divine names in Genesis*, dans *Expositor*, avril 1913, p. 289-313. Le psaume XIII n'est-il pas jéhoviste, alors que le psaume LII, qui lui est identique, est élohiste ? Il y a deux recensions du même cantique. La seconde considération est que les noms d'Élohim et de Jéhovah ne sont pas les seuls noms divins, employés dans la Genèse. On y lit d'autres noms divins : *'Adonaï*, usité quand le discours s'adresse directement soit à Élohim soit à Jéhovah, XV, 2, 8; XVIII, 3, 27, 30, 32; XIX, 18; *'Êl 'Elyôn*, *'Êl 'Olâm*, *'Êl Šaddaï*, *'Êl-ro'î*, etc. Voir t. IV, col. 951-953. Le nom seul d'Élohim ou de Jéhovah n'est donc pas un critère sûr pour déterminer les passages élohistes et jéhovistes. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 451-452. Aussi les critiques modernes ont-ils recouru à d'autres critères.

2. *Les doubles récits*. — En faveur de la pluralité des sources du Pentateuque, on a depuis longtemps fait valoir les doubles récits des mêmes événements, qui apparaissent combinés dans le texte actuel. Or, ils sont surtout nombreux dans la Genèse, et M. A. Schulz les a récemment étudiés d'une façon très complète dans une monographie : *Doppelberichte im Pentateuch*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. XIII, fasc. 1. Il suffira de les indiquer sans les examiner en détail. M. Schulz relève deux récits de la création, Gen., I, 1-II, 4 *a*; II, 4 *b*-25; deux récits du déluge, combinés Gen., VI, 5-IX, 17; peut-être aussi deux récits de la tour de Babel, XI, 1-9; d'après Gen., XVII, 24, 25; XXI, 5, Ismaël avait quatorze ans à la naissance d'Isaac; or, il ne paraît être qu'un enfant, Gen., XXI, 8, 14, 15, 18, 20, quand il est expulsé avec sa mère, alors qu'il avait dix-sept ans d'après le premier récit ; deux sources différentes ont fourni les données du récit actuel de la visite de Dieu ou de ses anges chez Abraham et Lot avant la ruine de Sodome, XVIII, XXI; deux documents sont aussi combinés dans l'histoire de Jacob, XXVII, 2-XXVIII, 9; comme dans celle de Joseph, XXXVII, 25-30, 39; XXXIX, 1-XLI, 10; XLII, 7-XLIII, 7; XLII, 25-35; XLIII, 25; XLV, 9-XLVII, 12. Nous pourrions concéder à M. Schulz l'existence de ces doubles récits de la Genèse, qui prouverait seulement que Moïse a consulté des sources différentes et leur a emprunté ce qui lui convenait. Il n'y a là rien de contraire à l'authenticité mosaïque de la Genèse. Mais M. Schulz a forcé la note, en prétendant que ces récits étaient non seulement divergents, mais contraires l'un à l'autre sur certains points. Il a exagéré à plaisir les divergences pour en faire des contradictions. On ne comprend pas que Moïse, ou même un rédacteur quelconque qui lui serait de beaucoup postérieur, n'aurait pas remarqué ces contradictions et ne les aurait pas fait disparaître dans sa combinaison des deux sources consultées. Il a utilisé des documents divergents, qui ne lui ont pas paru inconciliables, parce qu'ils ne l'étaient pas en effet, et il les a conciliés parfaitement dans une unique narration suffisamment cohérente, surtout si on tient compte de la manière de raconter propre aux Sémites et en particulier aux Hébreux. Son travail de rédaction, nous le reconnaissons, a laissé des traces de la diversité des documents utilisés, mais il n'a pas gardé d'indices de leur contradiction. Sous ce rapport, M. A. Allgeier a ramené à de justes proportions les doubles récits de la Genèse. *Ueber Doppelberichte in der Genesis*, Fribourg-en-Brisgau, 1911. Il y a des doublets dans la Genèse, c'est entendu; mais cela prouve seulement que Moïse, ou ses secrétaires, ont consulté sur plusieurs événements de l'histoire primitive et de l'histoire patriarcale des traditions différentes ou même des documents écrits différents, rien de plus. Cf. G. Huvelin, *Les doubles récits et la vérité historique de la Genèse*, dans les *Études*, 1910, t. CXXI, p. 163-186; *Les doubles récits de la Genèse*, 1912, t. CXXX, p. 79-84.

3. *Différences de style*. — Les passages élohistes et jéhovistes ayant été déterminés par l'emploi des différents noms divins, les critiques ont étudié leur vocabulaire et les caractères de leur style, et ils sont arrivés aux conclusions de diversité lexicographique et grammaticale que nous avons précédemment indiquées. Or, pour ne parler que de la Genèse, cette diversité d'expressions et de grammaire se rencontre surtout dans les doubles récits, dont nous venons de parler. Ces récits provenant de documents différents, il n'est pas étonnant qu'ils aient gardé des traces de leur origine première. Cela prouve seulement que, dans l'utilisation de ses sources, Moïse a conservé la forme elle-même des documents qu'il utilisait et qu'il leur a fait subir le moins possible de transformations de style.

Aucun de ces arguments ne prouve donc la multiplicité des auteurs qui auraient mis la main à la composition de la Genèse. Ils prouvent seulement, ce qui ne fait pas de difficulté, que Moïse a utilisé ou fait utiliser des sources différentes, orales ou écrites, et qu'il en a gardé les caractères propres, en ne les modifiant qu'autant qu'il était nécessaire pour les combiner en un récit cohérent.

V. Doctrine. — 1° *Dogmatique et morale*. — Dès la première page de la Genèse, Dieu apparaît comme le tout-puissant créateur de toutes choses. Sur la notion de création dans la Genèse, voir t. III, col. 2042-2046. Sur la création en six jours, voir Hexaméron; sur la création, la condition et le péché d'Adam, voir t. I, col. 368-386; sur la création, la tentation et le péché d'Ève, voir t. V, col. 1640-1655. Dieu y apparaît aussi provident : pourvoyant à la conservation et à la propagation des espèces végétales, animales et humaine, I, 11, 12, 22, 28, à l'alimentation de l'homme, 29, 30; II, 15, et au sort d'Adam et d'Ève après leur chute, III, 21. Il impose à Adam des préceptes positifs, II, 16, 17, et il punit leur violation, III, 14-19, 22-24. Il venge aussi le sang d'Abel, en punissant le fratricide Caïn, IV, 11, 12. Quand le mal fut répandu sur la terre, Dieu se repentit d'avoir créé l'homme; il punit les coupables par une inondation universelle et ne sauva que le juste Noé avec sa famille, VI, 1-21. Il veilla à la conservation de Noé, VII, 16; VIII, 1, 2, 15-17, lui fit des promesses, lui imposa des préceptes et renouvela alliance avec lui, VIII, 21-IX, 17. Il s'occupa du sort de l'humanité postdiluvienne, confondit ses projets orgueilleux et la dispersa sur toute la terre, XI, 5-9. Il se choisit un

peuple d'adorateurs fidèles en la personne d'Abraham. Voir t. I, col. 94-98. Il fut la providence non seulement des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, mais encore de tous les justes, Lot, Ismaël, et spécialement de Joseph, dont l'histoire est toute providentielle, puisque Dieu voulut qu'il fût vendu par ses frères pour sauver la famille de Jacob de la famine qui devait sévir pendant sept années. Pour plus de détails, voir t. IV, col. 948-951.

L'homme est une créature de Dieu. Constitué, dès sa création, dans l'ordre surnaturel, il était doté des privilèges préternaturels, propres à l'état, hélas! trop court, d'innocence. Il était capable de connaître le bien et le mal. Sa désobéissance à un précepte positif de Dieu lui fit perdre l'état de grâce et les privilèges de l'état d'innocence. Son repentir lui rendit bien la grâce divine, mais non les dons préternaturels, et il fut assujetti à la concupiscence, aux souffrances et à la mort. Voir t. I, col. 372 sq. La famille humaine était constituée par Dieu par le mariage, contrat naturel, II, 23, 24. Les premiers enfants d'Adam exercèrent les deux arts nourriciers de l'humanité : l'élevage des animaux domestiques et la culture de la terre, IV, 2. Les autres arts, la musique et le travail des métaux, parurent plus tard, 21, 22. L'homme était porté au mal, et les fils d'Adam, surtout dans la lignée de Caïn, furent criminels ou prévaricateurs, et la terre fut bientôt corrompue et remplie d'iniquités. Il y avait cependant des justes, qui trouvaient grâce aux yeux de Dieu, surtout dans la descendance de Seth. Dieu se choisit un peuple parmi les fils de Sem, un peuple, qui serait fidèle à son culte parmi les populations, devenues polythéistes. Cf. G. Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, trad. Lemonnyer, Paris, 1914.

2° *Religieuse et cultuelle.* — Caïn et Abel offraient à Dieu des sacrifices, mais dans des dispositions bien différentes; aussi le Seigneur agréa-t-il les prémices du troupeau d'Abel, mais non les produits de la terre de Caïn, IV, 3, 4. Voir t. I, col. 28-31. Énos est présenté comme un fidèle adorateur de Dieu, 26. Après le déluge, Noé offre des sacrifices sanglants, que Dieu agrée, VIII, 20, 21. Si la famille de Tharé était idolâtre à Ur-Kasdim, Jos., XXIV, 2, Abraham, Isaac et Jacob sont monothéistes. Dieu s'était révélé à Abraham, lui avait fait des promesses pour lui et sa race, et se l'était attaché définitivement. Le père des Hébreux crut à la parole divine, et Dieu le lui imputa à justice, XV, 6. C'était en vision ou en apparition sensible que Dieu se manifesta à lui comme à Isaac et à Jacob. Les lieux de ces manifestations divines devenaient des lieux de culte, où on élevait un autel et où on invoquait le nom du Seigneur; ainsi Béthel, XII, 8; XIII, 1; Hébron, XIII, 18. Abraham faisait à Dieu des sacrifices d'animaux, XV, 9-11, et il poussa l'obéissance jusqu'à être prêt à immoler, sur son ordre, son fils unique, Isaac, XXII, 1-19. Voir t. I, col. 98-106. Isaac fut favorisé aussi d'apparitions divines et il reçut confirmation des promesses faites par Dieu, à son père, XXVI, 1-6, 23, 24. Sa soumission à Dieu était pénétrée de terreur, XXXI, 42, 53. Jacob eut une vision à Béthel, où il dressa, en l'honneur de Dieu, une stèle, consacrée par une onction, XXVIII, 10-22; XXXI, 13, et où il éleva plus tard un autel, XXXV, 1-15. Il eut une autre vision à Phanuel, XXXII, 23-30. Il offrit un sacrifice à Galaad, à l'occasion de son alliance avec son beau-père, Laban, XXXI, 54, et à Bersabée, en se rendant en Égypte, XLVI, 1.

En dehors du sacrifice, la religion patriarcale comprenait d'autres rites, dont le principal était la circoncision en signe de l'alliance contractée entre Dieu et Abraham. Voir t. II, col. 2520. Les patriarches se liaient par des serments, XXI, 22-24, 31; XXIV, 2-9; XXV, 32, 33; XXVI, 26-31; XLVII, 28-31. Il est fait mention aussi de purifications, accompagnées d'un changement de vêtements, XXXV, 2, d'un vœu, XXVIII, 20, de bénédictions, XXVII, 4-41; XLVIII, 13-20; XLIX, 28. Cf. J. Touzard, *La religion d'Israël*, dans *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. II, p. 13-21.

VI. COMMENTAIRES. — 1° *Pères.* — Sans parler des commentaires spéciaux de l'Hexaméron, voir HEXAMÉRON, il reste des fragments de commentaires ou des commentaires complets du livre de la Genèse : S. Hippolyte, *Griechische Fragmente zur Genesis*, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhundert*, Leipzig, 1897, part. II, p. 49-81; Origène, *Selecta et homiliæ in Genesim*, *P. G.*, t. XII, col. 45-262; t. XVIII, col. 12-16, et dans Pitra, *Analecta sacra*, Venise, 1883, t. III, p. 555-556; Diodore de Tarse, *Fragmenta in Genesim*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1561-1580; J. Deconinck, *Essai sur la Chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui y sont contenus*, Paris, 1912, p. 91-133; S. Éphrem, *In Genesim*, dans *Opera syriace et latine*, Rome, 1737, t. I, p. 1-115; suivi d'un autre commentaire du même saint et de Jacques de Sarug, p. 116-193; S. Jean Chrysostome, *Homiliæ in Genesim*, *P. G.*, t. LIII, col. 23-365; t. LIV, col. 385-580; *Sermones*, t. IX, col. 581-630; Théodore de Mopsueste, *Fragmenta in Genesim*, *P. G.*, t. LXVI, col. 633-645; Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869, p. 1-21; cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 76-77, 277-278; Théodoret, *Quæstiones in Genesim*, *P. G.* t. LXXX, col. 76-225; S. Ambroise, *Hexaemeron*, et traités suivants, *P. L.*, t. XIV, col. 123-691; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum*, Vienne, 1897, t. XXXII; S. Jérôme, *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, *P. L.*, t. XXIII, col. 936-1010; S. Augustin, *De Genesi contra manichæos*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 173-220; *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, col. 219-246; *De Genesi ad litteram libri XII*, col. 245-486; *In Heptateuchum locutionum libri septem*, col. 485-502; *Quæstiones in Heptateuchum*, col. 547-598 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum*, Vienne, 1894, t. XXVIII); S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Genesim*, *P. G.*, t. LXXI, col. 9-385; *Fragmenta*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1175-1184; Eusèbe d'Émèse, *Fragmenta in Pentateuchum*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 555-556; Procope de Gaza, *In Genesim interpretatio*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 21-512; Cl. Marius Victor, *Commentariorum in Genesim libri tres*, *P. L.*, t. LXI, col. 937-970; S. Gamber, *Le livre de la « Genèse » dans la poésie latine au V° siècle*, Paris, 1899; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in V. T. Pentateuchum*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 207-289; S. Patère, *De testimoniis in librum Geneseos* (extraits de saint Grégoire le Grand), *P. L.*, t. LXXIX, col. 685-722; pseudo-Eucher, *Commentarii in Genesim in tres libros distributi*, *P. L.*, t. L, col. 893-1048; S. Bède, *In Pentateuchum commentarii*, *P. L.*, t. XCI, col. 189-286; pseudo-Bède, *Quæstiones super Pentateuchum*, *P. L.*, t. XCIII, col. 233-364; Alcuin, *Interrogationes et responsiones in Genesim*, *P. L.*, t. C, col. 515-566; Raban Maur, *Commentarii in Genesim*, *P. L.*, t. CVII, col. 443-670; Angelomme, *Commentarius in Genesim*, *P. L.*, t. CXV, col. 107-244; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. CXIII, col. 67-182; Remi d'Auxerre, *Commentarius in Genesim*, *P. L.*, t. CXXXI, col. 51-134.

2° *Au moyen âge.* — S. Bruno d'Asti, *Expositio in Genesim*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 147-234; Rupert de Deutz, *Comment. in Genesim*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 199-566; Hugues de Saint-Victor, *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchum*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 32-

61; S. Thomas, *Postilla seu expositio aurea in librum Geneseos*, dans *Opera*, Paris, 1876, t. XXXI, p. 1-194; Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Venise, 1588, t. I; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Rome, 1471, t. I; Tostat, *Opera*, Venise, 1728, t. I; Denys le Chartreux, *Comment. in Pentateuchum, Opera omnia*, Montreuil, 1896, t. I, p. 3-469.

3° *Aux temps modernes.* — 1. *Protestants.* — M. Luther, *Enarrationes in Genesim*, dans *Werke*, Erlangen, t. I-XI; J. Calvin, *In librum Geneseos commentarius*, édit. Hengstenberg, 2 vol., Berlin, 1838; J. Gerhard, *Comment. super Genesim*, Iéna, 1637; J. E. Terser, *Adnotationes in Genesim*, Upsal, 1657; P. von Bohlen, *Die Genesis historisch-kritisch erläutert*, Kœnigsberg, 1835; F. Tuch, *Commentar über die Genesis*, Halle, 1838; 2e édit. par Arnold et Merx, 1871; F. Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, 4e édit., Leipzig, 1872; *Neuer Commentar über die Genesis*, 1887; Wright, *The book of Genesis in hebrew*, Londres, 1859; 2e édit., 1896; Spurrell, *Notes on the text of the book of Genesis*, 2e édit., Oxford, 1896; Gossrau, *Commentar zur Genesis*, Halberstadt, 1887; A. Dillmann, *Die Genesis*, 6e édit., Leipzig, 1892; H. Holzinger, *Genesis erklärt*, Fribourg-en-Brisgau, 1898; H. Gunkel, *Die Genesis*, Gœttingue, 1901; 3e édit., 1910; S. R. Driver, *The book of Genesis*, Londres, 1904; L. Strack, *Die Genesis*, 2e édit., Munich, 1905; G. C. Morgan, *The book of Genesis*, Londres, 1911; J. Skinner, *A critical and exegetical commentary on Genesis*, Édimbourg, 1911; O. Procksch, *Die Genesis*, Leipzig, 1913. Ajoutons-y J.-J. Halévy (juif), *L'histoire des origines d'après la Genèse, texte, traduction et commentaire*, Paris, 1895, t. I.

2. *Catholiques.* — Jérôme Oleaster, *Commentaria in Pentateuchum Mosi*, Lyon, 1586; A. Steuchus, *In Pentateuchum adnotationes*, Paris, 1578; B. Pereira, *Comment. et disput. in Genesim*, 4 vol., Rome, 1589-1598; L. Ystella, *Comment. in Genesim et Exodum*, Rome, 1601; Corneille de la Pierre, *Comment. in Pentateuchum Mosis*, Anvers, 1618; F. Panlutius, *Comment. in Pentateuchum*, Rome, 1619; J. Bonfrère, *Pentateuchus Moysis commentario illustratus*, Anvers, 1625; F. Pavone, *Commentarius dogmaticus sive theologica interpretatio in Pentateuchum*, Naples, 1635; G. Galopin, *Comment. in Pentateuchum*, Douai, 1648; Corn. Jansénius, *Pentateuchus*, Paris, 1649; Cl. Frassen, *Disquisitiones in Pentateuchum*, Rouen, 1705; A. Calmet, *Commentaire littéral*, 3e édit., Paris, 1724, t. I; J.-B. B. Venuzi, *Pentateuch*, 2e édit., Meissen et Leipzig, 1819; F. de Schrank, *Commentarius literalis in Genesim*, Soulzbach, 1835; T. J. Lamy, *Comment. in librum Geneseos*, 2 in-8°, Malines, 1883, 1884; A. Tappehorn, *Erklärung der Genesis*, Paderborn, 1888; H.-J. Crelier, *La Genèse*, Paris, 1889; F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895; B. Neteler, *Das Buch Genesis*, Munster, 1905; G. Hoberg, *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; 2e édit, 1908; Minocchi, *La Genesi con discussioni critiche*, Florence, 1908; M. Hetzenauer, *Commentarius in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910; L. Murillo, *El Génesis. Precedido de una introdución al Pentateuco*, Rome, 1914.

Pour les questions critiques, voir les introductions générales citées t. IV, col. 664-665, et les introductions particulières des commentaires récents; B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien. I. Die Komposition der Genesis*, Giessen, 1908; A. T. Chapman, *An introduction to the Pentateuch*, Cambridge, 1911; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e édit., Gotha, 1912, t. I, p. 237-455, et du côté catholique, P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse*, Paris, 1888; L. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, 2e édit., Paris, 1901; J. Kley, *Die Pentateuchfrage*, Munster, 1903; G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, t. X, fasc. 4; E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907; J. Selbst, *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 6e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, p. 90-103; M. Hetzenauer, *Introductio in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910; L. Murillo, *op. cit.* Voir aussi Ch. Schœbel, *Démonstration de l'authenticité mosaïque de la Genèse*, Paris, 1873; J. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, Paris, 1908.

Pour l'historicité des faits racontés dans la Genèse, voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 205-571; t. II, p. 1-234; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 2e édit., 3 in-12, Paris, 1880-1884 (à l'Index); J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 20-199; J. Selbst, *op. cit.*, t. I, p. 104-386; J. Nikel, *Genesis und Keilschriftforschung*, Fribourg-en-Brisgau, 1903; *Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte*, Munster, 1909; IV. *Die Patriarchengeschichte*, Munster, 1912; S. Euringer, *Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. V und XI)*, Munster, 1909; J. Göttsberger, *Adam und Eva*, Munster, 1910; H. J. Heyes, *Joseph in Ægypten*, Munster, 1911; A. H. Sayce, *The archæology of the book of Genesis*, dans *The expository times*, 1908-1912.

E. MANGENOT.

II. GENÈSE, PROPHÉTIES MESSIANIQUES. Les plus anciennes prophéties messianiques sont contenues dans la Genèse. Ce sont : 1° le protévangile, III, 15; 2° la bénédiction de Sem, IX, 26, 27; 3° les promesses faites aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob, XII, 2; XIII, 6; XV, 5; XVII, 4-6; XXVI, 4; XXVIII, 14; 4° la bénédiction de Jacob mourant à Juda, XLIX, 8-10.

I. LE PROTÉVANGILE, III, 15. — La première bonne nouvelle du salut de l'humanité par le Messie, qu'on a nommée pour cette raison le protévangile, a été donnée par Dieu lui-même au paradis terrestre à Adam et à Ève immédiatement après leur péché. Elle est contenue dans la mystérieuse sentence portée contre le serpent séducteur. Après s'être adressé directement à l'animal visible, qui avait servi d'instrument au démon, voir t. V, col. 1649, et lui avoir infligé une punition, appropriée à sa nature, 14, Dieu vise l'être invisible et mauvais, qui s'était caché sous les apparences du serpent et qui avait été le véritable tentateur. Il lui dit : « J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance; celle-ci te brisera la tête et tu lui briseras le talon, » 15. Parce que le démon a tenté la femme, Dieu mettra un jour, il établira à l'avenir une inimitié, dont il est l'auteur et qui est son œuvre, une inimitié morale, telle qu'elle peut exister entre deux êtres raisonnables, ennemis l'un de l'autre. Num., XXXV, 21, 22; Ezech., XXV, 15; XXXV, 5. Il ne s'agit pas d'une simple antipathie ou d'une aversion naturelle, de l'horreur naturelle et instinctive que les hommes éprouvent pour les serpents, comme l'ont entendu saint Éphrem, *In Genesim*, dans *Opera syriace et latine*, Rome, 1737, t. I, p. 36, et saint Chrysostome, *In Genesim*, homil. XVII, n. 7, *P. G.*, t. LIII, col. 143. mais d'une inimitié spéciale et surnaturelle entre la femme et le serpent tentateur. Sa nature et ses effets seront décrits plus loin. Cette inimitié sera établie par Dieu d'abord entre le serpent et la femme. La femme dont il est ici question, ce n'est pas le sexe féminin en général, quoique l'expression hébraïque employée puisse avoir ce sens; c'est une femme déterminée, dont la détermination est fixée par l'article hébraïque. Or, dans tout le récit biblique il n'a encore été parlé que d'une femme, à savoir, Ève, la femme tentée par le serpent, comme le serpent lui-même est le serpent tentateur. D'ailleurs, il n'y a pas d'aversion spéciale, établie par Dieu, entre le démon et le sexe faible. D'autre part, Dieu ne vise pas, directement au moins, une femme future, une autre Ève, la femme par excellence, la mère du

Messie, puisqu'il n'a pas encore nommé le Messie. Cependant cette inimitié, Dieu l'établira aussi entre la descendance du serpent et celle de la femme. Comme cette inimitié est d'ordre moral, il faut exclure la postérité de l'animal, dont le serpent tentateur a pris les apparences. Appliquée au démon, l'expression « descendance » est nécessairement métaphorique. Les anciens commentateurs l'ont entendue, ou bien des hommes mauvais comme le démon, ou bien des mauvaises pensées que le démon suggère aux hommes. Procope de Gaza, *In Genesim*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 205; S. Isidore de Séville, *Quæst. in Gen.*, c. V, n. 5, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 221; Angelomme, *Comment. in Gen.*, *P. L.*, t. CXV, col. 141; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. CXIII, col. 95; S. Bruno d'Asti, *Expositio in Genesim*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 169. Raban Maur, *Comment. in Genesim*, l. I, c. XVIII, *P. L.*, t. CVII, col. 495, et Hugues de Saint-Victor, *Adnotationes elucidatoriæ in Genesim*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 42, ont reconnu dans la descendance du serpent les démons. Alcuin y avait vu le péché originel, *Interrogationes et responsiones in Genesim*, int. LXXVI, *P. L.*, t. C, col. 524, et Remi d'Auxerre l'entendait des œuvres d'iniquité, commises par les hommes. *Comment. in Gen.*, *P. L.*, t. CXXXI, col. 66. En vertu du parallélisme rigoureux qui existe entre la descendance du serpent et celle de la femme, tous ces commentateurs ont donné à celle-ci une signification collective et l'ont entendue soit du genre humain tout entier, qui descend directement d'Ève (Alcuin, Raban Maur, Angelomme, Hugues de Saint-Victor), soit des élus ou des chrétiens (Raban Maur, S. Bruno d'Asti), soit des bonnes œuvres produites par l'esprit (S. Isidore de Séville, Remi d'Auxerre), soit des institutions divines, les saintes disciplines (Procope de Gaza). Cette inimitié aboutira à une lutte, que le texte hébreu décrit autrement que ne le fait la Vulgate. La version latine, après les Septante, attribue la victoire à la femme : *Ipsa conteret caput tuum;* le texte original la rapporte à la descendance de la femme. Or, tous les manuscrits hébreux, sauf trois, les autres versions anciennes, tous les Pères grecs et la plupart des latins ont un pronom masculin : *ipse*. Le premier verbe hébreu est d'ailleurs à la troisième personne du masculin, et le pronom suffixe du second verbe est aussi du masculin. Le pronom הוּא se rapporte donc à זֶרַע et non pas à אִשָּׁה. Le leçon latine est donc fautive, et on l'explique généralement par une erreur de copiste. D'autre part, dans le texte hébreu, la lutte est exprimée par le même verbe שׁוּף, répété dans les deux membres de la phrase. La signification de ce verbe a été discutée. En dehors de ce passage, il ne se rencontre dans la Bible que deux autres fois, Job, IX, 7; Ps. CXXXIX, 11. Son emploi dans Job permet de lui donner le sens de *briser;* cependant on lui donne plus généralement le sens d'*observer* pour tendre des embûches. Cette dernière signification a été adoptée par les Septante, par les Pères grecs qui les ont cités et par Onkelos. Quoique saint Jérôme, *Liber quæst. hebraic. in Genesim*, *P. L.*, t. XXIII, col. 943, préférât la signification : *conterere*, il a traduit le second verbe par *insidiaberis*. Si on prend les deux verbes dans ce dernier sens, les combattants s'observent, s'épient et s'apprêtent à s'attaquer conformément à leur nature. La race de la femme, qui attaque le serpent, car c'est lui, et non pas sa race, qui est attaqué, cherche à lui écraser la tête, la partie du corps par laquelle les hommes cherchent à tuer le serpent; mais celui-ci, qui rampe sur la terre, vise le talon de l'homme et cherche à le mordre. La race de la femme brisera donc un jour la tête du serpent. L'expression, appliquée au démon, est évidemment métaphorique. Or, dans l'Écriture, briser la tête de quelqu'un, c'est briser ses forces, sa puissance, le rendre incapable de nuire, le vaincre. Amos, II, 7; Ps. LXVII, 22; CIX, 6. La postérité de la femme brisera donc la puissance de Satan, soit en détruisant les suggestions mauvaises qu'il suggère, lorsqu'on est attentif et sur ses gardes, en y résistant dès le début de la tentation, Procope de Gaza, *loc. cit.*, col. 208; S. Isidore de Séville, *loc. cit.*; Alcuin, inter. LXXVII; S. Bruno d'Asti, *loc. cit.*; Jacques de Saroug, *In Genesim*, dans les *Opera syriace et latine* de S. Éphrem, t. I, p. 141, soit par la résistance que l'Église fait aux embûches du démon (Raban Maur, Remi d'Auxerre). De son côté, le démon, écrasé sous le talon de son adversaire, l'attaque au seul endroit du corps qu'il puisse atteindre encore, en le mordant au talon. Plusieurs des commentateurs cités ont vu dans le talon des hommes, attaqué par le diable, la fin de leur vie, quand le démon redouble d'attaques et d'embûches pour les perdre et les empêcher de persévérer dans le bien jusqu'au bout, mais dont ils triompheront, s'ils sont attentifs et s'ils veillent (Alcuin, Angelomme, Remi d'Auxerre Hugues de Saint-Victor). Le diable, en marchant de travers, cherche à mordre l'Église au talon, pour la faire tomber. S. Bruno d'Asti, *loc. cit.* Dans cette interprétation, la signification messianique du protévangile est très atténuée. Dieu, en punissant le serpent tentateur, lui prédit que les hommes triompheront de ses embûches et finalement remporteront la victoire sur lui. Sa tête sera écrasée sous leur talon, qui, tout au plus, aura été mordu par cet adversaire de leur salut. Saint Augustin, *De Genesi contra manichæos*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 210, et saint Grégoire le Grand, *Moral. in Job*, l. I, c. XXXVI, n. 53, *P. L.*, t. LXXV, col. 552, ont aussi entendu cette promesse divine de la lutte des hommes avec le serpent infernal et de leur triomphe par leurs bonnes œuvres sur les perverses suggestions de Satan.

Cependant, d'autres commentateurs ont accentué davantage, quoique à des degrés différents, le caractère messianique de ce passage de la Genèse. Les targums d'Onkelos et de Jérusalem en avaient reconnu la signification messianique générale. Clément d'Alexandrie y avait vu seulement l'annonce prophétique du salut de l'humanité. *Cohortatio ad gentes*, I, *P. G.*, t. VIII, col. 61. Dans un sens très précis, plusieurs Pères ont reconnu dans la femme, figurée par Ève, la mère du Messie, qui écrasera de son talon la tête du serpent infernal. S. Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 100, *P. G.*, t. VI, col. 709-712; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XXIII, n. 7; l. V, c. XIX, n. 1; c. XXI, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 961, 1175-1176, 1179; S. Cyprien, *Testim. adversus Judæos*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. IV, col. 701; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVII, 18, 19, *P. G.*, t. XLII, col. 729; pseudo-Jérôme, *Epist.*, VI, *ad amicum devotum de viro perfecto*, *P. L.*, t. XXX, col. 82-83; S. Léon le Grand, *Serm.*, XXII, *P. L.*, t. LIV, col. 729; S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. CCCCXXVI, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 117; pseudo-Bède, *Quæstiones super Genesim*, *P. L.*, t. XCIII, col. 282; S. Fulbert de Chartres, *Serm.*, IV, *de nativitate B. Virginis*, *P. L.*, t. CXLI, col. 320-321; S. Bernard, *Homil.*, II, *super Missus est*, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 63. Saint Isidore de Séville ajoute cette interprétation à celle que nous avons rapportée plus haut. *Quæst. in Genesim*, c. V, n. 6, 7, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 221. Raban Maur la signale comme soutenue par quelques-uns. *Loc. cit.* Angelomme termine l'interprétation précédente par ces mots : *Potest etiam et de beata Maria virgine, ex qua natus est Dominus, non incongrue accipi. Loc. cit.* Saint Jérôme reconnait dans la descendance de la femme à la fois les hommes qui marchent sur les serpents *et Dominus conteret Satanam sub pedibus*

nostris velociter. Liber hebraic. quæst. in Gen., *P. L.*, t. xxiii, col. 943. Rupert de Deutz voit dans cette descendance le Christ lui-même. *In Gen.*, l. III, c. xx, *P. L.*, t. clxxvii, col. 306.

S'appuyant sur ces interprétations et les dépassant, plusieurs exégètes modernes ont entendu la « descendance » de la femme d'un « rejeton » unique, le Messie. Lorsque זֶרַע a le sens collectif, le pronom qui s'y rapporte se met régulièrement au pluriel, ainsi qu'on le constate, Gen., xv, 13; xvii, 8, 9, etc. A cette règle on n'a trouvé que trois exceptions. Gen., xvi, 10; xvii, 17; xxiv, 60. Or le pronom est ici au singulier. Le nom désigne donc un rejeton spécial, déterminé, comme ailleurs, Gen., iv, 25; II Reg., vii, 12, 13; I Par., xvii, 11, 12. C'est donc lui (ou sa mère par lui) qui écrasera la tête du serpent infernal, tandis que celui-ci cherchera à le mordre au talon. La victoire définitive a été remportée sur le diable par le fils de la femme, le Messie, quand celui-ci, par sa mort sur la croix, brisa réellement la tête du serpent infernal. Joa., xii, 31; Col., ii, 15; I Joa., iii, 8. Mais le serpent, en faisant mourir le Messie par ses suppôts, lui mordait le talon. Cette blessure, quoique mortelle, n'empêcha pas la victoire, puisque la mort de Jésus-Christ fut suivie de la résurrection. Le Christ ressuscité fut donc le vainqueur du démon pour le salut de l'humanité. Calmet, *Commentaire littéral sur la Genèse*, 3e édit., Paris, 1724, t. i, p. 39-40; Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas*, Rome, 1877, p. 47-53; *De* הוא, *hoc est de immaculata Maria Virgine a Deo prædicta*, Rome, 1853; C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ conceptu*, Rome, 1853, t. ii, p. 812-954; Mgr Gilly, *Précis d'introduction*, Nîmes, 1867, t. ii, p. 345-356; Mgr Lamy, *Comment. in librum Geneseos*, Malines, 1883, t. ii, p. 235-236; *Science catholique*, 15 février 1887, p. 145-147; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. i, p. 567-571; Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1888, t. i, p. 32; C. Trochon, *Introduction générale aux prophètes*, Paris, 1883, p. lxviii-lxx; E. Mangenot, *Les prophéties messianiques. Le protévangile*, dans *Le prêtre*, Arras, 1894-1895, t. vi, p. 802-808; J.-B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, Paris, s. d. (1902), t. i, p. 26-49; H. Bremer, *Die unbefleckte Empfängnis und die erste Prophezeiung der Erlösung*, dans *Theolog.-praktisch Quartalschrift*, 1904, p. 762 sq.; M. Flunk, *Das Protoevangelium* (*Gen.*, *iii*, *15*) *und seine Beziehung zum Dogma der unbefleckter Empfängnis Maria*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1904, p. 641-671; G. Arendt, *De Protoevangelii habitudine ad immaculatam Deiparæ conceptionem analysis theologica*, Rome, 1905; S. Protin, *Le protévangile et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1904, t. v, p. 449-460; G. Hoberg, *Die Genesis*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 49-51; M. Hetzenauer, *Commentarius in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910, p. 75-82; Willems, *Das Protoevangelium*, dans *Pastor bonus*, 1911, t. xxiii. p. 129-137; I. Rinieri, *La donna del Protoevangelo, Disquisizione letterale intorno al v. 15* (*Gen.*, *iii*), dans *Scuola cattolica*, 1912, t. xxi, p. 160-169, 358-365; L. Murillo, *op. cit.*, p. 298-309. Pour tous ces commentateurs et d'autres encore, le protévangile est messianique au sens littéral.

Cependant, pour d'autres exégètes catholiques, il ne l'est qu'au sens spirituel. La prophétie divine vise directement Ève et sa descendance, qui sont des figures prophétiques du Messie et de sa mère, vainqueurs du démon. Corneille de la Pierre, *Comment. in Gen.*, Lyon, 1732, p. 66-67; Hengstenberg (protestant), *Christologie des A. T.*, Berlin, 1829, t. i, p. 26-46; Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.*, Giessen, 1857, t. ii, p. 272 sq.; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. i, p. 347-372; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 165-192; Crelier, *La Genèse*, Paris, 1889, p. 54-56; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 159-167; W. Engelkemper, *Das Protoevangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, t. viii, p. 351-371; G. Schmidt, *La révélation et les données actuelles de la science*, trad. Lemonnyer, Paris, 1914, p. 56-61. Finalement, je me range aujourd'hui à cette interprétation spirituelle.

Quoi qu'il en soit, le trait initial du portrait prophétique du Messie est qu'il sera un fils d'Ève, un descendant de la femme coupable (quoique fils d'une mère dont la conception aura été immaculée), un membre de cette humanité qu'il arrachera définitivement à l'empire du démon. Cf. *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. v, col. 111-113.

II. La bénédiction de Sem, ix, 26, 27. — Le déluge terminé, Noé cultiva la terre et planta la vigne. Ayant bu du vin, dont il ignorait sans doute les effets, il fut surpris par l'ivresse et il se découvrit dans sa tente. Un de ses fils, Cham, se moqua de son père, mais plus respectueux, les deux autres fils de Noé, Sem et Japhet, marchant à reculons, couvrirent d'un manteau la nudité de leur père. Celui-ci, à son réveil, ayant appris la conduite si différente de ses fils, et la prenant pour base de l'avenir de leur race, prédit cet avenir. Il maudit Cham, le coupable, dans la personne de son fils Chanaan, et prédit qu'il serait le dernier des esclaves et l'esclave de ses frères, ix, 20-25. Les fils respectueux, Sem et Japhet, reçurent, au contraire, une bénédiction. Celle qui fut portée pour Sem est exprimée à l'optatif, comme un souhait. On s'attendrait à ce que Sem lui-même ait été béni, comme Chanaan avait été maudit directement. Or, au lieu de bénir son fils, Noé bénit Dieu : « Béni soit Jéhovah, l'Élohim de Sem ! Que Chanaan soit son esclave ! » Jéhovah, l'être suprême, voir t. iv, col. 956-957, le Dieu de la révélation, de la grâce et du salut, est dit l'Élohim de Sem. C'est la première fois que Dieu est nommé l'Élohim d'un homme, et cet honneur a échu à Sem. Plus tard, Jéhovah se nommera lui-même l'Élohim d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Gen., xxviii, 13; Exod., iii, 6. Cette dénomination exprime les rapports tout spéciaux de Jéhovah avec ces patriarches, dont il est l'Élohim : il est leur Dieu, celui de leur famille; il a contracté avec eux et avec leur postérité une alliance perpétuelle; il leur a promis à eux-mêmes et à leurs descendants des bénédictions particulières d'ordre à la fois temporel et spirituel. Ces bénédictions ne sont qu'une conséquence de celle qui est adressée indirectement par Noé à son fils Sem. Si donc Jéhovah est dit l'Élohim de Sem, cela signifie qu'il aura comme apanage d'avoir, lui et sa race, des relations spéciales avec Jéhovah, qui sera son Élohim ou son Dieu. La véritable religion à l'égard du vrai Dieu, Jéhovah, se conservera donc toujours dans la race de Sem. C'est de cette race que viendra le salut, promis à l'humanité pécheresse; c'est d'elle que naîtra le rédempteur, qui triomphera définitivement du serpent infernal. Tel est le sort de la postérité de Sem dans l'ordre religieux et spirituel. Théodoret, *Quæst. in Gen.*, q. lviii, *P. G.*, t. lxxx, col. 164. Dans l'ordre temporel et politique, Chanaan sera son esclave. La bénédiction spirituelle est la première. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 113-114.

Japhet, au contraire, reçoit d'abord une bénédiction temporelle, exprimée dans le texte hébreu par une belle paronomase : Qu'Élohim (et non plus Jéhovah) dilate Japhet, dont le nom signifie : « dilatant ». Noé ajoute : « Qu'il habite dans les tentes de Sem ! » Quelques commentateurs pensent qu'Élohim est encore le sujet de cette phrase, de sorte que Noé

reviendrait sur la bénédiction de Sem et souhaiterait de nouveau à Sem les faveurs spirituelles que Dieu réserverait à sa postérité en habitant toujours sous ses tentes. Cette interprétation paraît peu vraisemblable, et il est plus probable que Japhet est le sujet de cette seconde phrase. Noé annonce donc que Japhet habitera un jour les tentes de Sem. Japhet sera donc maître de Sem et de ses fils, mais alors, selon quelques commentateurs, il aura part aux biens spirituels, promis à Sem. Bar-Kappara déduisait de ce verset « que l'on parlera la langue de Japhet sous la tente de Sem. » Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, I, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 211. Le targum du pseudo-Jonathan ben Uzziel sur le Pentateuque observait que les deux frères, Sem et Japhet, ayant été unis dans leur acte de respect filial, seraient unis, dans leur postérité, dans l'amour du vrai Dieu. Saint Chrysostome, *In Genesim*, homil. XXIX, *P. G.*, t. LIII, col. 271, saint Jérôme, *Liber hebraic. quæst. in Gen.*, *P. L.*, t. XXIII, col. 958, et saint Augustin, *Contra Faustum manichæum*, l. XII, c. XXIV, *P. L.*, t. LXII, col. 266, ont vu dans ce souhait l'annonce prophétique de l'accession des fils de Japhet aux bénédictions divines, promises à la race de Sem et de la vocation des gentils au christianisme. Voir aussi S. Isidore de Séville, *Quæst. in V. T. In Gen.*, c. VIII, n. 8-10, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 236; Bède, *In Pentateuchum commentarii*, *P. L.*, t. XCI, col. 228; Alcuin, *Interrogationes et responsiones super Genesim*, int. CXLIII, *P. L.*, t. C, col. 532; Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus*, *In Gen.*, l. IV, c. XXXIX, *P. L.*, t. CLXVII, col. 363-364. Noé promet enfin à Japhet qu'il aura, lui aussi, Chanaan pour esclave.

Voir Corneille de la Pierre, *Comment. in Genesim*, Paris, 1859, t. I, p. 162-163 ; Calmet, *Commentaire littéral*, 3e édit., Paris, 1721, t. I, p. 38-39 ; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, p. 258-268 ; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 656-660 ; Mgr Th.-J. Lamy, *Comment. in librum Geneseos*, t. I, p. 342-343; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, p. 240-242 ; Crelier, *La Genèse*, p. 120-122 ; Cl. Fillion, *La sainte Bible*, t. I, p. 50-51 ; G. Hoberg, *Die Genesis*, p. 103-107 ; M. Hetzenauer, *Comment. in librum Geneseos*, p. 165-167; L. Murillo, *op. cit.*, p. 413-415.

III. Les promesses faites a Abraham, a Isaac et a Jacob. — Voir t. I, col. 106-111.

IV. La bénédiction de Jacob mourant a Juda, XLIX, 8-10. — Le morceau, XLIX, 1-28, est nommé tantôt « bénédictions », 28, tantôt « prophétie » de Jacob, comme l'indique le 1er verset. Le blâme y est mêlé à l'éloge; ce n'est donc pas une universelle bénédiction; mais pour Juda, Jacob n'annonce que de bonnes choses. Le patriarche mourant rassemble ses fils pour leur prédire ce qui arrivera à leur postérité, et dans sa bouche le poème vise certainement l'avenir des tribus.

Après Ruben, Siméon et Lévi, à qui leur père refuse la prééminence à cause de leurs crimes, Juda reçoit la promesse de la souveraineté en Israël, que ses aînés n'avaient pas méritée. Voici la traduction de l'oracle qui le concerne. Nous l'empruntons au P. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 526. Elle est faite sur le texte hébreu :

8. Juda, c'est toi que célébreront tes frères,
Ta main sera sur le col de tes ennemis,
Les fils de ton père se prosterneront devant toi.
9. Juda est un lionceau,
Aprés avoir pillé, mon fils, tu es remonté :
Il a plié le genou, il s'est accroupi comme un lion et comme une lionne;
Qui irait le faire lever ?
10. Le sceptre ne sortira pas de Juda,
Ni le bâton de commandement d'entre ses pieds,
Jusqu'à ce que vienne « celui auquel il appartient »,
A lui l'obéissance des peuples !
11. Liant à la vigne son poulain,
Et au cep le fils de l'ânesse,
Il a lavé son vêtement dans le vin,
Et son manteau dans le sang de la grappe,
12. Par le vin ses yeux s'assombrissent,
Et ses dents sont blanches de lait.

1° *Interprétation ancienne.* — Dès la première moitié du IIe siècle, la prophétie de Jacob sur Juda a été interprétée au sens messianique. Quelques Pères l'ont entendue entièrement dans ce sens et ont exclu toute signification historique. D'autres, en plus grand nombre, ont mêlé plus ou moins les deux explications, historique et messianique, qui sont devenues plus tard une interprétation littérale et une interprétation mystique. Le fond de l'explication est resté identique, les exégètes postérieurs dépendant presque tous de leurs prédécesseurs, et les variations n'ont porté que sur des leçons différentes du texte ou des explications mystiques de quelques détails.

Saint Justin n'a commenté que les versets 10-12 et il a mêlé les deux interprétations. Jacob a prédit deux avènements du Christ. Jusqu'au premier, il y aura en Juda des prophètes et des rois, il se produira sous Hérode, le premier étranger qui ait régné sur les Juifs, et après cet avènement, les Juifs n'auront plus ni prophètes ni rois. Aux versets 11 et 12, Jacob dit ce que le Christ fera à son premier avènement et quelles nations croiront en lui. Le poulain de l'ânesse, non encore asservi au joug, représente les gentils qui recevront le joug de la doctrine de Jésus. Celui-ci est entré à Jérusalem sur une ânesse et sur son ânon pour montrer que la synagogue et les gentils devaient croire en lui et qu'il les a lavés dans son sang. Son vêtement ainsi lavé représente ceux qui seront purs à son second avènement. Le vin figure son sang, qui, comme le fruit de la vigne, n'a pas été produit par la génération humaine, mais par la puissance divine. Le Christ homme n'est donc pas né comme les autres hommes. *Dialogus cum Tryphone*, 52-54, *P. G.*, t. VI, col. 589-596.

Saint Hippolyte de Rome entend la bénédiction de Juda par Jacob presque entièrement du Messie. Juda sera loué, parce que David et le Christ seront de sa race. Le Christ sera le seigneur et le juge de tous ses ennemis. S'il est fils du lion, c'est qu'il est le Fils de Dieu, conçu du Saint-Esprit. Il dormira trois jours et trois nuits dans son tombeau, puis il ressuscitera par sa propre puissance. Il n'y aura plus ni ancien ni roi ni prêtre de la race de Juda jusqu'à sa seconde venue. C'est comme rédempteur qu'il est l'espérance des nations. Il est entré à Jérusalem sur un ânon et une ânesse. Il a été baptisé dans le Jourdain pour laver son vêtement, c'est-à-dire sa chair par laquelle il appartient à la race de Juda. Le vin est l'esprit de son Père. Ses yeux, ce sont les prophètes et ses dents, les apôtres. G. N. Bonwetsch, *Drei georgisch erhalten Schriften von Hippolytus. Das Segen Jacobs*, n. 15-19, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1901, t. XXVI, fasc. 1, p. 23-32; C. Diobouniotis et N. Beïs, *Hippolyts Schrift über die Segnungen Jacobs* (texte grec retrouvé et publié), dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1912, t. XXXVIII, fasc. 1, p. 1-13. La même interprétation se retrouve dans les *Griechische Fragmente zur Genesis* de saint Hippolyte, où les versets 10-12 sont appliqués à Jésus-Christ. *Hippolytus Werke*, Leipzig, 1897, part. II, p. 59-61.

Nous dirons plus loin que l'homélie XVIIe d'Origène sur la Genèse est l'œuvre de Rufin, le traducteur latin des seize homélies précédentes.

Dans son *H. E.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. XX, col. 85-89,

Eusèbe de Césarée remarque, à propos d'Hérode, qu'il est le premier prince étranger qui ait régné en Juda et qu'ainsi s'est réalisée la prophétie de Jacob, rapportée par Moïse. Dans sa *Démonstration évangélique*, l. VIII, c. I, *P. G.*, t. XXII, col. 572-596, il développe cette explication. Il observe d'abord que les mots : τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ du verset 10 dans la version des Septante désignent les promesses faites à Abraham, à Isaac et à Jacob. Les rois des Juifs sont issus de Juda et le Messie sortira de lui, quand il n'y aura plus de prince de sa race. Hérode a été le premier étranger qui ait gouverné la Judée. Juda lui-même n'a pas été adoré par ses frères; cette adoration concerne le Messie, son descendant. La comparaison avec le lion dépasse Juda. L'espérance des nations, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, né sous le règne d'Hérode, quand il n'y avait plus de prince de la tribu de Juda. Toute la prophétie lui convient : il a été adoré; son nom a été annoncé; il a triomphé de ses ennemis à sa passion. S'il est de la race de Juda, il a germé d'une vierge (d'après la version des Septante); il est mort et il est ressuscité. L'ânon représente le chœur des apôtres qui a été lié à la doctrine du Verbe de Dieu. Le Christ a lavé son vêtement à sa passion. Ses yeux et ses dents montrent la splendeur et la pureté de l'eucharistie.

Saint Éphrem applique les versets 8 et 9 à Juda. A propos du verset 10, il réfute ceux qui voient dans David celui qui doit venir; ce n'est pas David, c'est Jésus, le fils de David, et il viendra quand il n'y aura plus de roi ni de prophète de la race de Juda. Il faut entendre très certainement cette prophétie du Fils de Dieu. L'Église, formée des gentils, l'attendra et il a lié cet ânon à la synagogue. Il est venu à Jérusalem monté sur un ânon; il a lavé son corps dans son sang. Ses pensées étaient plus claires que le vin et sa doctrine plus pure que le lait. *In Genesim*, dans *Opera syriace et latine*, Rome, 1737, t. I, p. 107-109.

Du fragment de Théodore de Mopsueste sur Gen., XLIX, 11, 12, *P. G.*, t. LXVI, col. 645, il résulte que cet exégète entendait du Messie la prophétie de Jacob : il parle de la passion de Notre-Seigneur et il y dit que Jésus recevra une nouvelle beauté après sa mort. Cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 258-260.

Saint Jean Chrysostome déclare que cette bénédiction mystique présignifiait ce qui devait arriver au Christ : sa croix et sa sépulture. La nation juive avec son chef durera jusqu'à ce que vienne celui qui est l'espoir des gentils pour leur salut. *In Genesim*, homil. LXVII, n. 2, *P. G.*, t. LIV, col. 574.

Pour Théodoret, la bénédiction est portée, non pour Juda, mais pour sa tribu, qui est une tribu royale. La prophétie s'est très exactement réalisée dans le Christ : il est sorti de cette tribu; sa mort a été formidable pour la mort et pour le diable; il est fils de roi et fils de Dieu; il s'est ressuscité; le temps de son avènement est fixé, puisqu'il n'aura pas lieu tant qu'il y aura des rois, des princes, des prêtres et des prophètes chez les Juifs; il se produira sous le règne d'un étranger; le Christ est l'attente des nations, selon les promesses faites aux patriarches. Israël est sa vigne; l'ânon représente les gentils indomptés. Les apôtres ont fait monter Jésus sur lui pour montrer qu'il les dompterait. C'est dans sa passion qu'il a lavé son vêtement, c'est-à-dire son corps, dans son sang. Cette passion a été salutaire : elle a procuré la joie des yeux. Les dents blanches indiquent la splendeur de la doctrine du Christ. *Quæstiones in Genesim*, q. CX, *P. G.*, t. LXXX, col. 217-221.

Saint Cyrille d'Alexandrie voit, dans cette bénédiction, une prophétie de l'incarnation. C'est Jésus, sorti de la tribu de Juda, qui doit être célébré, loué et adoré par tous les hommes, ses frères, comme leur créateur et leur seigneur, qui a triomphé de tous ses ennemis, qui, comme lion, est le Fils du Dieu tout-puissant, et, comme lionceau, le fils d'une vierge, qui a été crucifié, mais s'est ressuscité lui-même. Le temps de sa venue est marqué par l'absence de rois, issus de Juda, en Judée : ce qui est arrivé du temps d'Hérode. Il était l'attente des nations, qu'il a liées par son amour à la synagogue. Sur la croix, il a été lavé dans son sang, et, malgré sa mort, il a été, comme Dieu, dans la joie, et il a toujours dit la vérité. *Glaphyr. in Gen.*, l. VII, *P. G.*, t. LXIX, col. 349-356.

Procope de Gaza serre davantage le sens littéral de l'oracle. Jacob loue son fils Juda, parce que de lui devaient sortir des rois et le Christ roi. Il annonce aussi le temps de la venue de celui qui était l'attente des gentils, quand le sceptre a cessé d'être tenu par la tribu de Juda. Cette tribu royale domina ses ennemis, parce qu'elle était forte comme un lion. Mais la prophétie convient aussi au Christ, que ses frères, les apôtres, ont loué, qui a chassé les démons, ses ennemis, par sa doctrine et ses miracles, et encore plus par sa mort sur la croix. Les Juifs aussi l'ont loué, et comme lion, il est roi et le Fils du tout-puissant. Il est encore fils d'une vierge; il est mort volontairement et il s'est ressuscité lui-même. Par sa charité, représentée par la vigne, il a lié à la synagogue un peuple nouveau, celui des gentils. Il a monté une ânesse et son ânon, non pas comme les princes de ce monde, mais pour faire des deux peuples une seule nation fidèle sous son joug Ce peuple nouveau, il l'a lavé dans son sang au baptême et il l'a abreuvé du vin de son eucharistie. Il lui a dispensé une doctrine pure, et ses yeux étaient exempts de toute tache, n'ayant jamais été attirés par la convoitise. *Comment. in Gen.*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 493-502.

Pour Jacques d'Édesse, la bénédiction de Jacob à Juda s'applique surtout au Christ, qui est le fils de Juda par David et la vierge Marie, qui est un véritable Juda, puisqu'il a loué Dieu et a appris à ses frères à louer le Seigneur, qui est notre frère et que nous devons louer. Ses frères sont ceux qui croient à sa divinité et qui ont reçu l'adoption divine. Il a vaincu les anges apostats. C'est un roi puissant qui répand le carnage sur ses ennemis. Il est mort volontairement, mais son Père l'a ressuscité et lui-même a repris la vie par sa propre vertu. Il a été l'attente des nations et il est venu quand Juda n'a plus eu la principauté. Il est entré à Jérusalem sur un ânon et il est mort pour nous sur la croix. Ses jugements sont justes et sa doctrine est pure. Jésus-Christ est donc le véritable Juda. *In Genesim*, dans S. Éphrem, *Opera syriace et latine*, Rome, 1737, t. I, p. 189-190.

Si de l'Orient nous passons à l'Occident, nous trouvons des explications semblables, et cela n'a rien d'étonnant, puisque les anciens écrivains latins, qui ont interprété la prophétie de Jacob, dépendent de saint Hippolyte de Rome, qui, après saint Justin, a donné le ton aux exégètes. Nous profiterons, pour les exposer, de l'étude littéraire du P. H. Moretus : *Les bénédictions des patriarches dans la littérature du VIe au VIIIe siècle*, Toulouse, 1910 (extrait du *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1909-1910). Le plus ancien commentaire latin de ces bénédictions est celui de Grégoire d'Elvire, si c'est bien à lui qu'il faut attribuer les *Tractatus Origenis de libris S. S. Scripturarum*, édités par P. Batiffol et A. Wilmart, Paris, 1900. Le *Tractatus* VI roule sur la prophétie de Jacob. Juda n'a mérité d'être loué ainsi par son père que parce que Jésus-Christ devait naître de sa tribu. Tous loueront aussi le Christ, né de Juda, parce qu'il sera le plus grand prophète d'Israël; ses ennemis, qui seront vaincus au dernier jugement, les saints, qui

l'adoreront. Semblable au lion, le roi des animaux, Jésus-Christ est le roi des rois, qui a vaincu le diable; comme lionceau, il est le Fils de Dieu le Père; il est aussi le fils d'une vierge. Comme le lion, il a dormi tranquille dans la mort, et son Père l'a ressuscité. Le royaume des Juifs a eu un chef de la tribu de Juda jusqu'à sa venue, mais les Juifs n'ont plus de royaume, depuis qu'il est venu. Les deux peuples, juif et païen, sont liés à la vigne de son corps par la foi. Il a lié le peuple juif, quand il lui a prêché la pénitence : si ce peuple ne croit pas, il sera maudit par la loi; s'il croit, il aura à expier ses fautes passées. Jésus a lavé sa chair dans son sang à la passion. Son vêtement (*anaboladium*) représente les croyants, élevés de bas en haut. Ses yeux figurent la grâce spirituelle qui vient sur nous du sang de Jésus-Christ, et les dents, la prédication des apôtres, qui sont plus blancs que la loi juive et que les anciens prêtres, p. 57-75. Grégoire s'est inspiré de saint Hippolyte, mais son commentaire ne semble pas avoir été utilisé du IVᵉ au VIᵉ siècle.

Saint Ambroise dépend aussi d'Hippolyte. Son *De benedictionibus patriarcharum liber unus* est postérieur à 386 et probablement de 387. Le discours paraît être adressé à Juda, et annoncer que de lui sortiront des rois, David, Salomon et le Christ. Mais celui-ci est un dernier Juda, un vrai *confessor*, né de sa tribu et seul loué par ses frères. C'est sur la croix qu'il a eu les mains étendues sur ses ennemis. Comme lionceau, il est le Fils du Père, puisqu'il est son égal; à l'incarnation, il a germé d'une vierge, et il s'est endormi en mourant sur la croix. Jusqu'à lui, il y aura en Juda une succession régulière de rois; il est né sous Hérode, le premier prince étranger qui ait régné sur Juda. Il est l'espoir des nations. Il est monté sur un ânon et sur une ânesse. Sa chair a été lavée dans le vin au baptême; ses yeux et ses dents sont les prophètes et les apôtres, c. IV, n. 16-25. *P. L.*, t. XIV, col. 678-682; *Corpus* de Vienne, 1897, t. XXXII, p. 133-139. L'explication historique est donc mise au second plan.

Saint Jérôme écrivit son *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim* de 387 à 392. Il attache plus d'importance à l'explication historique qu'aux interprétations allégoriques que pourtant il ne rejette pas. Le verset 8 est dit de Juda, dont le nom signifie *confessio* ou *laus*. Sur le verset 9, Jérôme dit : *Licet de Christo grande mysterium sit, tamen juxta litteram prophetatur quod reges ex Juda per David stirpem generentur et quod adorent eum omnes tribus*. La leçon de l'hébreu : « Il fera les peuples captifs, » ne peut convenir qu'au Christ, qui emmènera au ciel les âmes captives qu'il aura délivrées, ou mieux qui, après sa passion et sa mort, ressuscitera. L'ânon représente le peuple des gentils qui a été joint à la vigne des apôtres ou au peuple juif; l'ânesse est la figure de l'Église, formée par la réunion des nations et comparée à Sorec, une vigne de choix. Jacob apostrophe Juda : *Fili mi*, pour lui apprendre que le Christ fera tout cela. Au lieu de *pullum*, il y a dans l'hébreu *urbem suam*, qui est encore l'Église. *P. L.*, t XXIII, col. 1005-1006.

Pour répondre à une demande de Paulin, le futur évêque de Nole, au sujet de la leçon latine *ad cilicium*, Rufin écrivit une explication de la bénédiction de Juda par Jacob. Après avoir expliqué comme une erreur de copiste la leçon latine, il sait que quelques-uns entendent du Christ la prophétie entière et prétendent que rien ne concerne Juda. Mais le verset 10 ne peut convenir au Christ, puisqu'il est dit qu'il n'y aura plus de chef en Juda à la venue du Christ. Donc *quædam ad Judam referuntur* et l'explication doit être tantôt historique et tantôt mystique. Juda est loué, parce que de lui sont sortis des rois et le Christ; c'est un lion que personne n'ose déloger. Au sens mystique, il est dit que le Christ naîtra d'une vierge et qu'il mourra sur la croix. *Ea quæ reposita sunt* se rapportent manifestement à Juda et signifient les récompenses qu'il recevra au jugement dernier. La première partie du verset 11 parle *proprie et singulariter de Christo*, qui réunit à sa vigne les Juifs et les gentils. Mais la seconde partie de ce verset se rapporte uniquement à l'histoire, et c'est au sens mystique seulement qu'il est question de l'Église, lavée dans le sang de Jésus-Christ. Le verset 12 exige une interprétation spirituelle : les yeux représentent les savants qui ont bu le vin de la doctrine, et les dents blanches, la candeur et la pureté de l'Église. *De benedictionibus patriarcharum libri duo*, préf., et l. I, n. 1-15, *P. L.*, t. XXI, col. 295-307.

Selon le P. Moretus, *op. cit.*, p. 12-21, la XVIIᵉ homélie d'Origène *In Genesim*, n. 4-9, *P. G.*, t. XII, col. 256-262, est identique à l'explication de Rufin, et il est vraisemblable que celle-ci a été jointe comme XVIIᵉ aux seize homélies d'Origène sur la Genèse que Rufin avait traduites en latin. De fait, les deux textes donnent la même interprétation.

Le *De benedictionibus patriarcharum libellus*, attribué à Paulin de Milan, à tort selon le P. Moretus, *op. cit.*, p. 22-29, mêle aussi l'interprétation historique et l'interprétation mystique ou typique. Les versets 8-10 sont entendus de Juda à la lettre et du Christ au sens mystique, tandis que les deux derniers, 11 et 12, sont appliqués exclusivement au Christ. Les yeux figurent les dons du Saint-Esprit, et les dents, les prédicateurs du Nouveau Testament, le lait étant la doctrine du Nouveau Testament, c. III, n. 6-9. *P. L.*, t. XX, col. 720-723.

Dans son écrit *Contra Faustum manichæum*, l. XII, n. 42, *P. L.*, t. XLI, col. 275-277; *Corpus* de Vienne, 1891, t. XXV, p. 367-370, saint Augustin se demande ce que Jacob a dit de son fils Juda, dont le Christ est issu *secundum carnem*. Or, il déclare que la bénédiction serait fausse si elle ne s'appliquait pas clairement au Christ. C'est du Christ qu'il est dit que ses frères l'ont loué; c'est lui qui a étendu ses mains sur le dos de ses ennemis; ses adversaires sont tombés à ses pieds. Il est devenu *parvulus* à sa naissance; il est monté sur la croix, où il s'est endormi, et il est ressuscité. Les princes de la famille de Juda ont existé jusqu'à ce que les anciennes promesses aient été réalisées en leur temps. Hérode a été le premier étranger qui ait régné sur Juda. Le Christ a lié son peuple à sa vigne, en lui prêchant la pénitence; l'ânon, attaché aux rameaux, est le peuple des gentils. Le Christ a lavé les pécheurs dans son sang. Les yeux brillants de vin sont les hommes spirituels, ravis en extase, et les dents représentent les enfants nourris du lait de la doctrine. Dans son *De civitate Dei*, l. XVI, c. XLI, *P. L.*, t. XLI, col. 519-520; *Corpus* de Vienne, 1900, t. XL, p. 198-199, l'évêque d'Hippone, parlant du même sujet, renvoie à son traité précédent. Le sommeil du lionceau est la mort du Christ, qui a été suivie de la résurrection. Son vêtement est l'Église lavée dans les eaux du baptême. Les autres traits de la prophétie sont expliqués comme précédemment.

Avec saint Isidore de Séville, commence la série des compilations des explications antérieures. Pour la bénédiction de Juda, il emprunte à saint Augustin, à Rufin et à saint Ambroise. Il entend tout du Christ, sauf le verset 10, qui manifestement concerne Juda. *Quæstiones in V. T. In Genesim*, c. XXXI, n. 14-29, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 278-281. Les commentaires, faussement attribués à saint Eucher et à Bède et qui sont postérieurs au VIᵉ siècle, sont des compilations du même genre, des sortes de chaînes, qui mettent bout à bout diverses explications. Le pseudo-Bède indique même les noms

des Pères, dont il utilise les œuvres. Pour le premier, *Commentarii in Genesim in tres libros distributi*, *P. L.*, t. l, col. 1039-1041, et pour le second, *Quæstiones super Genesim*, *P. L.*, t. xciii, col. 357-359. Ils se ressemblent, ils dépendent surtout de saint Jérôme et de saint Isidore, mais ils sont indépendants l'un de l'autre. Le pseudo-Eucher a utilisé Grégoire d'Elvire.

Le vénérable Bède emprunte son commentaire à saint Jérôme pour l'interprétation historique et à saint Isidore pour l'explication spirituelle. *In Pentateuchum commentarii*, c. xlviii-l, *P. L.*, t. xci, col. 275-279.

Le commentaire d'Alcuin sur la bénédiction des patriarches a été édité comme un traité spécial, attribué souvent à tort soit à saint Jérôme, *P. L.*, t. xxiii, col. 1309-1310 (pour Juda), soit à saint Augustin, *P. L.*, t. xxxv, col. 2201 (pour Juda), ou bien comme formant une question de ses *Interrogationes et responsiones in Genesim*, q. ccxxxi, *P. L.*, t. c, col. 562-564; il joint à l'explication historique et littérale l'interprétation spirituelle, mais il dépend entièrement de Bède. Voir Moretus, *op. cit.*, p. 40-45.

Un traité inédit, conservé dans un manuscrit de la seconde moitié du xiie siècle à l'évêché de Portsmouth, ayant appartenu à l'abbaye de Reading et écrit peut-être en Angleterre, a pour titre : *Liber Rodberti abbatis De benedictionibus patriarcharum.* C'est un ouvrage du ixe siècle, qui doit avoir été composé par saint Paschase Radbert. Or, il est tributaire de saint Ambroise, de Rufin et de saint Isidore. P. Blanchard, *Un traité De benedictionibus patriarcharum de Paschase Radbert ?* dans la *Revue bénédictine*, 1911, p. 425-432.

Les commentateurs de la Genèse, du ixe au xiie siècle, dépendent tous à des degrés divers de leurs devanciers. Walafrid Strabon ne donne que l'explication historique et copie saint Jérôme. *Glossa ordinaria. In Genesim*, *P. L.*, t. cxiii, col. 178. Raban Maur applique la prophétie tout entière au Christ, en réunissant diverses interprétations (saint Ambroise, Rufin, saint Jérôme). *Commentarii in Genesim*, l. IV, c. xv, *P. L.*, t. cvii, col. 659-660. Angelomme suit principalement saint Jérôme. *Commentarius in Genesim*, *P. L.*, t. cxv, col. 233-234. Saint Bruno d'Asti distingue l'interprétation littérale de l'explication spirituelle. Il entend la lettre de la tribu de Juda, qui fournira des rois, sera conquérante et se reposera après ses combats. Le verset 10 annonce manifestement l'époque de la venue du Christ. L'explication spirituelle concerne le Christ. *Expositio in Genesim*, *P. L.*, t. clxiv, col. 226-227. Remy d'Auxerre entend les versets 8 et 9 de David selon la lettre et du Christ spirituellement. Le verset 10 annonce l'époque de la venue du Messie, à qui conviennent exclusivement les versets 11 et 12. *Comment. in Genesim*, *P. L.*, t. cxxxi, col. 126-127. Rupert de Deutz revient à l'application de la prophétie entière au Christ. Il a connu Grégoire d'Elvire. *Comment. in Genesim*, l. IX, c. xxviii-xxx, *P. L.*, t. clxvii, col. 552-555. Hugues de Saint-Victor, au contraire, ne donne que l'explication historique et il a des traits originaux. La comparaison de Juda avec le lion est une métaphore, qui signifie qu'on n'ose pas le déranger. Il lit : *Donec veniat Silo*, et il l'entend de la localité de Silo, où Saül est venu, pour en conclure qu'à partir de Saül Juda aura la principauté et que les Hébreux auront confiance en lui. Les versets 11 et 12 annoncent la fertilité de son territoire. *Adnotationes elucidatoriæ in Genesim*, *P. L.*, t. clxxv, col. 59. Cf. A. Posnanshi, *Shiloh. Erster Teil. Die Auffassung von Genesis, xlix, 10, in Altertum bis zum Ende des Mittelalters*, Leipzig, 1904.

Nous ne poursuivrons pas nos recherches dans les commentateurs postérieurs. Denys le Chartreux applique encore au Christ toutes les métaphores de la prophétie et il entend de Juda le seul verset 10, qui annonce l'époque de la venue du Christ. *Comment. in Genesim*, dans *Opera*, Montreuil, 1896, t. i, p. 441-446. Corneille de la Pierre n'applique plus la prophétie entière au Christ qu'au sens allégorique. *Comment. in Genesim*, Paris, 1859, t. i, p. 394-403. Calmet développe aussi surtout l'explication historique. *Commentaire littéral*, 3e édit., Paris, 1724, t. i, p. 334-338. C'est le sens unique, auquel s'arrêtent les commentateurs catholiques du xixe siècle, qui laissent de plus en plus de côté les applications messianiques purement allégoriques. Il nous reste à exposer brièvement cette explication.

2° *Interprétation moderne.* — La bénédiction de Juda, comme celle de ses frères, s'adresse directement à lui; c'est lui qui est interpellé. Jacob joue ensuite sur le nom de Juda, qui signifie « louer, glorifier », et, comme des noms de ses autres fils encore, il tire un présage de sa grandeur future. Ses frères le loueront, les autres tribus d'Israël glorifieront celle de Juda et se prosterneront à ses pieds, parce qu'il sera fort et puissant; ils reconnaîtront sa suprématie et choisiront dans sa race leurs rois, comme ses ennemis eux-mêmes seront subjugués par lui. Il est, en effet, un lionceau qui quitte sa tanière, les montagnes de sa tribu, pour aller déchirer sa proie et qui, le carnage accompli, remonte dans son repaire et s'y accroupit dans un repos qui accroît sa force. La répétition de l'image : « comme un lion, comme une lionne » ne fait que donner plus de force à la comparaison. La tribu de Juda, victorieuse de ses ennemis, une fois installée sur son territoire, n'en sera plus délogée : qui oserait réveiller ce lion au repos ?

La prophétie messianique se trouve au verset 10, qui annonce l'époque de la venue du Messie. La première partie est claire : Le sceptre ne sortira pas de Juda, ni le bâton de commandement d'entre ses pieds. Le sceptre est le symbole de la puissance royale. Jacob annonce donc que la tribu de Juda donnera des rois à sa postérité. Le mot hébreu מחקק signifie « législateur », mais aussi « bâton ». Num., xxi, 18. On a adopté l'un ou l'autre des deux sens; mais le parallélisme avec « sceptre » exige le second. Il s'agit dès lors du bâton de commandement, que les chefs de tribu placent entre leurs pieds comme signe de leur pouvoir. Les traducteurs qui ont accepté le sens de « législateur » ou un sens analogue ont entendu les termes « d'entre ses pieds » comme une métaphore euphémistique pour désigner la génération, et par suite la race. La seconde partie du verset est difficile à expliquer à cause du terme hébreu שילה, que les anciennes versions ont rendu différemment et que les exégètes modernes comprennent dans des sens divers. Avec le P. Lagrange, on peut ramener tous les systèmes d'interprétation à trois : 1. Il s'agirait d'une circonstance qui devait marquer l'arrivée de la tribu de Juda sur son territoire : il y serait arrivé « pacifique » ou « en paix », שילה étant pour שלוה ou שלום. Mais cette interprétation ne convient pas au contexte : Juda est déjà au repos, et on ne voit pas pourquoi il perdrait le sceptre après avoir terminé ses victoires. 2. Il s'agirait d'un lieu où Juda arriverait avec une gloire spéciale. Le texte massorétique semble l'avoir compris ainsi et l'avoir entendu de Silo. C'est le sens adopté par Hugues de Saint-Victor. Voir plus haut. Mais la tribu de Juda n'a jamais été en ce lieu, et il ne peut être question du séjour de l'arche à Silo. Jud., xviii, 31; I Reg., i, 3; ii, 12 sq. Quelques commentateurs remplacent Silo par Salem ou Jérusalem. Mais rien n'autorise cette conjecture, et on ne voit pas pourquoi le nom de Salem aurait disparu du texte hébreu. 3. Il s'agit d'une personne. Quelques-uns ont vu dans שילה, signifiant « pacifique », un titre

du Messie. Ce nom convient bien au Messie, il est vrai; mais aucun Père de l'Église n'a eu connaissance de cette interprétation. Puisqu'il est question d'un sceptre et d'une personne à qui l'on obéira, il faut qu'entre les deux la personne qui recevra ce sceptre soit mentionnée. Toutes les anciennes versions l'ont ainsi compris, quoique diversement. Sauf saint Jérôme, qui a lu l'hébreu autrement que les autres traducteurs et qui a traduit : *qui mittendus est*, « celui qui doit venir » (un des noms du Messie), voir E. Seydl, dans *Der Katholik*, 1900, t. I, p. 159-163, les anciens ont lu שֶׁלֹּה et ils ont divisé ce mot en deux : le pronom relatif שֶׁ, « qui, que » et לֹ, « à lui », qui peut s'écrire לֹה ou לוֹ. Ils ont donc traduit : « Jusqu'à ce que vienne celui auquel (le sceptre appartient) ». Cf. Ezech., XXI, 32 (heb.). Le sens est par suite que le sceptre est tenu par Juda jusqu'à ce que vienne celui auquel il est destiné et qui doit dominer les peuples. Ce personnage, à qui le sceptre est réservé, est un fils de Juda, qui le prendra pour régner sur les païens; c'est le Messie qui devait avoir un empire universel. Il n'est donc pas nécessaire de dire avec les anciens que le sceptre était sorti de Juda à la naissance du Messie, puisque celui-ci le reçoit de ses ancêtres et l'étend sur tous les peuples, dont il recevra l'obéissance. La prophétie messianique s'arrête là; elle annonce le règne messianique de Jésus-Christ.

Les versets 11 et 12 conviennent à Juda et à sa tribu et célèbrent la fertilité de son territoire en vin et en lait. Ce guerrier victorieux liera sa monture de combat au cep de vigne de son domaine, et le vin y sera si commun qu'il pourra y laver ses vêtements couverts de la poussière de la bataille, en pressurant sa vendange. Le vin qu'il boira étincellera dans ses yeux ou bien troublera son regard, et ses dents seront blanches du lait que ses troupeaux lui fourniront en abondance.

L. Reinke, *Die Weissagung Jacobs*, Munster, 1849; F.-X. Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas*, Rome, 1877, p. 69-118; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 733-739; A. Lémann, *Le sceptre de la tribu de Juda*, Lyon, 1880; Ch. Trochon, *Introduction générale aux prophètes*, Paris, 1883, p. LXXII-LXXIII; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 456-474; Th. Lamy, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, Paris, 1889, col. 1624-1649; J.-H. Crelier, *La Genèse*, Paris, 1889, p. 446-447; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 435-464; F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 592-597; J. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 530-532, 540; Fl. de Moor, *La bénédiction prophétique de Jacob*, Bruxelles, 1902; G. Hoberg, *Die Genesis*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 441-444; M. Hetzenauer, *Commentarius in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910, p. 659-665.

E. MANGENOT.

GENESTI Jean, théologien de l'ordre des célestins, né à la Chaise-Dieu en Auvergne, mort en 1652 au monastère de Verdelais, dans le diocèse de Bordeaux. Après quelques années passées dans la Compagnie de Jésus, où il eut à enseigner la philosophie et la théologie, il entra à Lyon en 1645 dans l'ordre des célestins. Prédicateur de renom, il fut prieur des monastères de Mantes, dans l'ancien diocèse de Chartres, et de Verdelais. Il est auteur d'un traité intitulé : *Prolusio theologica de merito Christi pro reprobis juxta mentem divi Augustini*, in-8°, Paris, 1647.

Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. V *b*, p. 131; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 369.

B. HEURTEBIZE.

1. GENET François, évêque de Vaison, né à Avignon le 18 octobre 1640, mort le 17 octobre 1703. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie, et s'être fait recevoir docteur en droit, il fut ordonné prêtre. Professeur de théologie morale au séminaire d'Aix, il composa, à la demande de Le Camus, évêque de Grenoble, une *Théologie morale ou solution des cas de conscience selon l'Écriture sainte, les canons et les saints Pères*, 8 in-12, Paris, 1670. L'auteur s'y montre casuiste sévère, trop rigide même, au jugement de plusieurs évêques de France et de la faculté de théologie de Louvain, qui le censura le 10 mars 1703. Contre cet ouvrage parut, sous le pseudonyme J. Remonde : *Remarques sur un livre intitulé : Théologie morale*, 2 in-12, Avignon, 1678; mais cet écrit fut mis à l'Index par un décret du 13 mars 1679 et l'évêque de Grenoble le censura dans un synode tenu le 19 avril 1679. L'ouvrage de Fr. Genet eut un bon nombre d'éditions et fut traduit en latin. Cette traduction, qui parut d'abord à Venise en 1702, fut dédiée au pape Clément XI. Pour se justifier contre les attaques l'auteur publia : *Éclaircissements apologétiques de la morale chrétienne touchant le choix des opinions qu'on peut suivre en conscience, avec huit réflexions sur les nouvelles remarques du sieur J. Remonde*, in-12, Paris, 1680. Innocent XI nomma François Genet chanoine théologal d'Avignon, et, en 1685, évêque de Vaison. Ayant accueilli dans son diocèse les sœurs ou Filles de l'Enfance de Jésus, supprimées pour cause de jansénisme par un arrêt de 1686, il fut arrêté le 29 septembre 1688, et emprisonné au Pont-Saint-Esprit, puis à Nîmes, et enfin à l'île de Ré. Après de longs mois, rendu à son diocèse, l'évêque de Vaison s'y signala par son zèle et sa piété. Il mourut emporté par un torrent qu'il voulut traverser en revenant de faire une retraite à la chartreuse de Bonpas.

Gallia christiana, in-fol., Paris, 1716, t. I, col. 938; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle* part. IVe, in-8°, Paris, 1719, p. 435; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. V *b*, p. 131; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, in-8°, Paris 1853, t. I, p. 390; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 944-945.

B. HEURTEBIZE.

2. GENET Jean-François, frère du précédent, fut d'abord chanoine théologal de Notre-Dame des Doms à Avignon et prieur de Saint-Gemme. Il devint ensuite archidiacre de Vaison et il mourut en 1716. Il a publié : *Cas de pratique touchant les sacrements et autres matières importantes de morale et quelques autres cas de conscience semblables*, in-12, 1710. Quelques bibliographes lui attribuent la version latine de la *Théologie morale* de son frère, l'évêque de Vaison.

Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1848, t. IV, p. 69; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1853, t. I, p. 30; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIX, p. 871; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 914, note.

E. MANGENOT.

GENGELL George, théologien polonais, né dans la Grande Pologne le 7 avril 1651, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Calisz, le 4 septembre 1673, professa la philosophie, puis la théologie à Lemberg et fut recteur des collèges de Iaroslaw, de Cracovie et de Calisz. Doué d'une intelligence vive et souple et d'une remarquable puissance de travail, il consacra le meilleur de sa vie à des travaux de controverse religieuse qui ont rendu son nom célèbre en Pologne, en Bohême et en Autriche. Le luthéranisme, le zwinglianisme, le calvinisme, le jansénisme et l'athéisme étudiés aux sources avec une patiente méthode, sont réfutés par leurs contradictions mêmes et leurs erreurs matérielles en même temps que par la discussion vive, incisive, des principes élémentaires de la foi chrétienne ou de la simple raison. Voici la liste de ses plus importants ouvrages : 1° *Defensio Aristotelis et suæ philosophiæ peripateticæ per enarrationem quinquaginta Lutheri pro-*

positionum oppositarum Aristoteli et suæ philosophiæ tractatibus tribus comprehensa, Prague, 1715; pour l'histoire des doctrines de Luther cet ouvrage renferme une mine de renseignements précieux; 2° *Defensio theologiæ scholasticæ contra Lutherum per enervationem ejus thesium ultra sexaginta oppositarum theologiæ tractatibus quinque comprehensa*, Léopol, 1714; 3° *Admiranda Lutheri tribus exposita tractatibus*, Prague, 1714 et 1724; Brunsberg, 1715 : critique acerbe et triomphante, dans le goût de l'époque, mais fort curieuse par les documents recueillis, de la prétendue sainteté de Luther telle que les écrits protestants la représentaient, et en même temps recueil abondamment fourni des falsifications de texte ou des injures adressées par Luther aux conciles et aux Pères de l'Église; 4° *Admiranda jansenismi tribus exposita tractatibus*, Brunsberg, 1715; 5° *Eversio atheismi seu pro Deo contra atheos libri duo, ibid.*, 1716; 6° *Gradus ad atheismum, ibid.*, 1717; Léopol, 1724; 7° *Admiranda Zwinglii et Calvini tribus exposita tractatibus*, Prague, 1717; 8° *Censura prophetiarum de romanis pontificibus quæstionibus multifariis illustrata et comprehensa*, Léopol, 1724; 9° *Vindiciæ Marianæ innocentiæ per enervationem propositionum* XL *illibatæ conceptioni prætiosissimæ Dei parentis adversantium*, Léopol, 1725, 1727; 10° *De judicio particulari dissertatio multifariis comprehensa quæstionibus*, 2 vol., Léopol, 1725; 11° *Scrutinium unicæ veritatis in historia triplici, scilicet : De lapsu S. papæ Marcellini; de sancto Dionysio parisino; de S. Gregorio magno, precibusne ille suis liberavit ex inferno animam Trajani imperatoris, ibid.*, 1725; 12° *De Constantino magno primo christianorum imperatore, ibid.*, 1726; 13° *De immortalitate animæ humanæ veritas... propugnata et illustrata*, Calisz, 1727; 14° *De passione Domini nostri J.-C. historia per quæstiones et responsiones ex Patribus et theologis desumptas, ibid.*, 1727; 15° *Tractatus theologicus de judicio universali, necnon de signis ac rebus proxime antecedentibus judicium, item de rebus illud consequentibus, ibid.*, 1727 et 1758. Ce dernier ouvrage fait encore autorité pour certaines questions qui concernent le traité *De novissimis*. Le P. Gengell mourut au collège de Calisz, le 15 décembre 1727, en grande réputation de science et de sainteté.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1313-1315; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 123.

P. Bernard.

GÉNICOT Édouard, théologien belge, né à Anvers le 18 juin 1856, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 27 septembre 1872. Attiré tout d'abord par les tendances positives de son esprit vers les études historiques, il préparait un travail approfondi sur la vie, les œuvres théologiques et le pontificat d'Adrien VI, dont il parut quelques fragments dans les *Précis historiques*, sous ce titre : *Un pape belge. Notice biographique sur Adrien VI*, 1879, p. 321-342; *Le pape Adrien VI. Nouvelles études*, 1880, p. 739-747. Ses études théologiques s'achevèrent brillamment par une soutenance publique de thèses portant sur toutes les questions fondamentales de la théologie. Ses rares aptitudes dans le maniement des problèmes les plus compliqués, la lucidité, la pondération, la sagesse conciliante et éclairée qu'il apportait à la discussion des opinions en regard des fermes principes lui firent confier la chaire de théologie morale au scolasticat de Louvain. Ces hautes et solides qualités se développèrent encore dans son enseignement; elles se retrouvent dans son ouvrage bientôt partout répandu : *Theologiæ moralis institutiones*, 2 in-8°, Louvain, 1896. Le P. Génicot venait de mettre la dernière main à la 3e édition, considérablement renforcée et sur certains faits modifiée, quand une maladie foudroyante vint le frapper au milieu de ses travaux. Ce savant et saint religieux mourut au scolasticat de Louvain le 21 février 1900, victime de sa charité dans l'exercice de son ministère. Une 5e édition de sa théologie a paru en 1906. Il a aussi résolu des *Casus conscientiæ*, qui ont été publiés après sa mort, Louvain, 1901.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1913, t. V *b*, col. 2056.

P. Bernard.

1. GENNADE, patriarche de Constantinople. Voir Scholarios.

2. GENNADE, prêtre de Marseille, vivait dans la seconde moitié du Ve siècle. C'est à peu près tout ce qu'on sait de lui. Ce qui nous reste de ses ouvrages témoigne de son attachement au semi-pélagianisme, qui florissait encore à cette époque dans le sud de la Gaule. Gennade doit son renom littéraire au livre dans lequel il a complété et continué le *De viris illustribus* de saint Jérôme, sous le même titre et selon le même plan. *P. L.*, t. LVIII, col. 1052-1120. Écrit de l'an 477 à l'an 494, peut-être de l'an 491 à l'an 494, le livre du prêtre de Marseille fait ressortir, malgré les taches qui le déparent, son vaste savoir, sa justesse d'esprit, sa sincérité; il est, pour la littérature chrétienne du Ve siècle, une source de premier ordre, et, en plus d'un cas, la source unique qui nous demeure ouverte. La bibliographie, dans laquelle Gennade ne signale pas ordinairement d'ouvrages qu'il n'ait lus, est plus sûre que la biographie des auteurs, une œuvre souvent de seconde main. Le texte, par malheur, est en fort mauvais état : quelques articles semblent manquer; d'autres sont interpolés visiblement, ou du moins sont, dans leur forme actuelle, d'une authenticité bien suspecte. Bruno Czapla en a donné une édition critique, accompagnée d'un commentaire, Munster, 1898; il a exclu de l'écrit original les c. XCII-C, qui ont été joints après coup. Richardon l'avait édité avec le traité de saint Jérôme, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1896, t. XIV, fasc. 1er. A la fin du *De viris illustribus*, c. C, une main postérieure résume en ces termes les travaux littéraires de Gennade : « J'ai composé, lui fait-on dire, huit livres contre toutes les hérésies, six livres contre Nestorius et six livres contre Eutychès, trois livres contre Pélage, des traités, *tractatus*, sur le millénarisme et sur l'Apocalypse du bienheureux Jean, le présent ouvrage et une lettre que j'ai envoyée touchant ma foi au bienheureux Gélase, évêque de Rome. » La plupart de ces œuvres ont péri. En général, on identifie l'opuscule pseudo-augustinien *De ecclesiasticis dogmatibus*, *P. L.*, t. LVIII, col. 979-1054; Turner, *Journal of theological studies*, 1906, p. 18-99, avec la lettre au pape Gélase. De fait, cet opuscule est bien une sorte de profession de foi, puisqu'il nous donne un précis de la doctrine catholique; mais il n'a rien de la forme épistolaire, et nulle part, sauf dans le c. XXIII, on n'y retrouve l'accent d'une profession de foi personnelle. Mieux vaut sans doute y voir un débris ou, plus précisément, la conclusion positive des « huit livres contre toutes les hérésies. » Caspari, *Kirchenhistorische Anekdote*, Christiania, 1883, t. I, p. XIX-XXXIII; Turner, *ibid.*, 1907, p. 103-114; dom Morin, *Revue bénédictine*, 1907, p. 445-455. Dom Morin a montré qu'on pouvait donner créance à la tradition paléographique qui nous a transmis sous le nom de Gennade quatre chapitres additionnels, soit au *De hæresibus* de saint Augustin, soit à l'*Indiculus de hæresibus* attribué à saint Jérôme, et que Gennade a sûrement connu et utilisé. Cf. *Études, textes, découvertes*, Maredsous, 1913, t. I, p. 36. Une vraie profession de foi, qui emprunte plus ou moins littéralement une foule de passages aux deux premiers chapitres de l'opuscule *De ecclesiasticis dogmatibus* et que l'auteur attribue pour cette raison à Gennade, n'est certainement pas de lui. Caspari, *op. cit.*, p. 301-304. Gennade,

enfin, nous apprend, *De viris ill.*, c. XI, col. 72, qu'il avait traduit en latin divers ouvrages grecs, ceux entre autres d'Évagre le Pontique.

Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. I, p. 476-479; Jungmann, *Quæstiones Gennadianæ*, programme, Leipzig, 1881; Teuffel-Schwabe, *Geschichte der römischen Litteratur*, 5e édit., Leipzig, 1890, t. II, p. 1206; Bernoulli, *Hieronymus und Gennadius De viris illustribus*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; Br. Czapla, *Gennadius als Litterarhistoriker*, dans les *Kirchengeschichtlichen Studien*, Munster, 1898, t. IV; Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 133-135; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 425-428.

P. GODET.

GENNES (**Julien-René-Benjamin de**), né à Vitré, le 16 juin 1687, mort le 18 juin 1748, à Semerville, diocèse de Blois. Entré à l'Oratoire vers 1715, il professa à Saumur où il publia en 1722 des thèses sur la grâce avec divers documents. Obligé de quitter sa chaire, il résida à Montmorency, puis à Troyes où il écrivit diverses brochures contre la bulle *Unigenitus* et en faveur de Soanen, ce qui le fit exclure de l'Oratoire en 1729. Il fut même mis à la Bastille en 1734. Retiré ensuite à Semerville, il continua à écrire en faveur de la secte et en particulier des convulsionnaires de Saint-Médard; il y mourut épuisé par le travail et les austérités. Ce fougueux janséniste avait un frère jésuite qui fut un vigoureux adversaire de l'hérésie.

Voir ses ouvrages dans Moréri; sa biographie dans les *Suffrages en faveur des deux derniers tomes de M. de Montgeron*, 1740; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1853, t. II, p. 420-421.

A. INGOLD.

GENOU Antoine-Eugène, publiciste plus connu sous le nom de Genoude, né à Montélimar le 9 février 1792, mort à Hyères, dans le Var, le 19 avril 1849. Ses premières études terminées au lycée de Grenoble, il suivit pendant quelques mois les cours de droit, puis vint à Paris. Là, il rencontra un de ses compatriotes, l'abbé Tesseyre, qui lui fit connaître et aimer la religion, et il se décida à entrer au séminaire de Saint-Sulpice, qu'il quitta sans avoir reçu les ordres sacrés. En 1815, il prit les armes pour défendre la cause des Bourbons; mais dès que la royauté fut rétablie, il reprit la plume. Une seconde fois, il entra à Saint-Sulpice, mais ne put y demeurer. Il se maria alors et collabora à divers journaux. Il fit revivre la *Gazette de France* et mit son talent de polémiste au service de la religion. Devenu veuf, il entra dans les ordres et fut ordonné prêtre en 1835. Sans rien abandonner de ses travaux de journaliste, il se livra avec succès à la prédication. Il fut moins heureux lorsque, élu à la Chambre des députés, il aborda la tribune politique. De Genoude a beaucoup écrit; nous mentionnerons de lui les ouvrages suivants : *Traduction nouvelle des prophéties d'Isaïe avec un discours préliminaire et des notes*, in-8°, Paris, 1815; *Traduction nouvelle du livre de Job*, in-8°, Paris, 1818; *Les Psaumes, traduction nouvelle*, in-8°, Paris, 1819; *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle, augmentée d'une préface et de réflexions à la fin de chaque chapitre par M. l'abbé F. de la Mennais*, in-12, Paris, 1820; *Sainte Bible, d'après les textes sacrés avec la Vulgate*, 20 tom. en 23 in-8°, 1820-1824, ouvrage qui eut de nombreuses éditions; *Psautier français, traduction nouvelle avec des arguments à la tête de chaque psaume*, 2 in-18, Paris, 1821; *Considérations sur les Grecs et les Turcs, suivies de mélanges religieux, politiques et littéraires*, in-8°, Paris, 1821; *La raison du christianisme, ou preuves de la religion tirées des écrits des plus grands hommes*, 12 in-8°, Paris, 1834-1835; *Vie de Jésus-Christ et des apôtres tirée des saints Évangiles*, in-8°, Paris, 1836; *Leçons et modèles de littérature sacrée*, in-8°, Paris 1837; *Les Pères de l'Église, traduction française*, 7 in-8°, Paris, 1835-1849; *Mémoire pour le rétablissement de l'ordre de l'Oratoire en France*, in-8°, Paris, 1839; *Exposition du dogme catholique*, in-8°, Paris, 1840; *Sermons et conférences*, in-8°, Paris, 1841; *Nouvelle exposition du dogme catholique*, in-12, Paris, 1842; *La divinité de Jésus-Christ annoncée par les prophètes, démontrée par les évangélistes, prouvée par l'accomplissement des prédictions de Jésus-Christ*, 2 in-12, Paris, 1842; *Biographie sacrée ou histoire des personnages cités dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, sous la direction de M. l'abbé de Genoude, 2 in-8°, Paris, 1844; *Le précepteur chrétien, ou œuvres choisies de Clément d'Alexandrie*, in-12, Paris, 1846; *Vie de Jésus-Christ d'après le texte des quatre Évangiles, distribuée selon l'ordre des faits, précédée d'un discours préliminaire*, in-12, Paris, 1851. E. de Genoude publia encore une traduction des *Discours* de Mgr Nic. Wiseman sur *les rapports entre la science et la vérité révélée*, 2 in-8°, Paris, 1841.

De Genoude, *Histoire d'une âme*, in-8°, Paris, 1844 : cette autobiographie avait paru d'abord dans la *Divinité de Jésus-Christ;* [H. Barbier], *Biographie du clergé contemporain*, in-12, Paris, 1840, t. I, p. 109; [Crétineau-Joly], *Histoire de M. de Genoude et de la Gazette de France*, in-8°, Paris, 1843; H. Bretonneau, *Biographie de M. de Genoude*, in-12, 1847; E. Biré, *Études et portraits*, 2e édit., in-8°, Lyon, p. 106 et 131; Fayet, *Biographie de M. de Genoude*, 2e édit., 1846; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 1242-1243.

B. HEURTEBIZE.

GENTILINI Jean-Baptiste, controversiste italien, né le 26 novembre 1745 à Vesio, diocèse de Brescia, fut reçu dans la province de Venise au noviciat de la Compagnie de Jésus le 12 octobre 1765 et enseigna les humanités à Modène en 1770. Après la suppression de la compagnie de Jésus en 1773, Jean-Baptiste Gentilini consacra sa vie à la défense de la foi catholique, prit une part active à toutes les discussions religieuses de son temps et se fit un nom qui reste brillant dans l'histoire de la controverse. Il engagea en particulier une lutte ardente contre les théories de Bolgeni sur le serment civique et sur la licité et la validité des opérations commerciales relatives aux biens ecclésiastiques confisqués par l'État. Ses traités sur la charité parfaite et sur l'attrition, ses écrits sur l'étendue et les limites du pouvoir civil dans les causes matrimoniales font également honneur à son savoir théologique et à la justesse de son esprit. Voici la liste de ses principaux ouvrages : 1° *Necessità dell' episcopato*, Mantoue, 1790; 2° *Confutazione della littera di un cittadino prete riguardante le cause matrimoniali*, Mantoue, 1797; 3° *Il trionfo della religione cattolica*, Vérone, 1798; 4° *Riflessioni teologiche sopra o giuramento civico e sopra la vendita dei beni ecclesiastici*, Vérone, 1798; cet ouvrage est une réfutation de la thèse de Bolgeni; 5° *La pazzia di che difende il giuramento civico*, Brescia, 1799; 6° *Lettera cattolica scritta ad mi amico Bolognese sopra la vendita e rispettiva compera dei beni ecclesiastici fatte in tempo della Republica Cisalpina*, *ibid.*, 1799; 7° *Del diritto della potestà civile sulle cause del matrimonio*, Vérone, 1798; Rome, 1799; 8° *Sopra il dolore dell' attrizione*, Brescia, 1802, réfutation de la doctrine de Bolgeni; 9° *Sopra la virtù della carità*, Brescia, 1803, réfutation des thèses du P. Thaddée Nogarola; 10° *Spiegazione di alcune parolo del concilio romano celebrato sotta Benedetto XIII rioguardanti il dolore di attrizione*, Vérone, 1803; 11° *Quesiti teologici*, Vérone, 1803; 12° *Disfida teologica publicamente intimata... per relevare la vera dottrina dell'angelico dottor S. Tommaso circa la carità perfetta e imperfetta, e circa il timore filiale, iniziale et service*, Vérone, 1806; 13° *La divoziane al Sacro Cuore di Gesù*, Vérone, 1804; Naples, 1806. Lorsque la Compagnie de Jésus fut rétablie par le bref de Pie VII,

en 1814, Gentili se hâta de se réunir à ses frères et devint supérieur de la maison professe à Naples. Il mourut le 16 décembre 1816 à Rome, où il donnait des leçons d'Écriture sainte dans l'église du Gesù.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 1327-1330; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 234; t. V, col. 618, 633, 634.

P. Bernard.

GENTILLET Innocent, jurisconsulte protestant, est né à Vienne, dans le Dauphiné, durant la première moitié du XVIe siècle. Il fut d'abord conseiller à la chambre de Grenoble; puis, il se réfugia, à Genève, où il remplit les fonctions d'avocat. Après 1576, il fut mis à la tête de la cour de Die; il devint ensuite président du parlement de Grenoble. Un édit de 1585 lui enleva cette charge, et il dut s'expatrier de nouveau. On ignore la date exacte de sa mort, qui survint vers 1595. Parmi ses ouvrages, nous signalerons : 1° *Apologia pro christianis Gallis religionis evangelicæ seu reformatæ*, dédiée au roi de Navarre, le 15 février 1578; 2e édit., Genève, 1588; trad. franç., 1584, 1588; 2° *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en paix un royaume ou autre principauté*, divisez en trois parties : à savoir, du conseil, de la religion et de la police, que doit tenir un prince : contre Nicolas Machiavel, publiés sous le voile de l'anonyme, in-8°, Lausanne, 1576; trad. latine, 1577; la traduction allemande, faite par G. Nigrinus et publiée en 1580, nomme Gentillet comme l'auteur; les textes français et latin furent condamnés par l'Index sous Clément VIII par décrets du 9 septembre et du 18 novembre 1605, comme anonymes, quoique le nom de l'auteur fût connu et pour cette raison que l'ouvrage, apparemment écrit contre Machiavel, lui était réellement favorable; la 2e édition de la version allemande, parue en 1632, avait pour titre : *Anti-Machiavel*, ainsi que l'édition latine de 1630, cf. H. Reush, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883, t. I, p. 388; 3° *Le bureau du concile de Trente, auquel est montré qu'en plusieurs points iceluy concile est contraire aux anciens conciles et à l'autorité du roi*, in-8°, Genève, 1586; trad. latine, in-8°, Genève, 1586, sous ce titre : *Examen concilii tridentini*, etc.; 2e édit., in-8°, Amberg, 1615, sous cet autre titre : *Concilii tridentini historica relatio et nullitas solide et ex fundamentis demonstrata*; trad. allemande, Bâle, 1587. On lui a attribué des livres écrits contre l'Église catholique sous des pseudonymes; mais ils ne sont pas de lui.

Sénelier, *Histoire littéraire de Genève*, t. II, p. 116; Haag, *La France protestante; Biographie universelle*, t. LXV, p. 236-237; *Nouvelle biographie générale*, t. XIX, col. 948-950; Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1848, t. IV, p. 76; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VI, p. 520.

E. Mangenot.

1. GEOFFROY D'AUXERRE, abbé cistericien, né à Auxerre, mort dans la première partie du XIIIe siècle. Il était à Paris parmi les disciples d'Abélard lorsque saint Bernard y prêcha le sermon célèbre *De conversione ad clericos*. Geoffroy en fut si touché qu'il prit aussitôt la résolution de renoncer au monde et alla se faire religieux à Clairvaux. Il devint le secrétaire de saint Bernard et son compagnon dans de nombreux voyages. C'est ainsi qu'il assista au concile de Reims qui fut présidé par le pape Eugène III. Quelques auteurs veulent qu'il ait succédé en 1155 au B. Guerric, abbé d'Igny. Quoi qu'il en soit, Geoffroy fut élu en 1161 ou 1162 abbé de Clairvaux; mais par suite de difficultés avec quelques-uns de ses religieux, il se démit de cette charge et se retira à Cîteaux. Il fut alors employé à diverses négociations, et, en 1170, appelé à gouverner l'abbaye de Fossa Nova dans la campagne romaine, puis en 1176 celle de Hautecombe dans le diocèse de Genève. En 1188, il semble qu'il avait cessé d'être abbé de ce monastère. On ignore l'année de sa mort.

Son œuvre principale fut d'avoir recueilli et mis en ordre un grand nombre des lettres de saint Bernard. Il s'employa à compléter la vie du saint abbé de Clairvaux que Guillaume de Saint-Thierry et Arnaud de Bonneval avaient commencé d'écrire. *P. L.*, t. CLXXXV, col. 301-368, et col. 523-530. Il écrivit une relation du voyage que saint Bernard fit dans le Languedoc et des miracles qu'il y opéra pour prouver qu'il était bien envoyé de Dieu pour combattre les hérétiques de ce pays. *Ibid.*, col. 410-416. Voir t. II, col. 749. Il composa un livre des miracles de saint Bernard en Allemagne lors de la prédication de la croisade en ce pays. *Ibid.*, col. 395-410. On a encore de Geoffroy un sermon prêché à un des anniversaires de la mort de l'abbé de Clairvaux. *Ibid.*, col. 573-588. Il écrivit en outre un traité contre les erreurs de Gilbert de la Porée : *Libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis*, *ibid.*, col. 595-618, et une lettre adressée en 1188 à Henri, cardinal d'Albano, au sujet de la condamnation de l'évêque de Poitiers au concile de Reims, quarante ans plus tôt. *Ibid.*, col. 587-596. Mentionnons encore *Gaufridi abbatis declamationes de colloquio Simonis cum Jesu, ex S. Bernardi sermonibus collectæ*, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 435-476. Baronius dans ses *Annales*, an. 1188, n. 28, donne une lettre de Geoffroy, écrite au cardinal Henri, évêque d'Albano, *Super transsubstantiatione aquæ mixtæ vino in sanguinem Christi*. On attribue aussi à cet auteur un commentaire de l'oraison dominicale. *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 617-620. On lui a restitué le *Tractatus de contemptu mundi*, attribué à saint Bernard. Ses *Sermones in festum S. Joannis Baptistæ et in festum sancti Martini* ont été publiés par Combefis, *Bibliotheca concionatoria*, t. VII, p. 1470; t. VIII, p. 480, et par Tissier, *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, t. IV, p. 261. Sa *Vita S. Petri archiepiscopi Tarantasiensis* est dans Surius et dans les *Acta sanctorum*, maii t. II, p. 323-345 ; elle a été traduite en français et en flamand. Quelques-uns de ses ouvrages sont demeurés inédits : *Liber contra P. Abælardum ;* des *Sermones* (au nombre de dix-sept); *Commentaria in Canticum canticorum; Sermones in Apocalypsim*. Les manuscrits sont maintenant à la bibliothèque de la ville de Troyes. Voir *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques des départements*, t. II.

Wisch, *Bibliotheca scriptorum S. ordinis cisterciensis*, in-4°, 1656, p. 120; Mabillon, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 221-224; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, in-fol., Leipzig, 1722, t. II, col. 1494; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ætatis*, in-8°, 1858, t. III, p. 9; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit*, t. I, p. 372; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1717, t. XIV, p. 430-451; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 491-494; *Biographie universelle* de Michaud, t. XVII, p. 114-115; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 932-933; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1899, t. VII, p. 36; *Catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 427; L. Péchenard, *Histoire de l'abbaye d'Igny*, Reims, 1883, p. 89-110; Carré, *Histoire du monastère d'Igny*, Reims, p. 83-103; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 203-204.

B. Heurtebize.

2. GEOFFROY DE CORNOUAILLES, carme anglais de la première moitié du XIVe siècle, docteur des universités d'Oxford et de Paris, et professeur à cette dernière, fut surnommé le docteur solennel. Sa haute intelligence et sa vaste érudition lui permirent d'écrire dix questions quodlibétiques, de bons commentaires sur les livres des Sentences et sur divers traités d'Aristote. Il est cependant plus connu par son livre

In sex principia Gilberti Porretani, Pictavorum episcopi, demeuré manuscrit.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 564; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1824, t. XII, p. 37; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1114; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1712, t. III, p. 211; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 549.

P. SERVAIS.

3. GEOFFROY DE VENDOME, abbé bénédictin, né à Angers vers 1070, mort dans cette ville le 26 mars 1132. Fils de Henri, seigneur du Lion d'Angers, il fut élevé chez son oncle Renaud, seigneur de Craon, puis alla à l'école épiscopale d'Angers. Il embrassa la vie religieuse dans l'ordre de saint Benoît à l'abbaye de la Trinité de Vendôme. Il n'était encore que diacre lorsqu'il en fut élu abbé le 21 août 1093 et, trois jours plus tard, bénit par l'évêque Yves de Chartres, qui exigea du nouvel élu une promesse d'obéissance à son église. Peu après, Geoffroy se rendit à Rome et fut relevé de cette promesse contraire aux droits de son ordre. Il mit toute son influence au service du pape et aida puissamment Urbain II à recouvrer le palais du Latran et la tour Crescentia, occupés par l'antipape Guibert. Urbain II l'ordonna prêtre et confirma tous les droits et privilèges de son abbaye, maintenant l'abbé de la Trinité de Vendôme dans la possession du titre de cardinal de Sainte-Prisque. Sans négliger aucune des obligations de sa charge, l'abbé de Vendôme se trouva mêlé à toutes les affaires importantes de son époque. Il assista à divers conciles, entre autres à celui de Clermont en 1095 et reçut dans son abbaye les papes Urbain II et Pascal II. A plusieurs reprises il fit le voyage de Rome et était très aimé des souverains pontifes. Il était à Angers, au prieuré de Lesvières, dépendant de la Trinité de Vendôme, lorsqu'il fut frappé par la mort. D'un courage ferme et intrépide, zélé pour le maintien de la foi et de la discipline, versé dans la connaissance de l'Écriture sainte et du droit canon, Geoffroy de Vendôme a laissé de nombreuses lettres et quelques courts traités dont voici les titres : *De corpore et sanguine Domini Jesu Christi; De ordinatione episcoporum et de investitura laicorum; De simonia et investitura laicorum, quare utraque dicatur hæresis; De possessionum ecclesiasticarum investitura quod regibus concedatur; Ad Calixtum papam, qualiter in Ecclesiam dispensationes fieri debent; Quæ tria Ecclesia specialiter habere debet; De arca fœderis; Quid baptismus, quid confirmatio, quid infirmorum unctio, quid corporis et sanguinis Christi perceptio in anima christiana operentur; Quid sit sacramenti iteratio; De promissionibus quas pro consecratione, sub nomine professionis, abbates faciunt episcopis; De illis qui in capitulo inordinate clamant, et de his qui ibi inordinate respondent; Quæ tria pastoribus inesse debeant; Invectio Dei contra peccatorem, et peccatoris confessio precantis misericordiam; Alia invectio contra peccatorem, et pænitentis peccatoris consolatio; Lamentatio cujusdam peccatoris, accusantis se et judicantis; Oratio ad Jesum.* A ces divers traités, il faut ajouter quelques hymnes *Ad matrem Domini; De S. Maria Magdalena; Ad nocturnos et ad laudes*, et quelques sermons. Les œuvres de Geoffroy de Vendôme furent réunies et publiées pour la première fois par Jacques Sirmond, in-8°, Paris, 1610. Cette édition est reproduite dans *P. L.*, t. CLVII, col. 9-290.

Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739-1755, t. V, p. 155, 290, 339, etc.; t. VI, p. 9, 33, 34, etc.; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1744, t. VIII, col. 1368; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, in-4°, Paris, 1759, t. XXI, p. 551; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1759, t. XI, p. 177; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. II, p. 139, 171, 172, 229; t. III, p. 132; t. IV, p. 71, 81, 87, 243, etc.; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 370; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, 1858, t. III, p. 65; de Préville, *Appréciation de l'abbé Geoffroy de Vendôme d'après ses lettres*, in-8°, Angers, 1873; A. Dupré, *Étude locale sur les lettres de Geoffroy, 5e abbé de Vendôme*, in-8°, Angers, 1874; C. Port, *Dictionnaire historique de Maine-et-Loire*, in-8°, Angers, 1878, t. III, p. 677; L. Compain, *Étude sur Geoffroy de Vendôme*, in-8°, Paris, 1891; U. B., *Geoffroy de Vendôme*, dans la *Revue bénédictine*, 1892, p. 266; E. Sackur, *Zur Chronologie der Streitschriften des Gotfried von Vendôme*, dans *Neues Archiv*, 1892, t. XVII, p. 29; Id., *Die Briefe Gotfrieds von Vendôme*, dans *Neues Archiv*, 1893, t. XVIII, p. 666-673; *Libelli de lite imperatorum*, t. II, p. 676-680.

B. HEURTEBIZE.

1. GEORGES, évêque de Laodicée en Syrie, né dans Alexandrie où il fit ses études théologiques, et mort vers l'an 360, d'abord arien décidé, puis l'un des partisans les plus considérables de l'*homéousianisme*, provoqua la réunion en 358 du synode d'Ancyre, auquel cependant, pour des raisons ignorées, il n'assista point, mais qui ne laissa pas, sous son inspiration, de vouloir fixer un juste milieu entre l'arianisme strict et la doctrine orthodoxe de Nicée. Georges a rédigé en 359, de concert avec Basile d'Ancyre, au nom de leur parti, un écrit sur la similitude des substances du Père et du Fils, sur l'ὅμοιος κατ' οὐσίαν, dont saint Épiphane, *Hær.*, LXXIII, n. 12-22, *P. G.*, t. XLII, col. 425-444, nous a conservé le texte. Nous n'avons plus les autres ouvrages de Georges. Il avait écrit un panégyrique d'Eusèbe d'Émèse, et un livre contre les manichéens. On lui attribue aussi une lettre adressée, en 358, à des évêques semi-ariens.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, Hambourg, 1790-1808, t. VII, p. 327; t. IX, p. 293; Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, Paris, 1907, t. II, p. 903-908; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, Paris, 1905, t. II, p. 13; Draeseke, *Gesch. Patrist. Untersuchungen*, Altona, 1899, p. 1-24; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 147, note.

P. GODET.

2. GEORGES D'AMIENS, GODIER, frère mineur capucin de la province de Paris, était entré en religion le 2 juillet 1612; il fut prédicateur assez estimé et lecteur de théologie. On a de lui comme œuvre oratoire l'*Oraison funèbre de Marguerite Chabot, duchesse douairière d'Elbeuf*, in-8°, Paris, 1653. Le P. Georges est surtout connu par son *Tertullianus redivivus, scholiis et observationibus illustratus, in quo utriusque juris forma ad originem suam recensetur*, 3 in-fol., Paris, 1646, 1648, 1650. Après quelques pages intitulées : *Vindiciæ Tertullianicæ*, sur la vie et la doctrine de Tertullien, il publie ses œuvres en les accompagnant de commentaires dans lesquels il se montre plutôt bienveillant. Loué par les uns, déprécié par les autres, l'ouvrage du capucin était composé surtout dans un but oratoire, qui explique les longs commentaires dont il accompagne chaque traité. Le t. III est suivi de l'*Ecclesiastes christianus*, collection de sermons pour tous les temps et fêtes de l'année, avec de fréquents renvois aux trois volumes de l'ouvrage. Le P. Georges publia ensuite la *Trina Pauli theologia positiva, moralis, mystica, seu omnigena in universas apostoli Epistolas commentaria exegetica, tropologica, anagogica*, 3 in-fol., Paris, 1659, 1661; Lyon, 1664; on trouve aussi des exemplaires du t. II avec la date, Lyon, 1664, mais les premières pages seules furent changées. Le P. Georges ne vit pas la fin de l'impression de cet ouvrage, car, lisons-nous dans le Nécrologe manuscrit des capucins de Paris, « après une bonne vie, il trouva une douce mort. Il décéda, le 28 novembre 1661, après quarante-neuf ans de religion au couvent de Saint-Honoré. » Il laissait une *Theologia SS. Patrum*, divisée en six volumes.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptor. ord. min.*

capuccinorum, Venise, 1747; Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1868; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 1089-1090, où l'on trouvera diverses références que nous omettons.

P. Édouard d'Alençon.

3. GEORGES DE CHYPRE (1241-1290), patriarche de Constantinople sous le nom de Grégoire II (1283-1289). — I. Vie. II. Doctrine sur la procession du Saint-Esprit. III. Autres œuvres.

I. Vie. — Nous connaissons assez bien la vie de Georges, grâce à une autobiographie qu'il a eu soin de laisser à la postérité. Il naquit en Chypre, en 1241, au temps de l'occupation de l'île par les Lusignan. Ses parents étaient grecs : c'est à tort que l'on a prétendu qu'il était italien d'origine. Après de premières études élémentaires, il fréquenta, de neuf à quinze ans, une école franque de l'île, mais les progrès qu'il y fit furent médiocres, à cause de sa connaissance imparfaite de la langue latine. Rentré dans sa famille vers 1255, il en repartit, quelques années plus tard, à l'insu et contre le gré de ses parents, et alla à la recherche des grands maîtres de l'hellénisme. A Éphèse, il essaya, mais en vain, d'approcher Nicéphore Blemmydès : celui-ci refusa de le recevoir. Constantinople étant assiégée lorsqu'il y arriva (1260), il se rendit à Nicée, espérant y rencontrer les célébrités littéraires et philosophiques de son temps. Il eut la déception de n'y trouver que des maîtres de grammaire ou de rhétorique élémentaire. Plus tard, cependant, venu à Constantinople, il put suivre les leçons publiques que donnait le grand logothète Georges l'Acropolite. Il fréquenta ses cours durant sept ans, de 1266 à 1273.

Dès avant la fin de ses études, il avait été ordonné lecteur, par le patriarche Joseph Ier (1267-1275), et avait même été inscrit au nombre des clercs du palais avec le titre de *protapostolaire* (premier lecteur). Il sut se montrer parfait courtisan, soutint avec ardeur les vues officielles favorables à l'union, et combattues par le grand chartophylax, Jean Veccos, alors adversaire des latins. Bientôt Veccos, vaincu par la vérité, aperçue dans une étude consciencieuse des Pères, se fit catholique. Ses hautes qualités le placèrent immédiatement au premier rang des partisans de Rome. Il dut être pénible à certains de ces derniers de se voir ainsi éclipsés. Est-ce cette jalousie secrète, signalée par Grégoras, qui fit évoluer l'esprit de Georges de Chypre ? Nous l'ignorons. Toujours est-il que les premiers jours du règne d'Andronic II (1282-1328) le trouvèrent schismatique.

Il prit part au synode qui, dès le début de 1283, exila le patriarche Jean Veccos, dont il fut, depuis lors, le grand adversaire. C'est pour le combattre qu'il écrivit son premier traité théologique, un violent pamphlet intitulé : Λόγος ἀντιῤῥητικὸς κατὰ τῶν τοῦ Βέκκου βλασφημιῶν, par lequel il essayait ses forces contre son rival et posait sa candidature au siège patriarcal. Veccos ne connut que plus tard le factum de Georges et le réfuta avec vigueur. M. de Rubeis, *P. G.*, t. CXLII, col. 88, a prouvé que cette réponse n'est autre que le Λόγος β′ εἰς τὸν τόμον τοῦ Κύπριου, *P. G.*, t. CXLI, col. 896-925. Lorsque parut ce travail, déjà l'œuvre du Chypriote avait porté ses fruits, et élevé son auteur au siège œcuménique. Le vieux patriarche Joseph Ier, qu'Andronic avait rétabli dès son avènement, était mort après trois mois de pontificat, et l'empereur n'avait point trouvé d'homme plus capable d'occuper le poste vacant, que le jeune adversaire de Veccos et des partisans de l'union. Georges, qui était encore simple clerc séculier, embrassa pour quelques jours la vie monastique et prit dès lors le nom de Grégoire. Ordonné, coup sur coup, diacre, puis prêtre, il reçut enfin la consécration épiscopale le 11 avril 1283.

Les six ans du patriarcat de Grégoire II furent surtout consacrés à la réaction contre l'œuvre de Michel VIII Paléologue et du concile de Lyon. En 1284, Andronic, de retour d'une course théologique en Asie, convoqua en synode aux Blachernes des prélats, des clercs, des moines et des grands de l'empire, pour examiner certaines difficultés que Veccos et ses amis faisaient au patriarche. Grégoire présidait. Il put se mesurer à son rival, que l'on fit comparaître avec les autres défenseurs de la foi catholique, Constantin le Méliténiote et Georges le Méthochite. Une vive discussion s'engagea sur la procession du Saint-Esprit, et elle ne fut pas à l'honneur des schismatiques. Parmi les textes opposés par Veccos, un surtout les embarrassa, c'est le passage célèbre de saint Jean Damascène : Διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος. Leurs explications furent même si embrouillées et si confuses que, pour voiler la défaite, on leva la séance. Grégoire reçut ensuite la mission de donner, dans un écrit officiel, l'explication « orthodoxe » de la pensée du saint docteur. Ce fut l'objet du Τόμος πίστεως. *P. G.*, t. CXLII, col. 233-246. Ce traité est l'œuvre théologique capitale du Chypriote. C'est aussi celle qui le perdit.

L'auteur y expliquait la procession du Saint-Esprit par une théorie nouvelle, l'ἔκφανσις ἀΐδιος, que nous exposerons plus loin. Elle n'eut pas le succès qu'il en espérait, loin de là. Non seulement elle fut combattue par Veccos, mais des schismatiques eux-mêmes la rejetèrent et se refusèrent, malgré les injonctions de l'empereur, à signer un document qui favorisait ouvertement « l'hérésie latine ». Le métropolite d'Éphèse, Chilas, dénonça les erreurs du patriarche à Andronic II. Ἰωάννου τοῦ χειλᾶ μητροπολίτου Ἐφέσου πρὸς τὸν Αὐτοκράτορα, *P. G.*, t. CXLII, col. 246. Grégoire dut, pour se défendre, composer un nouveau traité théologique, l' Ἀπολογία, où il accentuait en les expliquant ses premières affirmations, Ἀπολογία πρὸς τὴν κατὰ τοῦ τόμου μέμφιν ἰσχυροτάτη, *P. G.*, t. CXLII, col. 251. En même temps, le métropolite de Philadelphie, Théolepte, découvrait, dans le Τόμος, les hérésies d'un moine obscur de l'époque, juif converti, nommé Marc, sur le sens du mot προβολεύς. Devant la ténacité du moine à se prévaloir d'une approbation patriarcale, Grégoire dut s'expliquer de nouveau et composa une confession de foi explicite, intitulée : Ὁμολογία τοῦ Κυπρίου Γρηγορίου, γεγονυῖα ὁπότε ἡ ἐπισύστασις γέγονε κατ' αὐτὸν παρὰ τῶν κληρικῶν καί τινων ἀρχιερέων διὰ τὸ γράμμα τοῦ ἐξ Ἑβραίων, μᾶλλον δὲ Ἰούδα, Μάρκου, *P. G.*, t. CXLII, col 247. Il envoya même à l'empereur sur ce sujet une lettre qui nous est restée. *P. G.*, t. CXLII, col. 267.

Ses ennemis n'en désarmèrent point pour cela. L'opposition grandissait au contraire, accrue par l'obstination du patriarche d'Alexandrie, Athanase, dans son refus de reconnaître Grégoire. D'autre part, les arsénites, qui avaient troublé son patriarcat dès les premiers jours, promettaient de rester en paix, s'il abandonnait le pouvoir Devant tant de difficultés, il se retira provisoirement au monastère de l'Hodégètria. C'est là que l'empereur, de plus en plus refroidi à son égard, le fit prier de résigner sa charge. Il s'y décida, en juin 1289, et passa le reste de ses jours au couvent d'Aristène, à Psamatia. Dans sa retraite, il travaillait à se défendre par écrit. Peut-être est-ce là qu'il acheva son grand traité Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, *P. G.*, t. CXLII, col. 269. Il laissait aussi, sur le même sujet, une deuxième explication de son Τόμος πίστεως. Il mourut en 1290.

II. Doctrine sur la procession du Saint-Esprit. — Le premier ouvrage théologique de Grégoire II,

son Λόγος ἀντιῤῥητικὸς κατὰ τῶν τοῦ Βέκκου βλασφημιῶν, n'a pas encore été publié en entier. On en trouve seulement les principaux extraits dans la réponse de Veccos, *P. G.*, t. CXLI, col. 896-926. Voir M. de Rubeis, *Dissertatio historica et dogmatica*, t. CXLII, col. 89-94.

Du reste, ce n'est pas dans ce traité que se trouve développée directement la partie originale et vraiment caractéristique de l'œuvre du Chypriote, la théorie de l'ἔκφανσις ἀΐδιος. Il faut plutôt la chercher dans le Τόμος πίστεως, *P. G.*, t. CXLII, col 233-246, l'Ἀπολογία, *ibid.*, col. 251-270, l'Ὁμολογία, *ibid.*, col. 247-252, ainsi que dans le Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, *ibid.*, col. 269-300.

La formule qui rend le mieux la conception des Pères grecs sur la procession du Saint-Esprit est l'expression : δι' Υἱοῦ. Les schismatiques l'admettent, mais se refusent à y voir la procession *ex Filio*. D'une manière générale, ils l'entendent d'une mission temporelle du Saint-Esprit. Poussé par l'impeccable logique de Veccos, Georges de Chypre fut amené à chercher une explication plus satisfaisante; il dut convenir que le δι' Υἱοῦ désigne autre chose qu'une mission temporelle, mais là s'arrêta l'évolution de son esprit; il se refusa absolument à y voir la doctrine latine de la procession *ex Filio*. Pour s'établir dans cette position intermédiaire, il imagina entre la mission temporelle et la procession personnelle *une manifestation éternelle*, ἔκφανσις ἀΐδιος, du Saint-Esprit par le Fils. D'après cela, le Saint-Esprit reçoit du Père seul tout ce qu'il a d'être; il ne le reçoit du Fils que relativement à sa manifestation : Εἰ καὶ γὰρ διὰ τοῦ Υἱοῦ παρά τισιν τῶν ἁγίων ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἴρηται, τὴν εἰς ἀΐδιον ἔκφανσιν ἡ λέξις ἐνταῦθα, οὐ τὴν εἰς τὸ εἶναι καθαρῶς σημαίνειν βούλεται.

Le passage suivant de l'Ὁμολογία expose, avec toute la clarté possible, la nouvelle théorie du Chypriote : « Nous disons que le Saint-Esprit tient son existence (ὑπάρχει) immédiatement du Père et par le Fils, et, quoi qu'en pensent nos contradicteurs, nous ne supprimons pas la procession *par* le Fils en acceptant la procession *immédiate*, pas plus que nous ne supprimons la procession immédiate en acceptant la procession par le Fils. En effet, nous enseignons la *procession immédiate*, puisque nous enseignons que l'Esprit-Saint tient son existence personnelle, tout son être, du Père lui-même et non du Fils, ni par le Fils; sans cela, le Fils serait aussi incontestablement cause du Paraclet, ce qui n'est point pieux et n'a jamais été écrit par aucun Père. Par ailleurs nous affirmons que le Saint-Esprit procède *par le Fils* et cela sans ruiner notre foi en la procession immédiate : en effet, d'une part, il procède et sort du Père dont naît le Fils lui-même, et d'autre part, tout en tenant du Père son être dans sa perfection, il vient à l'existence (προέρχεται) et resplendit (ἐκλάμπει) par le Fils. De même disons-nous de la lumière qu'elle sort du soleil par le rayon; le soleil, source et cause de son être, est son principe naturel, et cependant elle passe, s'échappe, *brille* par le rayon dont elle ne tient ni l'être ni l'existence... »

La théorie de Georges de Chypre marquait, on le voit, un certain progrès sur les autres explications hétérodoxes. Admettre par le δι' Υἱοῦ plus qu'une mission temporelle, c'était se rapprocher de la doctrine catholique. Les adversaires de l'union ne s'y trompèrent pas. Ils étaient d'accord avec Veccos pour crier à Grégoire II que sa théorie était incompréhensible, si elle ne se confondait pas avec l'explication latine du δι' Υἱοῦ. Et à bon droit. Une fois admis qu'il désigne une ἔκφανσις ἀΐδιος, il est impossible au bon sens de n'en pas conclure que cette ἔκφανσις est une vraie procession personnelle, πρόοδος ὑποστάσεως ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ, comme le prouvait Veccos. *P. G.*, t. CXLI, col. 871. Georges le niait, mais pour se perdre en une vaine logomachie et aboutir à des absurdités. La principale est d'appliquer littéralement à la divinité la comparaison grossière de la lumière, et de faire du Verbe une sorte de canal matériel, un intermédiaire inerte, sans action propre dans la procession du Saint-Esprit. En fait, c'est là, semble-t-il, la base fondamentale de sa théorie, qui ne se conçoit pas autrement. Sans doute Georges se refusait à l'admettre, mais par des distinctions plus que subtiles, qui eurent le don d'exciter la verve de Veccos. Le Saint-Esprit, disait-il, *existe* naturellement du Fils et par le Fils, mais *il n'a pas l'existence* du Fils et par le Fils : ἀλλὰ δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ φυσικῶς ὑπάρχειν, οὐμενοῦν δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχειν οἱ εἰρηκότες Πατέρες τὸ Πνεῦμα ἔφησαν. Il faut avoir l'esprit bien finement aiguisé pour saisir une différence entre ὑπάρχειν (exister) et ὕπαρξιν ἔχειν (avoir l'existence). Veccos se déclarait incapable de la voir. Mais la difficulté s'aggravait encore, lorsqu'il fallait préciser la vraie nature de cette ἔκφανσις ἀΐδιος (*effulsio æterna*), à la production de laquelle le Fils contribue efficacement. D'une part, Georges admettait qu'elle correspondait en Dieu à une réalité, puisqu'il prétendait ne pas supprimer, par son explication, le δι' Υἱοῦ, et que, d'ailleurs, le Verbe n'avait pas un rôle purement passif dans la production de l'Esprit-Saint. D'autre part, elle ne pouvait évidemment pas se confondre avec l'essence divine, qui est commune aux trois personnes, ni avec les propriétés personnelles de l'Esprit-Saint, celui-ci, affirmait-on, tenant son existence personnelle du Père seul et nullement du Fils. La théorie de Georges de Chypre supposait donc en Dieu une réalité éternelle distincte de l'essence divine et des propriétés hypostatiques, et c'était en germe l'hérésie de Grégoire Palamas, qui distinguait l'action éternelle de Dieu de la nature divine elle-même. Jean Veccos attaqua avec vigueur toutes les doctrines nouvelles répandues dans les opuscules théologiques du patriarche et en particulier celle que nous venons de signaler. Aussi Combefis a-t-il fait remarquer avec raison que ce théologien avait par avance réfuté Palamas dans la personne de Grégoire II. Le Quien a de son côté noté, dans les œuvres du Chypriote, divers passages nettement favorables au palamisme. Voir, sur toute la controverse relative au Saint-Esprit, la *Dissertatio historica et dogmatica de præcipuis Georgii seu Gregorii Cyprii gestis*, de M. de Rubeis, dans *P. G.*, t. CXLII, col. 47-142, spécialement les c. VIII, IX, ainsi que la notice abrégée de Banduri, *ibid.*, col. 227-234.

III. AUTRES ŒUVRES. — Si Grégoire de Chypre fut un assez médiocre théologien, il passe pour être un des rhéteurs les plus distingués de son époque. A ce point de vue, il faut signaler avant tout son *Autobiographie*, dont Krumbacher a écrit : « C'est une œuvre charmante, remarquable par la clarté, la simplicité, le naturel et qui peut être comparée à la belle autobiographie de Korais. » Krumbacher-Sotériadès, Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς λογοτεχνίας, t. II, p. 159. On la trouve *P. G.*, t. CXLII, col. 19-30 : Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου διηγήσεως μερικῆς λόγος τὰ καθ' ἑαυτὸν περιέχων. Par contre, les deux seuls panégyriques qui restent de Grégoire, celui de l'empereur Michel VIII Paléologue, *P. G.*, t. CXLII, col. 346-386, et celui d'Andronic II, *ibid.*, col. 387-418, doivent être comptés « parmi les plus fades essais de ce genre, » d'après le même auteur. *Ibid.* Quant à l'Ἐγκώμιον εἰς τὴν θάλασσαν, *P. G.*, t. CXLII, col. 433-444, c'est un essai de rhétorique scolaire, de même que la Χρεία. *Ibid.*, col. 417-422. Un recueil de proverbes, Παροιμίαι συλλεγεῖσαι... κατὰ ἀλφάβητον, *ibid.*, col. 445-470,

destiné à des disciples, prouve l'intérêt que prenait Grégoire de Chypre à la formation de la jeunesse. Il composa même à son intention divers manuels qui sont restés inédits. Voir Krumbacher-Sotériadès, *op. cit.*, t. II, p. 140.

Georges cultiva aussi un genre de littérature fort goûté des Byzantins, l'hagiographie, et il eut ici encore l'honneur de faire en quelque sorte école et d'avoir des imitateurs. Krumbacher-Sotériadès, *op. cit.*, t. I, p. 410. A en juger par la Vie de saint Georges, éditée, *P. G.*, t. CXLII, col. 299-346, sous le titre : Λόγος εἰς τὸν ἅγιον καὶ μεγαλομάρτυρα καὶ τροπαιοφόρον Γεώργιον, il faut chercher dans cette sorte de compositions tout autre chose que la certitude historique. Un panégyrique de saint Euthyme de Madytos a été édité par B. Antoniadès, Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. IV, p. 387-422. Plusieurs autres sont conservés dans des manuscrits de Paris ou du Vatican.

La correspondance de Georges de Chypre est assez volumineuse. Elle comprend plus de 200 lettres, dont on trouve la liste, *P. G.*, t. CXLII, col. 421-431. Elles ont enfin trouvé un éditeur dans la personne de Mgr Sophrone Eustratiadès, qui les a fait paraître dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. d'Alexandrie, 1908-1910. Une longue notice, 1908, t. I, p. 77-106, sert d'introduction à cette intéressante publication, où se peint à merveille et le caractère de l'auteur et la société dont il était membre.

Outre l'*Autobiographie* de Georges de Chypre, *P. G.*, t. CXLII, col. 19-30, et les *Notes historiques* de M. de Rubeis sur cette Vie, ainsi que les dissertations historiques et dogmatiques du même auteur, *ibid.*, col. 31-219, les sources principales sont les œuvres de Pachymère et de Grégoras. Voir aussi Allatius, *De Georgiis*, 73, *P. G.*, t. CXLII, 9-16; Banduri, *Imperium orientale*, t. II, p. 939; *ibid.*, col. 227-234; Lambecius, *Bibl. Vindob.* (1679), t. VIII, p. 510-522; Fabricius, *Bibliotheca græca* (1708-1721), t. III, p. 285-286; t. VI, p. 579-581; Demetracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, 1782, p. 64-65; M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, 1890, p. 398-402; Krumbacher-Soteriadès, Ἱστορία τῆς Βυζαντηνῆς λογοτεχνίας, t. I, p. 190; t. II, p. 138; J. Sokolov, art. dans la *Bogoslovskaia entsiclopedia*, Saint-Pétersbourg, 1903. On trouvera d'autres références dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, 1905, col. 1861.

F. CAYRÉ.

4. GEORGES DE TREBIZONDE, humaniste du XVᵉ siècle (4 avril 1396-1485 ou 1486). Bien qu'il soit né à Candie en Crète, Georges est connu sous le nom de Georges de Trébizonde parce que sa famille était originaire de cette ville. Après d'assez bonnes études faites en Crète, il vint en Italie en 1428, à la prière du sénateur Francesco Barbaro, et apprit le latin sous la direction de deux maîtres renommés, Vittorino de Feltre et Guarino de Vérone. Georges enseigna d'abord le grec à Vicence, puis il obtint la même chaire à Venise où il prit la succession de Filelfe. Ses succès furent tels que le pape Eugène IV (1431-1447) l'appela à Rome et en fit son secrétaire en même temps qu'il lui confiait les chaires de philologie et de philosophie. L'enseignement du nouveau professeur était si brillant qu'on vit bientôt accourir auprès de lui une jeunesse nombreuse venue non seulement d'Italie, mais aussi de France, d'Allemagne et d'Espagne. La mort d'Eugène IV, son protecteur, n'amoindrit pas la faveur dont il jouissait. Nicolas IV (1447-1455) lui conserva le titre de secrétaire et lui confia la traduction d'un certain nombre d'ouvrages grecs en latin.

Malheureusement pour lui, Georges de Trébizonde s'engagea dans de violentes polémiques dont il ne tarda pas à devenir la victime. La lutte commença en 1450 à propos de Quintilien qu'il avait diffamé. Valla réhabilita le vieil auteur méconnu et Georges répondit en termes violents et injurieux. Puis ce fut la querelle qu'il suscita aux platoniciens, surtout à Pléthon et à Bessarion qui avaient alors remis en honneur la philosophie de l'Académie. Georges de Trébizonde s'attaqua vivement à eux dans un parallèle tendancieux qu'il fit en faveur de la philosophie scolastique entre Aristote et Platon. La violence de ses propos fut telle qu'il alla jusqu'à déclarer les platoniciens coupables de crime. Bessarion lui répondit par son *Adversus calumniatorem Platonis* qui ne fit qu'envenimer la querelle. Georges s'en prit encore à son ancien maître Guarino de Vérone et à Gaza. Ces disputes causèrent sa perte. Il dut d'abord suspendre ses cours publics, puis s'enfuir précipitamment de Rome, quand on eut découvert que les traductions que lui avait confiées Nicolas V étaient tout à fait infidèles. Soit manque de temps, soit appât du gain, il avait, en effet, accompli son travail à la hâte, omis des passages entiers et traduit le reste d'une manière très imparfaite. Le mécontentement du pape l'obligea à quitter Rome en 1453. Il se réfugia à Naples, où il aurait vécu dans une pauvreté voisine de la misère, selon les uns, dans la faveur d'Alphonse d'Aragon, selon les autres. Son ami, Francesco Filelfe, intercéda pour lui auprès du pape et lui fit rendre son ancienne charge. En 1464, Georges de Trébizonde fit un voyage en Crète et à Constantinople, au cours duquel il faillit périr victime d'une tempête. A son retour, il écrivit le martyre de saint André de Chio qui l'avait sauvé du danger. Il mourut à Rome en 1485 ou 1486. On grava sur son tombeau cette épitaphe qui rappelle ses polémiques et l'âpreté de son ton :

> Hac urna Trapezuntii quiescunt
> Georgii ossa parum diis amici
> Quod acri et nimirum procaci lingua
> Platonem superis parem petivit.

Au témoignage de ses contemporains, Georges de Trébizonde avait une science très vaste, beaucoup de facilité et de brillant. Malheureusement ses œuvres furent écrites avec trop de hâte et de laisser-aller. Ces défauts apparaissent surtout dans les traductions que le pape Nicolas V lui demanda de faire. Amis et ennemis s'entendaient pour lui reprocher le ton violent, injurieux et parfois grossier qu'il employa constamment dans ses polémiques. Il a laissé de nombreux ouvrages en grec et en latin et un certain nombre de traductions. En voici la liste : 1° Œuvres latines : *Rhetorica, libri V*, Venise, 1478; Lyon, 1527; *De octo partibus orationis ex Prisciano compendium*, Milan, 1470; Turin, 1537; *Dialectica*, Strasbourg, 1509; *Acta beati Andreæ Chiensis*, dans Surius, *De probatis sanctorum vitis*, 1618, *Acta sanctorum*, t. VII; *P. G.*, t. CLXI, col. 883-890; *Comparatio Platonis et Aristotelis*, Venise, 1516; *De antisciis, in quorum rationem fata sua rejicit; cur astrologorum judicia plerumque falluntur*, Venise, 1525; *Expositio illius loci Ioannis : Si eum volo manere donec veniam*, Bâle, 1543; *P. G.*, t. CLXI, col. 867-882; *Quatenus credendum sit astrologis*, Cologne, 1544; *In Claudii Ptolomæi centum sententias, seu centiloquium commentarium; Commentaria in plerasque Ciceronis orationes et præcipue Philippicas*; *De artificio Ciceronianæ orationis pro Q. Ligario*, Venise, 1477; *Oratio in funeris Michaelis Veneti, ad Turcarum imperatorem; Exhortatio de recuperanda Terra Sancta; Contra Theodorum Gazam; Ad Leonardum Estensem et responsio in invectivam Guarini; Oratio pro Q. Ligario*, Venise, 1522; *Dialogus de fide; De divina substantia secundum Aristotelem; De veritate fidei christianæ; Epistolæ in ps.* XLIV; *Epistola ad Eugenium IV summum pontificem, de unione Ecclesiarum*, *P. G.*, t. CLXI, col. 889-894; *Carmina ; Orationes ; Epistolæ.* — 2° Traductions latines : *Cyrilli commentaria in Evangelium Ioan-*

nis, Paris, 1520; *Cyrilli Thesaurus*, Paris, 1514; *Homiliæ Chrysostomi super Matthæum Gregorii Nysseni Vita Moysis*, Vienne, 1527; *Basilii Magni Contra Eunomium*, Anvers, 1570; *Chrysostomi De laudibus et excellentia sancti Petri*, Leipzig, 1520; *Eusebii De præparatione evangelica libri XIV*, Venise, 1470; *Rhetorica Aristotelis*, Venise, 1523; *Almagesti Ptolomæi libri XIII*, Venise, 1515; *Aristotelis De anima. Physica. De generatione et corruptione. De animalibus. Problemata; Basilii adversus apologiam Eunomii Antirrheticus; Gregorii Nysseni De perfecto homine; Basilii (sic) De laudibus Basilii Magni; Platonis De legibus. Parmenides; Interpretatio librorum quorum Diodori Siculi.* — 3° Œuvres grecques : Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀμουρὰν τὸν κατακτητήν; Ἐπιστολὴ πρὸς Ἰωάννην Παλαιολόγον πρὸς τὸν εἰς Ἰταλίαν πλοῦν, *P. G.*, t. CLXI, col. 895-908; Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν μεγάλην τοῦ Πτολεμαίου σύνταξιν; Ἐπιστολὴ πρὸς Ἡσαΐαν μοναχὸν εἰ φύσις βουλεύεται; Ἀντιρρητικός; Πολεμικὴ καὶ παραινετικὴ θεολογία. Περὶ ἐλεημοσύνης; Πρὸς Ἰωάννην τὸν Κουβουκλέσιον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *P. G.*, t. CLXI, col. 769-828; Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἐν Κρήτῃ ἱερομονάχους καὶ ἱερέας περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ περὶ τῆς μιᾶς, ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας, *P. G.*, t. CLXI, col. 829-868; Περὶ τῆς ἁγνείας τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως; Περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος πρὸς Ἰωάννην Παλαιολόγον; Περὶ εἰρήνης Χριστιανῶν; Ἑλληνικὴ γραμματική; Περὶ Μανουὴλ βασιλέως; Πρὸς Ἰάκωβον Ἀντώνιον Μαρκέλλον.

Allatius, *De Georgiis*, *P. G.*, t. CLXI, col. 745-766; Fréd. Bœrner, *ibid.*, col. 766-768; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1721, t. X, p. 384; 2ᵉ édit., t. XI, p. 297; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 41-45.

R. JANIN.

5. GEORGES L'HAGIOPOLITE. écrivain ecclésiastique byzantin, connu seulement par un discours sur les anges qui porte le titre suivant : Λόγος ἐγκωμιαστικὸς εἰς τοὺς ἀσωμάτους, καὶ διατί ταῦτα τῇ θείᾳ γραφῇ ἀποκέκρυπται, καὶ περὶ ῥητῶν καὶ ἀῤῥήτων. Ce discours est contenu dans le manuscrit de l'Escurial *511*, du XIIIᵉ siècle. *Incipit* : Καὶ πάλαι τῷ θείῳ Δαυΐδ περὶ ἡμῶν πάντων προκελάδησαν. Dans l'en-tête de cet écrit le nom de l'auteur est accompagné de la formule ordinaire : τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν, sans qu'on soit autrement renseigné sur ce personnage ni sur l'époque où il vivait. Son titre d'Hagiopolite indique sans doute en lui un moine de Jérusalem. Allatius a fait une traduction latine du discours sur les anges : *Laudatio in substantias incorporeas, et quare similia in divinis literis abscondantur, deque fandis atque infandis.* Le savant traducteur a pris soin de nous avertir que cet écrit renferme, au sujet des anges et de leurs divers ministères, des affirmations grossières et peu catholiques. Les expressions sévères d'Allatius valent la peine d'être citées : *Illud hic obiter admonitum te velim, Lector, scriptorem hunc, dum de angelis et eorum ministeriis agit, multa nova, incompta, parum catholica ex male sano suo genio egerere. Quamvis enim alii de angelis multa eaque blasphema congesserint, nullus tamen hoc nostro absurdior et temerarior deprehenditur. De Georgiis*, 12, reproduit dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1737, t. X, p. 620-621. La principale de ces affirmations peu catholiques consiste à dire que nos anges gardiens, tant qu'ils sont attachés à nous, sont privés de la vision béatifique et que cette privation est pour eux un dur tourment. L'auteur attribue également aux anges gardiens la crainte, douloureusement sentie par eux, dit-il, d'être eux-mêmes victimes des châtiments attirés par les péchés de ceux dont ils ont la garde. *Ibid.*

Allatius, *Diatriba de Georgiis eorumque scriptis*, n. 12, Paris, 1651, p. 316; Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1737, t. X, p. 620-621; 2ᵉ édit., Fabricius-Harles, t. XII, p. 17; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Bâle, 1745, t. II (*Dissertatio prima de scriptoribus ecclesiasticis incertæ ætatis*), p. 8, col. B; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2ᵉ édit., Munich, 1897, p. 1761.

S. SALAVILLE.

6. GEORGES LE MÉTOCHITE, archidiacre de Constantinople dans la seconde moitié du XIIIᵉ siècle, personnage remarquable par sa science et sa piété; ami du patriarche Jean Veccos et zélé partisan, comme lui, de l'union avec les latins, défenseur du dogme de la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio*, il partagea les persécutions dont Jean Veccos et l'archidiacre Constantin Méliténiote furent victimes pour la cause de l'union, sous l'empereur Andronic Paléologue. Exilé et emprisonné avec eux à plusieurs reprises, et traité fort durement sans que rien ait pu vaincre sa constance, il mourut probablement en exil après 1308. L'historien Pachymère, *De Andronico Palæologo*, I, 6, *P. G.*, t. CXLIV, col. 27, quoique schismatique, juge fort sévèrement la conduite de l'empereur à l'égard de ces personnages dont la noble et courageuse attitude s'impose au respect de l'historien. Georges le Métochite eut pour fils Théodore le Métochite, un des plus importants historiens du dernier siècle de Byzance, qui fut le conseiller et le serviteur fidèle d'Andronic II Paléologue.

Georges le Métochite a laissé plusieurs écrits théologiques ayant trait aux controverses ecclésiastiques de son temps et dans lesquels, plus encore que Constantin Méliténiote, il atteste sa dépendance littéraire de leur commun maître Jean Veccos. Voici l'énumération de ces écrits, dont deux seulement ont été édités en entier par Allatius et reproduits par Migne : 1° Sur la procession du Saint-Esprit, 5 livres sous ce titre général : Σύγγραμμα διαλαμβάνον ἃ μὲν πρὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀντικείμενοι φασὶν εἰρήνην ἐπὶ τῇ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσει, καὶ λοιπαῖς πατρικαῖς φωναῖς αἵπερ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τοῦτο φωνοῦσιν, ἃ δὲ πατέρες οἱ θεοφόροι διευλυτοῦντες διδάσκουσιν. Allatius traduit ainsi : *Tractatus partim ea continens quæ ecclesiasticæ pacis adversarii de processione Spiritus Sancti aliisque Patrum sententiis illud ex Patre et Filio asserentibus opponunt, partim ea quæ Deo pleni Patres dubia dissolventes docent.* Allatius, *De Georgiis*, 17, cite ensuite les titres de chacun des cinq livres ou traités dont se compose cet ouvrage. 2° Écrits polémiques contre Maxime Planudes, contre Manuel Moschopoulos (que Georges le Métochite désigne sous le nom de « Manuel, neveu du Crétois », c'est-à-dire neveu du métropolite de Crète, Nicéphore Moschopoulos), contre Georges de Chypre. Voici les titres de ces trois réfutations : 1. Ἀντίῤῥησις τῶν τριῶν κεφαλαίων ὧν ἐξέθετο Μάξιμος μοναχος ὁ Πλανούδης. Allatius a édité cette réponse, ainsi que la suivante, dans sa *Græcia orthodoxa*, t. II, p. 922-1074; Migne les reproduit, *P. G.*, t. CXLI, col. 1276-1405. 2. L'écrit contre Manuel Moschopoulos est intitulé : Ἀντίῤῥησις τῶν ὧν συνεγράψατο Μανουὴλ ὁ τοῦ Κρήτης ἀνεψιός. *P. G.*, t. CXLI, col. 1307-1405. 3. La réponse à Georges de Chypre a pour titre : Λόγος ἀντιῤῥητικὸς ἐπὶ τῷ τοῦ Κυπρίου τόμῳ. 3° Un ouvrage spécial est présenté par Georges le Métochite comme le complément des précédents écrits polémiques : Λόγος διαλαμβάνων τα κατόπιν τῶν προῤῥηθέντων δύο λόγων ἐπὶ τῇ αὐτῇ ὑποθέσει λεχθέντα τε καὶ πραχθέντα. 4° Un traité spécial, de caractère plutôt historique, sur l'union ecclésiastique : Λόγος διαλαμβάνων τα τῆς προβασάσης εἰρήνης μέσον ἑκατέρων τῶν Ἐκκλησιῶν, τῆς τε πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ τῆς νέας καὶ ἡμετέρας καὶ τὰ παρηκολουθηκότα καθεξῆς.

Sauf les deux réponses à Maxime Planudes et à Manuel Moschopoulos qui sont éditées en entier dans Allatius et dans Migne, *loc. cit.*, on n'a imprimé que quelques fragments peu importants des autres écrits

de Georges Métochite. Ils sont reproduits dans Migne, t. CXLI, col. 1405-1424, d'après l'*Auctarium novum* de Combefis, t. II, p. 1017, et d'après plusieurs citations faites dans les ouvrages d'Allatius. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, l. II, c. XV, § 9, Cologne, 1648, col. 773, fait grand cas du fond dans l'œuvre littéraire de Georges le Métochite, mais il se plaint de la dureté de son style : *Dictio in omnibus dura, compositio aspera, nullo fuco, nullo lenocinio demollita : ubique tamen pietatem redolet. Sententiæ graves, argumenta ad probandum id quod voluit firma, sed elocutione et compositione nominum horrida et confragosa. Indignus tamen auctor qui tamdiu cum tineis luctetur sibique soli sapiat.* Au demeurant, l'éloge n'est point banal sous la plume d'un critique aussi franc et aussi compétent. Que n'a-t-il suffi à susciter un éditeur qui, continuant l'œuvre d'Allatius, eût arraché le reste des œuvres manuscrites de Georges le Métochite à leur lutte séculaire contre les mites des bibliothèques ! Mentionnons entre autres manuscrits qui les contiennent, le cod. Marcian. *Class. 2, 8*, du XIII[e] siècle, le cod. Paris. *1260*, du XV[e] siècle, et le cod. Paris. *2751*, de l'année 1541. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2[e] édit., Munich, 1897, p. 98.

Allatius, *Diatriba de Georgiis eorumque scriptis*, n. 137, Paris, 1651, p. 345-348, reproduit dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1737, t. X, p. 670-677; 2[e] édit. par Harles, t. XII, p. 44 sq.; voir aussi Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 769-773; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Bâle. 1745, t. II, p. 320-324; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2[e] édit., Munich, 1897, p. 98, 550; Maimbourg, *Histoire du schisme des grecs*, Paris, 1677, p. 413, 481; M. Treu, *Maximi monachi Planudis epistulæ*, Breslau, 1890, p. 194, 211, 212.

S. SALAVILLE.

GEORGIE. — I. La Géorgie et les Géorgiens. II. Époque primitive. III. Religion primitive. IV. Conversion de la Géorgie. V. Entre Arméniens et Géorgiens. VI. Organisation de l'Église. Autonomie. VII. Histoire politique du V[e] au XIII[e] siècle. VIII. L'Église géorgienne du VI[e] au XIII[e] siècle. IX. La vie religieuse en Géorgie. X. Les Géorgiens dans l'empire byzantin. XI. Histoire politique du XIII[e] au XIX[e] siècle. XII. L'Église géorgienne du XIII[e] au XIX[e] siècle. XIII. La Géorgie occidentale. XIV. Organisation de l'Église géorgienne. Liste des évêchés. XV. Le régime russe en Géorgie. L'exarchat. XVI. Situation actuelle. XVII. Liste des catholicos et des exarques. XVIII. Le rite gréco-géorgien. XIX. Hagiographie. XX. Langue et littérature géorgiennes. XXI. Les missions latines du XIII[e] au XVII[e] siècle. XXII. Mission des Pères théatins (1626-1700). XXIII. Mission des Pères capucins (1661-1845). XXIV. Les catholiques géorgiens de 1845 à nos jours.

I. LA GÉORGIE ET LES GÉORGIENS. — La Géorgie (en russe Grousia, en persan Gourdjistan, en géorgien Karthvélie ou Karthlie) est la partie de la Transcaucasie russe connue des anciens sous le nom d'Ibérie. Elle comprend les bassins de l'Ingour, du Rion (le Phasis des Grecs), du Tchorokh et du Kour (Cyrus) jusqu'au confluent de ce fleuve avec l'Alazane. Ses limites sont au nord-est le Daghestan, au nord le Caucase, au sud et au sud-ouest l'Arménie et les provinces turques d'Asie Mineure. La Géorgie est divisée géographiquement, par les contreforts qui réunissent le Caucase à l'Anticaucase et au massif arménien, en trois régions bien différentes : à l'ouest, le bassin du Tchorokh, au centre, ceux de l'Ingour et du Rion, tous trois ouverts du côté de la mer Noire, qui jouissent d'un climat humide et chaud et dont le sol est merveilleusement fertile; à l'est, le bassin du Kour orienté vers la mer Caspienne, dont le climat continental est plus sec et plus froid en hiver. Les cultures les plus diverses, coton, maïs, riz, blé, millet, vigne, arbuste à thé, olivier, figuier, grenadier, etc., se rencontrent partout dans les plaines; l'élevage fait la fortune des régions montagneuses du nord et du sud. Parmi les richesses minérales citons la houille, le manganèse, le naphte, les mines d'argent, de cuivre, de fer et de nombreuses sources d'eaux minérales et thermales.

Les habitants, les Géorgiens ou Ibères, se donnent le nom générique de Karthvels, mais ils sont loin de former un peuple complètement homogène. Les barrières naturelles qui séparent les diverses régions de la Géorgie ont amené la constitution de groupements distincts, dont les destinées ont été souvent fort différentes. On distingue principalement, à l'est, les Karthvels, qui ont donné leur nom à la race tout entière, et les Kakhètes; à l'ouest, les Mingréliens, les Imérétiens, les Gouriens et les Lazes; dans les montagnes vivent les Svanètes ou Svanes, les Khevsours, les Pchaves et les Thouches. Les provinces qu'habitent ces différentes tribus sont la Karthlie, la Kakhétie, l'Imérétie, la Mingrélie, la Gourie, l'Adjarie, la Lazie, la Meskhétie, la Svanétie, la Pchavie, la Thouchétie et la Khevsourie, qui correspondent aux provinces russes actuelles de Grousie, capitale Tiflis, de Koutaïs et de Batoum, ainsi qu'à une partie du vilayet turc de Trébizonde, la Lazie ou Lazistan. A part les Lazes et quelques autres tribus, qui ont embrassé l'islamisme, tous les Géorgiens sont chrétiens et appartiennent en presque totalité à l'Église russe officielle qui les a incorporés de force au XIX[e] siècle. Les ethnographes ne sont point d'accord pour ranger cette race dans une catégorie déterminée. Elle est certainement indo-européenne, mais elle semble former avec certaines autres qui habitent le Caucase une catégorie à part que les savants ont fini par désigner sous l'épithète purement géographique de races caucasiennes.

II. ÉPOQUE PRIMITIVE. — Les légendes indigènes font remonter les origines du peuple géorgien à Karthlos, descendant de Japhet, qui s'établit sur les rives du Kour, à son confluent avec l'Aragvi. Il y fonda la ville de Karthli, qui donna plus tard son nom à toute la province. Un autre groupe s'installa à Mtskhet, au bord du Kour; la fondation de cette ville, qui fut pendant longtemps la capitale de la Géorgie, est généralement attribuée à Mtskhétos, fils de Karthlos. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Saint-Pétersbourg, 1849, t. I, p. 15-23.

Quoi qu'il en soit de ces légendes, l'histoire et l'archéologie s'accordent à constater, dès la plus haute antiquité, la présence des Géorgiens dans les régions qu'ils habitent encore aujourd'hui. Ils s'étendaient même plus à l'ouest et surtout au sud, dans le massif arménien. La plupart des orientalistes sont, en effet, d'avis qu'il faut les identifier avec les fameux Alarodiens du royaume d'Ourartou, dont le centre était la ville de Van et qui ont laissé des inscriptions cunéiformes très intéressantes. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1882, t. IV, p. 245 sq. Si les Géorgiens ne sont pas les vrais descendants des Alarodiens, ils sont du moins certainement apparentés avec eux. Il est donc impossible d'admettre les prétentions des Arméniens à se poser en légitimes successeurs des Ourartiens. F. Lenormant, Maspero, Th. Reinach, Robert et d'autres ont, en effet, prouvé que les Arméniens ou Haïgs n'ont quitté la Phrygie où ils étaient campés que vers la fin du VII[e] siècle et que par des migrations successives ils sont arrivés dans les régions qu'ils habitent encore, vers la fin du VI[e]. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1905, p. 764 sq. Les Alarodiens (d'Alarud pour Ararud, Ararat) formaient probablement une fraction importante des Khétas ou Hittites dont la

domination s'étendit sur toute l'Asie Mineure et qui envoyèrent des colonies jusqu'en Europe. D'après Hérodote, ils étaient également apparentés aux Moschi, aux Tibareni, aux Macroni et aux Colchi dont on retrouve les descendants parmi les habitants du Caucase. Ils furent très souvent en guerre contre l'empire assyrien, du XIIe au VIIe siècle avant Jésus-Christ. Ils survécurent même à cet empire, mais, affaiblis par les invasions des Scythes et des Cimmériens au VIIe siècle, et aussi par leur fractionnement en de multiples tribus rivales, ils reculèrent petit à petit vers le nord devant les Arméniens envahisseurs. Vers 540, Cyrus le Grand soumit la Géorgie qui forma avec l'Albanie, contrée voisine, la 18e satrapie sous Darius (521-485).

Depuis longtemps, la Géorgie était en relations avec la Grèce. C'est en Colchide (la Mingrélie actuelle) que les Argonautes allèrent, d'après la légende, chercher la Toison d'or, sous la conduite de Jason. Les Grecs continuèrent à y venir pour faire du commerce et ils y établirent même des colonies. Un des lieutenants d'Alexandre, nommé Azon, soumit le pays et s'en attribua le gouvernement à la mort du héros macédonien. Les exactions auxquelles il se livra amenèrent une révolte et il fut renversé par un chef indigène, Pharnavaz, qui se proclama roi. C'est Pharnavaz qui aurait inventé l'alphabet géorgien. Quelques auteurs lui attribuent l'introduction du culte perse d'Ahoura-Mazdâh ou Ormuz, auquel une idole fut élevée à Mtskhéta sous le nom d'Armaz. Nous verrons un peu plus loin que tous les historiens n'expliquent pas de la même façon l'attitude de ce roi en face du mazdéisme. Les Romains tentèrent à plusieurs reprises de conquérir les riches provinces du Caucase, mais ils n'y réussirent qu'en 63 avant Jésus-Christ, sous la conduite de Pompée. Les rois indigènes conservèrent leur trône à la condition de reconnaître la suprématie de Rome.

Pharnavaz Ier avait fondé au IVe siècle avant Jésus-Christ la dynastie des Pharnavazides, remplacée momentanément par celle des Archakides en la personne du roi arménien Archak (Ier siècle avant Jésus-Christ). Les guerres entre les représentants de ces deux dynasties furent opiniâtres et durèrent jusqu'au règne de Mirian, qui fonda la troisième dynastie, celle des Sassanides, à la fin du IIIe siècle de notre ère. Les Pharnavazides étaient soutenus par les Perses et les Archakides par les Arméniens.

III. Religion primitive. — La religion primitive des Géorgiens n'a encore été étudiée que d'une façon très sommaire. On ne la connaît du reste que par ce qui en persiste dans les contes et chants populaires. Jusqu'ici, en effet, il a été impossible de découvrir aucun monument ancien ni aucun document écrit permettant de faire là-dessus un peu de lumière. Force nous sera donc de nous en tenir aux détails que nous fournissent les légendes populaires. Nous le ferons d'après ce qu'en dit le très érudit professeur A. Khakhanachvili, dans son *Histoire de la littérature géorgienne*, Tiflis, 1904 (en géorgien). On verra par cette étude qu'il y a eu probablement superposition de plusieurs religions ou du moins influence des religions étrangères sur celle de la Géorgie. Mais il est malaisé de reconnaître les croyances primitives au milieu des apports qui sont venus les enrichir ou les déformer dans la suite des temps.

1° *Les divinités.* — On peut admettre que les premiers Géorgiens étaient monothéistes, comme la plupart des peuples primitifs. Il semble qu'ils ont plus tard identifié Dieu avec le soleil et avec la voûte céleste, ainsi que le firent les Aryens et les Iraniens. Le zoroastrisme exerça dans la suite une influence considérable sur les croyances des Géorgiens. On pourra facilement s'en rendre compte par certains détails qui vont suivre. A une époque indéterminée, ils admirent la dualité dans la divinité. Il y eut le Dieu bon, identifié avec le soleil, auteur du bien et créateur de l'homme, et le dieu mauvais, Arimani, ennemi de la lumière (soleil) et de l'homme. Le soleil, ou le dieu bon, était constamment en guerre contre le dieu mauvais et ne cessait de répandre sur les mortels la lumière et la chaleur. Il avait ses fêtes, ses autels et ses ministres. Le peuple célébrait avec de grandes réjouissances sa victoire sur le froid glacial de l'hiver, quand il rajeunit au printemps la nature tout entière. Bien que le christianisme ait pénétré de bonne heure en Géorgie, la croyance au soleil a laissé des traces manifestes. Même aujourd'hui, on retrouve des réminiscences de la religion primitive mêlées et confondues avec des épisodes de l'Évangile. Non seulement on personnifiait et on adorait le soleil, mais on lui offrait des sacrifices et on lui rendait des actions de grâces pour le grand bienfait qu'il procurait à la terre par son apparition brillante. Voici une prière antique qu'on a encore l'habitude de réciter quand il pleut : « Soleil, soleil, lève-toi, je t'immolerai une brebis grasse, je te la cuirai, je te la salerai et je te l'offrirai sur un plateau. » Il existe aussi une ronde qui se dansait jadis en l'honneur du soleil et dont le mouvement en rond rappelle probablement la rotation de cet astre. Les danseurs chantaient : *Déla, déla*, matin, matin, en signe de la joie et de la vénération que leur inspirait la vue des premiers rayons du soleil. La ronde est toujours en honneur. De plus, cette coutume est tellement passée dans les mœurs que toutes les chansons populaires, doivent, aujourd'hui encore, renfermer le mot *déla*, répété au moins deux fois. Primitivement, le soleil n'était pas représenté sous une figure humaine. Ce n'est que plus tard, sous l'influence à peu près certaine du mazdéisme, qu'on lui érigea une idole appelée Armaz (comparez avec l'Ahoura-Mazdâh des Perses, en parsi Ormazd). Cette transformation introduisit le culte du feu, au moins autant que dura la domination des Perses sur la Géorgie. D'après les auteurs géorgiens, Pharnavaz, roi de Géorgie à la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ, voulut soustraire son royaume à l'influence perse en faisant disparaître le culte du feu importé par les Perses. Il ne se contenta pas de détruire les temples et de chasser les mages, il inventa encore un nouvel alphabet, le *khoutsouri* ou sacerdotal, pour achever la destruction du culte proscrit. Telle est du moins la thèse des auteurs géorgiens.

Armaze avait un héros mortel, Amirani, le Prométhée géorgien, qui est le sujet de légendes typiques encore très répandues dans les régions du Caucase. D'après les contes populaires, le dieu mauvais s'appelait Arimani, que les Géorgiens avaient identifié avec le dieu des Perses, probablement en souvenir des persécutions qu'ils eurent à souffrir de la part de ce peuple. Arimani, ennemi de la lumière et de l'homme, avait lui aussi son héros, le Dragon, et des démons à son service, les *daivis*. Dragon et *daivis* persécutaient avec acharnement les hommes que protégeait Amirani, le héros du dieu bon. Le Dragon joue un rôle important dans l'enlèvement de la Toison d'or. Virgile l'a fort bien représenté dans l'épisode de Laocoon. *Énéide*, II, 199-233. Le dragon vaincu par saint Georges de Cappadoce est probablement une réminiscence de ce monstre. Les *daivis* de la tradition géorgienne ne ressemblent pas tout à fait aux *daêvas* de Zoroastre, bien qu'ils aient probablement une origine commune. Ce ne sont pas de purs esprits; ils mènent une vie vagabonde au milieu des forêts et des rochers, cherchant toujours à nuire à l'homme, partout où ils le rencontrent. On leur attribue parfois plusieurs têtes. Quelle que soit la forme qu'on leur prête, ils sont toujours de

taille colossale. Il faut probablement les assimiler aux Titans de la mythologie grecque. Outre le Dragon et les *daivis*, Arimani, le dieu mauvais, avait encore à son service les *cadjis* et les *tchincas*. Les *cadjis* jouaient le rôle le plus important après la défaite des *daivis*. Ils mènent une vie à part, régis par des lois particulières qui en font une société tout à fait spéciale. Il serait trop long de descendre dans les détails en ce qui les concerne. On les trouvera merveilleusement décrits dans l'immortel poème de Chota Roustavéli, *La peau de léopard*, édit. Achas Borin, Paris, 1885. Les *tchincas* sont des espèces de sirènes terrestres qui attirent les hommes par leurs artifices afin de les perdre.

En dehors des deux principes du bien et du mal, les premiers Géorgiens avaient encore d'autres divinités, qu'il n'est pas facile de concilier avec le dualisme des principes. Le dieu de la guerre était *Soutékhi* et sa femme, la déesse *Antta* ou *Anatta* (= elle a illuminé) ou encore *Anouka*, qui parcourt les cieux sur un char triomphal. La lune s'appelait *Touth*. Dans le dialecte mingrélien, le mot *toutha* signifie encore lune. Le dieu du disque solaire s'appelait *Khoud* ou *Khout*, d'où le mot géorgien *Ghouta*, qui signifie divinité. *Besse*, ou *Basse*, ou *Pacht*, ou *Bast* était l'épouse du dieu trine *Phta*, divinité assez mystérieuse, qui personnifiait les forces créatrices. Dans le dialecte de la Svanétie, le mot *Phous* ou *Phoust* signifie Seigneur. Il y avait aussi un autre dieu qui portait le nom de *Botchi*.

D'où venaient ces diverses divinités ? Il est bien difficile de le dire. Quelques-unes semblent le développement du culte du soleil, comme *Touth*, *Khoud* et peut-être *Antta*. Il en est aussi qui rappellent la mythologie égyptienne, comme *Phta*, que l'on retrouve à Memphis avec les mêmes attributs. Chose curieuse, on a fait de nombreux rapprochements entre les croyances de l'Égypte et celles de la Géorgie. Il serait trop long de les énumérer ici. Contentons-nous de dire que le culte du chat existait au Caucase, aussi bien que sur les bords du Nil. Aujourd'hui encore, les Pchav-Khevsours, tribu montagnarde à moitié païenne, font serment en tenant un chat entre leurs mains. Il existe aussi un dicton fort répandu en Géorgie : « Celui qui tue un chat doit bâtir sept églises pour avoir la vie éternelle. » Ces rapprochements, qui ne sont probablement pas fortuits, seraient une preuve à l'appui des historiens qui veulent voir dans les Géorgiens et dans les Hycsos d'Égypte deux fractions de la famille des Héthéens ou Hittites.

2° *Les fins dernières*. — Les premiers Géorgiens admettaient l'immortalité de l'âme, son jugement après la mort, le ciel et l'enfer. Nous résumons les croyances d'après l'*Histoire de la Géorgie* de G. Djanachvili, Tiflis, 1906, p. 30-32 (en géorgien). Après la mort, l'âme s'envole dans l'autre monde « comme un papillon léger. » Elle rencontre d'abord des « champs ensemencés », expression qu'on n'a pas encore pu expliquer d'une manière satisfaisante; il semble que l'âme y passe quelque temps avant de subir l'épreuve du jugement. Elle doit pour cela franchir un lac de bitume au moyen d'un fil tendu. Le chat et le chien viennent alors à sa rencontre. Le premier enduit de graisse le fil pour précipiter l'âme dans le bitume, tandis que le second lèche la graisse et l'enlève. (Le chien est considéré comme l'ami de l'homme; c'est lui seul qui prend la défense d'Amirani.) Pendant cette épreuve, l'âme se trouve en présence des juges qui pèsent ses œuvres. Si les bonnes actions sont les plus lourdes, elle va alors directement dans le paradis, situé au delà du lac, et où elle entre par la « porte de félicité ». Ce paradis semble avoir pour cadre les riches vallées de la Géorgie et sa conception matérialiste du bonheur correspond au tempérament joyeux des habitants. Les justes y jouissent, en effet, d'un bonheur sans fin dans un lieu bien éclairé et verdoyant. Ils ont la table servie éternellement; ils se réjouissent, ils chantent et se divertissent de mille manières (chez les Géorgiens il n'y a pas un repas solennel sans chants). Si, au contraire, les mauvaises actions ont fait pencher la balance, l'âme est immédiatement précipitée dans l'enfer, lieu de pleurs et de tourments qui n'est autre que le lac où bouillonne le bitume. L'abondance de cette matière en Géorgie explique une pareille conception. L'enfer et le paradis sont donc proprement géorgiens.

Lorsque le trépassé manque de nourriture pendant son stage dans les « champs ensemencés », il vagabonde la nuit de village en village et mange ce qu'il peut trouver. La pauvreté et le dénuement dans lesquels il tombe parfois font naître en lui une haine terrible contre ses parents vivants. Aussi cherche-t-il à leur causer toutes sortes de maux, jusqu'à ce qu'il ait obtenu de quoi subsister. C'est là une croyance que l'on retrouve chez beaucoup de peuples, particulièrement chez les Romains.

IV. Conversion de la Géorgie. — Comme la plupart des Églises orientales et beaucoup d'Églises occidentales, celle de Géorgie a cherché à faire remonter ses origines jusqu'aux apôtres. Bien plus, elle prétend avoir possédé aussitôt après la Passion la sainte tunique de Notre-Seigneur. Voici ce que racontent à ce sujet les *Annales géorgiennes*, vaste compilation faite au commencement du XVIIIe siècle sur des documents très anciens. Après la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor, bon nombre de Juifs s'étaient établis en Géorgie, principalement à Mtzkhéta, la capitale. Le grand-prêtre Anne envoya à ses coreligionnaires du Caucase un émissaire pour leur demander de venir dans la Ville sainte et de se prononcer au sujet de Jésus, qui se prétendait le Messie. Les juifs de Géorgie députèrent deux des leurs, Élioz de Mtzkhéta et Longinoz de Carsan. Ces délégués n'arrivèrent à Jérusalem qu'après la condamnation du Sauveur, juste à temps pour assister à son crucifiement. « Lorsque le sort fut jeté, par les juifs impies qui assistaient à son supplice, sur la robe de Notre-Seigneur, la providence la fit échoir aux députés de Mtzkhéta. » Élioz et Longinoz l'emportèrent dans leur pays où elle aurait été conservée depuis lors jusqu'à l'invasion arabe, vers le milieu du VIIe siècle. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 53. Outre certains détails manifestement inventés pour embellir le récit, il est bien difficile d'admettre la convocation par Anne de ses confrères du Caucase, l'histoire n'en dit pas un mot; d'ailleurs les juifs de Jérusalem suffisaient pour condamner le Sauveur. Quant au récit du partage des vêtements, il est certainement faux, puisqu'il est en tous points contraire au texte des Évangiles. Ce ne sont pas les juifs, mais les soldats romains qui ont fait ce partage. Certains historiens, dans le but évident de concilier à tout prix la tradition populaire avec l'histoire, prétendent que le soldat favorisé du sort était géorgien. C'est là une assertion purement gratuite. Malgré l'invraisemblance de cette légende, il paraît certain cependant qu'elle a été universellement admise en Géorgie depuis une très haute antiquité. La relique y aurait toujours été en grand honneur. On lui consacra même une fête qui est devenue en quelque sorte la fête nationale, et qui se célèbre le 1er octobre. Les Pères de l'Église géorgienne racontent de nombreux miracles opérés par la sainte tunique. Elle a même pris place dans les armes de la famille royale.

En dehors de l'influence exercée en Géorgie par la présence de la sainte tunique, la tradition populaire veut que l'apôtre saint André ait eu une part très grande dans la conversion de ce pays. Les *Annales*

géorgiennes contiennent à ce sujet des détails tout aussi légendaires que ceux que nous venons de signaler à propos de la sainte tunique. S'il faut les en croire, c'est à la sainte Vierge elle-même qu'échut la Géorgie, lors du partage du monde entre les apôtres. Pour remplir sa mission, Marie fit choix, d'après une révélation de son divin Fils, de l'apôtre saint André, le protoclite (premier appelé). Celui-ci se mit avec ardeur au travail, soutenu par la contemplation d'une image miraculeuse de la sainte Vierge, que la Mère de Dieu lui avait donnée en appliquant son visage sur une planche. Après avoir converti le peuple tout entier par sa prédication et par ses miracles, saint André serait allé évangéliser d'autres contrées. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 55-61. M. Giavakhov, professeur géorgien, *Moambé* (revue géorgienne), Tiflis, 1900, n. 6, p. 35-50, fait au récit des *Annales* plusieurs objections auxquelles il paraît bien difficile de répondre. On ne trouve aucune mention de l'apostolat de saint André en Géorgie, ni dans l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin, qui raconte la conversion de ce pays par sainte Nino, au IVe siècle, ni dans la *Vie de Pierre l'Ibère* qui est du VIe siècle, ni dans la *Conversion de la Géorgie* écrite vers le VIIe ou le VIIIe siècle, ni dans l'introduction apocryphe à la Vie de sainte Nino, qui est du VIIIe ou du IXe siècle. D'après ce critique, les Géorgiens ne surent rien, jusqu'au IXe siècle, de la mission de saint André chez eux. Cette légende a probablement été créée de toutes pièces par les moines géorgiens de l'empire grec qui voulaient soutenir contre le clergé byzantin l'indépendance de leur Église. Comme les Grecs prétendaient, pour excuser leurs tendances séparatistes à l'égard de Rome, que Byzance avait été évangélisée par saint André le protoclite, les Géorgiens, pour ne point paraître inférieurs, revendiquèrent le même apôtre comme premier missionnaire de leur patrie. L'opinion de M. Giavakhov concorde trop avec ce que nous savons des discussions qui s'élevèrent au moyen âge au sujet des prééminences des Églises, pour que nous ne l'accueillions pas avec faveur. On distribua alors les douze apôtres et les soixante-douze disciples entre les différentes Églises pour les rattacher d'une façon certaine aux temps apostoliques. Les textes cités à l'appui de la tradition géorgienne ne sont pas antérieurs au Xe siècle. Si les moines des divers couvents géorgiens de l'empire byzantin avaient connu les raisons probantes qui nous font rejeter aujourd'hui la fondation par saint André de l'Église de Constantinople, ils n'auraient pas eu à créer de légende pour tenir tête aux Grecs. Malgré ce qui vient d'être dit, il ne paraît pas impossible d'admettre que saint André a pu exercer une certaine influence sur la conversion de la Géorgie. S'il a évangélisé la Scythie, comme le rapporte Origène, *P. G.*, t. XII, col. 92, il a peut-être traversé le Caucase pour s'y rendre, car c'était le chemin le plus direct d'Asie Mineure en Scythie. Rien ne nous interdit de penser dans ce cas qu'il a pu fonder çà et là quelques chrétientés, au moins dans la Géorgie occidentale, plus accessible et en relations constantes avec les pays grecs. Mais hâtons-nous de dire que ce n'est là qu'une pure hypothèse qu'aucun document antérieur au Xe siècle ne vient confirmer.

Les missionnaires qui évangélisèrent de très bonne heure le Pont, à la suite de saint Pierre, ont sans doute aussi concouru, sinon par eux-mêmes, du moins par leurs disciples, à la conversion de la Géorgie. Baronius, *Annales ecclesiastici*, t. II, an. 100, n. 10-12, en sollicitant un texte de saint Irénée, attribue l'évangélisation de ce pays au pape saint Clément, relégué par Trajan dans la Chersonèse Taurique (Crimée). Même si le texte de saint Irénée avait le sens que Baronius lui donne, il nous paraît difficile d'admettre que la captivité du saint pape lui laissât assez de liberté pour aller prêcher la vraie foi en Géorgie. Cependant, il est possible que ses disciples aient étendu leur apostolat jusqu'aux montagnes du Caucase. Un recueil de vies de saints géorgiens, Sabinini, *Éden de la Géorgie*, p. 621-627, mentionne, vers la fin du Ier siècle, dix-neuf martyrs mis à mort dans l'Albanie (le Kakhétie actuelle), province orientale de la Géorgie. Si le martyre de ces saints est authentique, il est fort douteux qu'il ait eu lieu à la fin du Ier siècle, surtout dans la Géorgie orientale, qui était la partie la moins accessible.

En résumé, nous ne possédons aucun témoignage certain de l'évangélisation de la Géorgie durant les trois premiers siècles. Nous en sommes réduits à des hypothèses qui ne manquent toutefois pas de vraisemblance. Mais si le christianisme avait pénétré dans ce pays, il était loin d'avoir amené à la vraie foi la masse de la population, surtout dans le centre et dans l'est. L'honneur de convertir le royaume tout entier était réservé à une pauvre esclave, sainte Nino.

Dans son *Histoire ecclésiastique*, l. I, c. X, *P. L.*, t. XXI, col. 480 sq., Rufin raconte, sans beaucoup de détails d'ailleurs, la mission que la sainte accomplit en Géorgie. C'était une captive chrétienne que les Ibères avaient emmenée au cours d'une incursion chez leurs voisins, probablement dans une province de l'empire romain. Elle ne tarda pas à étonner les indigènes par sa vie pieuse et chaste et surtout par la guérison d'un enfant qu'elle obtint par ses prières. Mise au courant de ce fait, la reine qui était malade recourut à la sainte et recouvra elle-même la santé. Cette faveur céleste la convertit et elle employa dès lors tous ses efforts à gagner son époux à la vraie foi. Elle n'y réussit que lorsque le roi Mirian eut été miraculeusement délivré d'un danger pressant au cours d'une chasse. Sur la demande du prince, Nino traça le plan d'une église dont il confia la construction à ses ouvriers les plus habiles. Pendant ce temps, la sainte prêchait sans relâche la vraie religion, lorsqu'un miracle éclatant vint donner plus de force à sa parole. Pendant la construction de l'église, les ouvriers, après avoir mis en place les deux premières colonnes, ne parvinrent pas, malgré leurs efforts, à dresser la troisième et durent abandonner leur travail, profondément découragés. Le soir, quand tout le monde se fut retiré, sainte Nino vint passer la nuit en prières dans l'édifice en construction. Au matin, grande fut la surprise du roi et de sa suite de trouver la colonne debout, mais comme suspendue à un pied de distance du sol. Sous leurs yeux, elle descendit lentement et vint se placer d'elle-même sur sa base. Un tel prodige, en frappant vivement l'imagination populaire, facilita grandement la prédication de sainte Nino. Une fois l'église construite, il fallait trouver des prêtres pour baptiser le peuple et compléter son instruction religieuse. Le roi Mirian députa à cet effet une ambassade à l'empereur Constantin, le suppliant de lui envoyer des hommes instruits pour achever la conversion de ses sujets, « ce que Constantin fit avec autant de joie que s'il avait ajouté une province à l'empire romain. » Tel est en substance le récit que fit à Rufin, vers 380, le prince géorgien Bacour ou Bacurius, duc des frontières de Palestine et général de Théodose le Grand, auprès de qui il se fit tuer glorieusement lors de la révolte du tyran Maxime. Certains détails semblent déjà déformés par la légende, mais Rufin écrivait à une époque assez rapprochée des événements pour que son récit puisse être admis dans son ensemble. Il n'indique, il est vrai, aucune date précise; il semble bien toutefois, à cause des autres documents, qu'il faut placer la conversion de la Géorgie entre les années 320 et 330. Quant à sainte Nino, l'imagination populaire lui a tissé une vie légendaire dans laquelle sa fantaisie s'est donné libre cours; elle lui a composé une brillante généalogie et

lui a attribué des aventures merveilleuses que nous ne saurions rapporter ici. Les récits parallèles plus ou moins défigurés que l'on retrouve chez les auteurs arabes, syriens et coptes lui donnent le nom symbolique de Théognoste. Elle est connue en Occident sous celui de Chrétienne et mentionnée dans le martyrologe romain à la date du 15 décembre. Le nom de *Nino* ou *Nina* (*Nouné* en arménien) qu'elle a reçu dans l'Église géorgienne est probablement la déformation de *Nonna*, appellation par laquelle on désigna de bonne heure les vierges consacrées à Dieu.

Les historiens byzantins et géorgiens sont unanimes à affirmer que l'empereur Constantin, sur la demande du roi Mirian, envoya au Caucase un évêque et des prêtres. Le nom de ce prélat n'est pas connu d'une façon certaine, bien que les Géorgiens l'appellent Jean. On ne sait pas non plus quel fut l'évêque byzantin qui l'envoya. Gélase de Cyzique (vers 475) est seul à dire que ce fut Alexandre, évêque de Constantinople. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1866, t. I, p. 139. D'après une opinion qui n'est guère connue que depuis la fin du XVIIIe siècle et qui se base sur des documents du XIIe siècle trop obscurs pour qu'on puisse rien en tirer de certain, ce serait le patriarche Eustathe d'Antioche qui serait venu lui-même baptiser les Géorgiens et leur ordonner un évêque. Comme l'Église de Géorgie dépendit de celle d'Antioche, au moins jusqu'au VIIIe siècle, il faut admettre que de très bonne heure se sont établies entre ces deux Églises des relations très étroites, sans quoi on ne pourrait pas expliquer que la Géorgie soit restée si longtemps fidèle à cette dépendance, ni qu'elle l'ait demandée plus tard, alors qu'elle pouvait se déclarer autonome. Une fois organisée, elle n'aurait pas accepté d'être soumise à une Église lointaine à laquelle rien ne la rattachait. Aucun document ne nous apprend comment s'établit ce lien de dépendance. Il semble que l'ambassade du roi Mirian arriva auprès de Constantin pendant la célébration du concile de Nicée. Il se peut très bien que l'empereur ait confié à saint Eustathe, choisi l'année précédente comme patriarche d'Antioche et dont l'influence était alors considérable, la mission de faire droit aux demandes des Géorgiens. Antioche exerçait à cette époque sur l'Orient tout entier, en dehors de l'Égypte, une suprématie incontestée, et il rentrait tout naturellement dans les attributions de ses patriarches d'organiser les Églises nouvelles des régions orientales. On peut donc admettre sans trop de difficulté que le premier évêque envoyé aux Géorgiens a été désigné et consacré par saint Eustathe, et que cette intervention a créé au profit des patriarches d'Antioche un droit de suzeraineté. Quant au voyage que le saint aurait fait en Géorgie, il nous paraît nettement improbable. Eustathe fut élevé sur le trône patriarcal en 324 et déposé six ans plus tard sous l'influence des ariens. On ne trouve dans les auteurs grecs aucune trace de la mission qu'il aurait remplie entre ces deux dates et il est bien improbable que l'empereur Constantin l'ait envoyé en Géorgie après sa déposition.

Il ne faudrait pas croire que tous les Géorgiens aient été convertis à la foi chrétienne sous le roi Mirian. Outre que celui-ci n'étendait pas son autorité sur toutes les tribus, il s'en faut que dans la région qui lui était soumise le paganisme eût entièrement disparu. Nous verrons plus loin qu'il y eut une lutte très vive de la part des mazdéistes contre la religion nouvelle. Dans la Géorgie occidentale (Colchide, Lazique et Abazie), la vraie foi n'avait gagné que le peuple. C'est vers 522 seulement que le roi de ce pays embrassa la religion chrétienne. Un certain nombre d'auteurs ont pensé que la nation entière suivit alors son prince. Il n'en est rien. Procope (565) nous apprend que les Lazes étaient de très fidèles observateurs du christianisme, *De bello persico*, l. I, c. XII, et qu'ils possédaient un couvent et une église dans le désert de Jérusalem, *De ædificiis*, l. IV, c. VII, ce qui indique chez eux une vie chrétienne intense.

Il nous reste. à propos de la conversion de la Géorgie, à traiter une question qui, depuis de longs siècles, met aux prises Arméniens et Géorgiens. Les historiens arméniens ont créé autour de la vie de sainte Nino toute une série de légendes dans le but évident d'attribuer à leur pays une partie de l'honneur d'avoir introduit la vraie foi dans les régions du Caucase. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, Venise, 1865, l. II, c. LXXXVII, p. 169 sq., et beaucoup d'autres après lui n'ont pas hésité à faire de l'apôtre de la Géorgie une compagne des saintes Hripsimés, célèbres vierges arméniennes martyrisées au IVe siècle. Quand la Géorgie parut disposée à se faire chrétienne, disent-ils, sainte Nino envoya, sur la demande du roi Mirian, une ambassade à saint Grégoire l'Illuminateur pour réclamer son concours dans l'œuvre apostolique qu'elle avait entreprise. L'apôtre de l'Arménie lui envoya des missionnaires et un morceau de la vraie croix qui fut longtemps vénéré en Géorgie comme le palladium de la nation. On connaît suffisamment aujourd'hui les déformations systématiques de l'histoire dont s'est rendu coupable Moïse de Khorène au profit de sa patrie pour qu'il ne soit pas ici encore sujet à caution. Son antiquité est d'ailleurs fort contestée de nos jours. Beaucoup d'auteurs admettent avec M. Carrière, *Moïse de Khorène et les généalogies patriarcales*, Paris, 1891; *Nouvelles sources de Moïse de Khorène*, Vienne, 1893; *Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne*, Paris, 1899, qu'il n'est pas du VIe siècle, comme on l'a cru pendant longtemps, mais de la fin du VIIe ou du commencement du VIIIe. Son récit a donc été composé à une époque trop éloignée des événements pour qu'il ait la même valeur que celui des historiens latins et byzantins. Nous dirons plus loin que, d'après les Arméniens, une union étroite exista pendant un siècle environ entre leur Église et celle de Géorgie. C'est probablement sous l'influence de ce fait vrai, ou faux et pour augmenter le prestige de leur nation, que les historiens arméniens s'accordent à regarder saint Grégoire l'Illuminateur comme l'envoyé de Dieu qui aida sainte Nino dans son œuvre apostolique. Il n'y avait guère qu'une trentaine d'années qu'il avait converti le roi et une partie de la population de l'Arménie lorsque se produisit le mouvement qui entraîna la Géorgie vers le christianisme. Il lui restait assez de travail dans sa patrie pour qu'il ne dispersât pas son zèle sur deux contrées aussi vastes que l'Arménie et la Géorgie. Un grand nombre d'auteurs modernes croient du reste qu'il mourut entre 315 et 320, c'est-à-dire quelques années avant les événements que nous venons de raconter. De plus, nous avons deux graves raisons de ne point admettre la tradition arménienne: 1° Les auteurs latins et grecs, comme Rufin, *P. L.*, t. XXI, col. 480 sq.; Théodoret, *P. G.*, t. LXXXII, col. 972 sq.; Socrate, *P. G.*, t. LXVII, col. 129 sq., et Sozomène, *P. G.*, t. LXVII col. 953, qui écrivaient à une époque assez rapprochée des événements et qui n'avaient aucun intérêt à les déformer dans un sens défavorable aux Arméniens, ne disent pas un mot des relations de sainte Nino avec saint Grégoire l'Illuminateur. Les historiens byzantins postérieurs, Gélase de Cyzique par exemple, sont également muets sur ce point. 2° Si la Géorgie avait reçu la vraie foi de l'Arménie, comment expliquer qu'elle dépendît si longtemps de l'Église d'Antioche ? Les catholicos arméniens étaient soumis à Césarée et non à Antioche. Quant à prétendre que c'est après s'être séparée de l'Église d'Arménie, à la fin du VIe siècle, que celle de Géorgie a réclamé